

Marc-André Wagner

Le cheval dans les croyances germaniques

Paganisme, christianisme
et traditions



HONORÉ CHAMPION
PARIS

Dans la même collection

1. LOUIS René – *Le Roman de la Rose. Essai d'interprétation de l'allégorisme érotique*. 1974.
2. ROSSI, Marguerite – *Huon de Bordeaux et l'évolution du genre épique au XIII^e siècle*. 1975.
3. FRAPPIER, Jean – *Du Moyen Âge à la Renaissance. Études d'histoire et de critique littéraire*. 1976.
4. ZINK, Michel – *La prédication en langue romane avant 1300*. 1982.
5. CHALON, Louis – *L'histoire et l'épopée castillane du Moyen Âge. Le cycle du Cid, le cycle des contes de Castilles*. 1976.
6. MARTINEAU-GENIEYS, Christine – *Le thème de la mort dans la poésie française de 1450 à 1550*.
7. MEDEIROS, Marie-Thérèse de – *Jacques et les chroniqueurs. Une étude comparée des récits contemporains relatant la jacquerie de 1583*. 1979.
8. HARF-LANCNER, Laurence – *Les fées dans la littérature française au Moyen Âge. Morgane et Mélusine*. 1984.
9. SCHULZE-BUSACKER, Elisabeth – *Proverbes et expressions proverbiales dans la littérature narrative du Moyen Âge français. Recueil et analyse*. 1985.
10. LACHET, Claude – *La Prise d'Orange ou la parodie courtoise d'une épopée*. 1986.
11. STRUBEL, Armand – *La Rose, Renart et le Graal. La littérature allégorique en France au XIII^e siècle*. 1989.
12. *Le Nombre du Temps*, hommage à Paul Zumthor. 1988.
13. WALTER, Philippe – *La mémoire du temps. Fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à La Mort Artu*. 1989.
14. KELLER, Hans-Erich – *Autour de Roland. Recherches sur la chanson de geste*. 1989.
15. DUBOST, Francis – *L'Autre, l'ailleurs, l'Autrefois. Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XII^e et XIII^e siècles, tome 1 et tome 2)*. 1991.
16. HICKS, Éric – *La Vie et les épîtres, Pierre Abaelart et Heloys sa fame, tome I*. 1991.
17. LABORDERIE, Noëlle – *Florent et Octavien. Chanson de geste du XIV^e siècle*. 1991.
18. BOIVIN, Jeanne-Marie – *L'Irlande au Moyen Âge. Giraud de Barri et la Topographia Hibernica (1188)*. 1993.
19. LACHET, Claude – *Sone de Nansay et le roman d'aventures en vers au XIII^e siècle*. 1992.
20. BOUTET, Dominique – *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire*. 1992.

(Suite en fin de volume)

Marc-André WAGNER

LE CHEVAL DANS LES CROYANCES GERMANIQUES

Paganisme, christianisme
et traditions



PARIS
HONORÉ CHAMPION ÉDITEUR
2005

www.honorechampion.com

Ouvrage publié avec le concours
du Muséum national d'histoire naturelle
et de la société Filofax France

FILOFAX®



Diffusion hors France: Éditions Slatkine, Genève
www.slatkine.com

© 2005. Éditions Champion, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

ISBN: 2-7453-1216-2 ISSN: 0769-0940

E 456151675

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Dans sa vie quotidienne, l'Allemagne contemporaine paraît souvent avoir tiré un trait sur son passé, davantage peut-être que d'autres pays d'Europe. Toutefois, des vestiges d'anciennes représentations du monde peuvent toujours s'y rencontrer. Ainsi pouvons-nous observer qu'il y a encore parfois, au faîte de certaines maisons traditionnelles du Nord du pays, des têtes de chevaux sculptées dans le bois. Et l'on rencontre aussi dans ce pays – comme ailleurs – des figurations de fers à cheval ornant nombre de calandres de voitures. Il s'agit là de faibles traces du rôle considérable joué autrefois par le cheval dans les croyances germaniques.

Objet et cadre de l'étude

En nous proposant d'étudier le cheval dans les croyances et les superstitions germaniques, nous ne nous intéresserons qu'accessoirement aux données de l'ethnographie contemporaine. Il s'agit surtout de cerner la dimension religieuse du cheval dans le paganisme des Germains et dans les premiers siècles de leur christianisation. Si le cadre chronologique retenu est essentiellement la période qui va du début de notre ère à la fin du Moyen Âge, des incursions dans les périodes antérieures et postérieures seront cependant faites.

Nous considérerons comme « croyances » toutes les représentations vécues comme vraies et engageant fondamentalement l'existence. Entre les croyances et les « superstitions », nous voyons donc surtout une distinction chronologique : par le second terme, nous entendons des survivances de croyances qui ne sont plus réellement comprises¹. Cette définition des superstitions comme survivances, esquissée par Jacob Grimm², puis théorisée par E. B. Tylor³, ne correspond ni au sens le

¹ Cf. *super stare*, au sens de « rester à la surface ».

² J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, 4^e éd. par E. H. Meyer, 1875-1878 (3 vol.), réimpr. Graz, 1968 (dorénavant cité DM), p. 925.

³ E. B. Tylor, *Primitive Culture*, Londres, 1871, *passim*.

plus ancien, inséparable du domaine religieux¹, ni au sens habituel, péjoratif et polémique, déjà attesté dans l'Antiquité, puis repris par le christianisme (les vaines croyances, l'idolâtrie) avant d'être utilisé contre lui au nom des « Lumières ». Nous manierons cette définition en demeurant conscient du fait que les survivances, ou « archaïsmes », ne peuvent jamais être totalement séparées de leur environnement social dans lequel elles gardent un sens².

Avec les croyances, c'est donc une forme particulière de relation entre les hommes et les chevaux qui est au cœur de notre enquête. L'histoire des chevaux vue du côté de leur nature animale intrinsèque, au sens d'une zoologie historique, telle qu'un Robert Delort l'a illustrée³, pour passionnante qu'elle soit, ne retiendra donc pas notre

¹ Dieter Harmening (*Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin, 1979) relève que le latin *superstitiosus* signifiait initialement « oracle » et « prophète » (p. 15). Le lien sémantique avec *super stare* confirme ce sens, dans la mesure où il signifie d'abord « monter sur » : il désigne alors psychologiquement un état d'exaltation de l'oracle (pp. 31-32), et peut-être physiquement le fait de monter sur un lieu surélevé pour procéder aux rites sacrés.

² Cf. l'article "Survivance" du *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, dir. Pierre Bonte et Michel Izard, Paris, 1992 : "En dépit de son caractère difficilement définissable en toute rigueur, la notion de survivance n'a jamais cessé d'être utilisée par l'anthropologie et les critiques qu'elle a encourues s'adressent moins à l'idée relativement simple qu'elle recouvre qu'à l'usage explicatif susceptible d'en être fait" (p. 688).

³ "Les animaux aussi ont une histoire. Pas seulement dans leur évolution paléontologique depuis l'Océan créateur et la naissance de la vie jusqu'à l'apparition des civilisations humaines. Pas seulement dans leurs rapports avec l'homme, en particulier parasitisme ou prédation. L'emprise de l'animal sur l'homme a au moins autant d'importance que la domestication ou l'exploitation de la bête dans le réel ou l'imaginaire des sociétés humaines. Mais encore en eux-mêmes, tels que leur génétique, les contraintes et les variations du milieu (dont l'homme n'est qu'une partie plus ou moins importante) les ont formés, transformés, adaptés, fait vivre ou disparaître dans le temps de l'histoire ..." : R. Delort, *Les animaux ont une histoire*. Paris, 1984, avant-propos, p. 7. Cet ouvrage novateur, qui tente en quelque sorte une histoire des animaux « de leur point de vue », même si elle est écrite « par un homme pour d'autres hommes », ne comporte pas d'étude sur le cheval parmi ses monographies diachroniques.

attention ; il en va de même de l'histoire des techniques équestres¹, dans laquelle la relation entre l'homme et le cheval est certes centrale, mais sous un angle fonctionnel limité – même si les méthodes d'équitation dignes de ce nom donnent leur place à la dimension psychologique de cette relation, depuis Xénophon au moins. Les indices du rôle du cheval dans les croyances se trouvent d'abord là où il apparaît comme autre chose qu'un simple animal, sauvage ou domestique : les témoignages sur un rôle ou une action extraordinaires du cheval seront donc privilégiés. Nous verrons cependant que la longue intimité de l'homme avec des chevaux « ordinaires » n'est pas sans avoir influencé ces croyances, le cheval devenant un « double » (*alter ego*) de l'homme².

Le cadre géographique retenu pour notre étude comprend toute l'aire culturelle des peuples germaniques au sens large, c'est-à-dire, outre les pays de langue allemande, les pays scandinaves, la Grande-Bretagne (dépositaire notamment d'héritages des Jutes et des Saxons) et la France (héritage des Francs *inter alia*). En particulier, les sources écrites de la mythographie et de la littérature scandinaves, tardives mais très riches, seront sollicitées, en gardant à l'esprit les nuances et parfois les différences qui existent entre la religion des Germains du Sud et celle des Germains du Nord (Scandinaves).

Mais au-delà même de l'aire culturelle germanique ancienne ainsi définie, il sera souvent utile de recourir à des comparaisons avec des religions d'autres peuples de la « famille indo-européenne ». D'une façon générale, de telles comparaisons sont pertinentes, selon Georges

¹ L'ouvrage classique du commandant R. Lefebvre des Noëttes, *L'attelage. Le cheval de selle à travers les âges*. Paris, 1931, reste intéressant, notamment par son importante iconographie, mais il est dépassé quant au rôle attribué au collier d'épaule, par les démonstrations de J. Spruytte, *Etudes expérimentales sur l'attelage. Contribution à l'histoire du cheval*. Paris, 1977 ; voir surtout l'essai du colonel Denis Bogros, *Des hommes, des chevaux, des équitations*, Lausanne, 1989 et Jean-Pierre Digard, *Une histoire du cheval. Art, techniques, société*. Arles, 2004.

² Consacrée à divers aspects de la relation homme-cheval, la journée d'études organisée à l'Université de Liège le 12 mars 1994 n'a pas abordé la riche thématique des croyances, bien qu'elle ait réuni des représentants de disciplines variées (archéologues, historiens de l'art, philologues) ; cf. Liliane Bodson, (éd.), *Le cheval et les autres équidés : aspects de l'histoire de leur insertion dans les activités humaines*. Liège, 1995.

Dumézil : "Les anciens peuples germaniques avaient des mythologies à leur image : César en a marqué l'imprécision. Mais il n'a pas tout vu. Dès qu'une période de stabilité politique et sociale permettait à ces représentations mouvantes de se durcir, de se cristalliser, leurs arêtes et toute leur structure reproduisaient les vieilles formes indo-européennes"¹. Et ce qui est vrai en général pour la religion des anciens Germains l'est peut-être encore davantage pour leurs croyances relatives au cheval. A cet égard, les recherches contemporaines² n'invalident pas les études plus anciennes³ tendant à prouver l'importance des éléments indo-européens pour la compréhension du rôle du cheval dans l'histoire ancienne de l'humanité.

Précisons enfin que par « cheval » nous entendons non pas l'espèce *equus* mais la sous-espèce *equus caballus*, c'est-à-dire le cheval *stricto sensu*, à l'exclusion de l'âne et des hybrides (mulet et bardot), sous-espèces dont les rôles étaient de toutes façons réduits dans la sphère germanique, par opposition aux cultures proche-orientales et méditerranéennes.

La question : « Que représente pour les Germains le cheval lorsqu'il est autre chose ou plus qu'un animal ? » doit être replacée dans le cadre plus général de leur conception du monde. Pendant fort longtemps – et dans une certaine mesure jusqu'à aujourd'hui – l'homme a appréhendé l'univers non pas au moyen de concepts, mais d'images que la nature présente à ses yeux, ces images intervenant dans l'élaboration des mythes⁴. Par ailleurs, les religions païennes

¹ G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*. Paris, 1939, p. 153.

² W. Brandenstein, "Das Pferd. Eine Hauptfrage der indogermanischen Altertumskunde", *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* XCII (Festschrift F. Hancar), 1962. Cf. aussi P. Jouguet (et alii), *Les premières civilisations*. Edition remaniée, Paris, PUF, 1950, livre II, chap. 1: Les Indo-Européens et leurs premières migrations, pp. 193-206.

³ O. Schrader, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, 2 vol., éd. A. Nehring. Berlin, W. de Gruyter, 1917-1923 (cité RIA), s.v. "Pferd" (II, pp. 170-180). W. Koppers, "Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen", *WBKL* 4 (1936), pp. 279-411 ; N.B. : la liste des abréviations de périodiques et collections figure au début de la bibliographie.

⁴ Dans le tome 2 de sa *Philosophie des formes symboliques*, Ernst Cassirer analyse le mythe comme forme de pensée : "On ne peut comprendre intégralement le dévelop-

reposent généralement sur une conception de l'unité fondamentale de la nature dont chaque élément – les plantes, les animaux comme les hommes – peut incarner la force cosmique. Dans une telle conception, la frontière entre l'homme et l'animal n'est pas infranchissable, mais très poreuse : l'animal, la divinité et l'homme sont des personnifications, capables de métamorphoses, de puissances vitales originellement très proches.

La symbiose homme / cheval que nous allons étudier est donc une forme particulière – spécialement développée chez les peuples indo-européens – de la symbiose homme / animal qui est une caractéristique de toute expérience religieuse primordiale, symbiose que Wera von Blankenburg appelle l'« expérience animale » (*Tiererlebnis*), au sens d'une "expérience du cosmos et du sacré qui se manifeste dans (le contact avec) l'animal"¹.

État de la recherche

Si les publications sont relativement nombreuses, y compris ces dernières années, sur le rôle du cheval dans la civilisation des peuples

pement de la science – considéré en un sens idéal, et non temporel – qu'à la condition de montrer comment elle procède de la sphère de l'immédiateté mythique et s'élabore à partir d'elle [...] : Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 2. La pensée mythique*. Trad. par J. Lacoste, Paris, 1972, avant-propos, p. 11.

¹ "Selbsterlebte seelische und körperliche Eigenschaften wurden analogiehaft auf jene Tiere übertragen, in deren Physiognomie und Gebaren der Mensch verwandte Äusserungen zu entdecken glaubte ; das Tier wurde im Sinne seiner unbewussten Lebenskräfte so zum Symbol seines eigenen Selbst. Oder das Tier wurde in seiner Erscheinung, seinen Gaben und seinem Tun der "greifbare", lebendig-verwandte Ausdruck bestimmter wiederkehrender kosmischer Ereignisse, wie Regen und Trockenheit, Licht und Dunkel, Fruchtbarkeit und Vernichtung und so bei weitgehender Idealisierung und Steigerung seiner eigenen natürlichen Gegebenheiten zum mythischen Sinnbild des Gottes oder zum Gott selbst. [...] Tiergötter und Tierkulte hatten nicht nur die primitiven Völker der Erde, sondern ebenso die Kulturvölker des Altertums." écrit Wera von Blankenburg dans l'introduction de son ouvrage *Heilige und dämonische Tiere. Die Symbolsprache der deutschen Ornamentik im frühen Mittelalter*, Leipzig, 1943 (pp. 9 et 10). L'ouvrage, consacré à la survivance de l'« expérience animale » dans le bestiaire des églises allemandes du début du Moyen Âge, n'aborde malheureusement quasiment pas le cas du cheval, compte tenu des animaux représentés.

indo-européens¹ ou sur le rôle du cheval et de la cavalerie au Moyen Âge², sa fonction religieuse ne semble pas avoir fait, pour le domaine germanique, l'objet d'une synthèse récente comparable à celle de Fritz Schachermeyr pour la religion grecque³ ou de Fernand Benoît pour la religion des Celtes, située dans un cadre méditerranéen⁴.

Il y a plus d'un siècle, dans le premier tome de son ouvrage sur *Le cheval et le cavalier dans la vie et la langue, les croyances et l'histoire des Allemands*⁵, le capitaine Max Jähns dressait un tableau extrêmement large de la question. Aujourd'hui, le « Jähns » reste – du fait d'une quasi-exhaustivité documentaire, et malgré certaines erreurs d'interprétation – une référence incontournable en la matière que ni l'essai de L. Freytag⁶, ni ceux de Julius von Negelein⁷, ni l'ouvrage de Rudolf Hindringer⁸ n'ont dépassé⁹. Les nombreuses pages que Walter Steller consacre au cheval dans le *Dictionnaire des supersti-*

¹ Voir les publications de H. A. Potratz (1938), J. Wiesner (1939, essai remanié en 1968), E. Delebecque (1951), P. Vigneron (1968) et le compte-rendu du colloque de Berlin "Die Indogermanen und das Pferd" de 1992 (cf. bibliographie).

² Voir les publications de L. White (1969), R. H. C. Davis (1989), A. Hyland (1994), B. Prévot (1994), et certaines contributions du colloque d'Aix en Provence sur "Le cheval dans le monde médiéval" de 1992.

³ F. Schachermeyr. *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*. Berne, 1950.

⁴ F. Benoît. *L'héroïsation équestre*. Gap, 1954.

⁵ Max Jähns. *Ross und Reiter in Leben und Sprache, Glauben und Geschichte der Deutschen. Eine kulturhistorische Monografie*, Leipzig, 1872.

⁶ L. Freytag. "Das Pferd im germanischen Volksglauben". In : *Festschrift zu dem 50 Jährigen Jubiläum des Friedrich-Realgymnasiums*, Berlin, 1900 (pp. 1-79).

⁷ J. von Negelein. *Das Pferd im arischen Altertum* (Teutonia 2). Königsberg en Prusse, 1903 ; "Das Pferd im Seelenglauben und Totenkult", *ZfVh* 11 (1901) pp. 406-420 [I] ; 12 (1902) pp. 14-25 [II] et 377-390 [III] (et autres essais).

⁸ R. Hindringer. *Weiheross und Rossweihe. Eine religionsgeschichtlich-volkskundliche Darstellung der Umritte, Pferdesegnungen und Leonhardifahrten im germanischen Kulturkreis*, Munich, 1932.

⁹ Le projet de Friedrich Karl Devens d'une encyclopédie sur le cheval allemand, entamé en 1898, s'interrompt en 1901 au fascicule 4 d'un ensemble prévu en 10 fascicules ; la partie publiée n'aborde pas la signification religieuse et culturelle de l'animal ; cf. F. K. Devens, *Das deutsche Ross in der Geschichte, in Sitte, Sang und Sage*. 1.-4. Lieferung, Brême, 1898-1901.

tions allemandes¹ en sont largement tributaires, ainsi que l'ouvrage de Marlene Baum sur le cheval comme symbole², en tant qu'il traite de la mythologie allemande.

Ces auteurs ont cependant apporté des pierres utiles à l'édifice : Freytag et Negelein par de nouvelles références concernant les légendes, Hindringer par les développements considérables qu'il fournit dans la deuxième partie de son ouvrage sur le changement de perspective que l'Église a donné aux pratiques religieuses concernant le cheval (tri et réappropriation partielle de rites), Steller par un appareil critique et une bibliographie qui font défaut chez Jähns et par sa thèse – développée par ailleurs³ – de l'existence, chez les Germains également, d'un dieu-cheval originel.

Le livre de Baum ne touche que marginalement notre sujet. Il appréhende le symbole du cheval avec une grille de lecture inspirée de la psychanalyse jungienne. Dans les développements que Carl Gustav Jung consacre au rôle symbolique du cheval, l'animal est interprété notamment comme une image de la mère, le héros à cheval comme la représentation de l'idée de l'homme dominant ses instincts⁴. La démonstration de Baum repose par ailleurs essentiellement sur les mythes grecs et les représentations du cheval dans l'art.

Dans cet ensemble d'études et d'ouvrages, soit descriptifs, soit partiels, un important essai publié dans les années quarante fait exception : c'est véritablement la première « thèse » sur le sujet que Gutorm Gjessing rédigea dans un long article de la revue *Viking*⁵ : en

¹ H. Bächtold-Stäubli et E. Hoffmann-Krayer. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Berlin, 1927-1942 (dorénavant cité HWDA), s.v. "Pferd" (et dérivés), T. VI, col. 1598-1684.

² Marlene Baum. *Das Pferd als Symbol. Zur kulturellen Bedeutung einer Symbiose*. Francfort-sur-le-Main, 1991.

³ W. Steller. "Phol ende Wotan", *ZfVh* 40 (1930), pp. 61-71.

⁴ Voir en particulier C.G. Jung, *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie* (Gesammelte Werke 5, Olten, Walter, 2e éd. 1973), 2e P., chap. VI : "Der Kampf um die Befreiung von der Mutter", pp. 352 sqq.

⁵ G. Gjessing, "Hesten i forhistorisk kunst og kultus", *Viking* 7 (1943), pp. 5-143. N.B. : Le titre ("le cheval dans l'art et le culte préhistoriques") ne correspond pas au contenu de l'article. La thèse est surtout développée dans la partie intitulée "du cheval solaire à Sleipnir" (*Fra solhesten til Sleipne*), pp. 65-92. C'est grâce à Melle Anne-Hélène Delavigne – qui nous a fourni une traduction orale de larges passages du texte

limitant pour l'essentiel son enquête au domaine scandinave, mais en traçant des perspectives de la préhistoire jusqu'à la fin du Moyen Âge, Gjessing développait un important argumentaire faisant du cheval des croyances scandinaves un très ancien symbole de fécondité, lié dans la période historique au dieu Freyr ; le rôle du cheval dans le culte odinique de la mort guerrière serait, selon lui, secondaire par rapport à sa dimension de démon de la fécondité.

Méthode suivie et plan

Etant donné la rareté relative des témoins scripturaires en matière de croyances germaniques en général pour la période considérée, nous avons tenté de faire appel à toutes les sources d'information disponibles : à côté des textes des auteurs classiques (romains essentiellement) et de ceux des clercs du Moyen Âge, et bien sûr de l'*Edda poétique* et de l'*Edda* de Snorri Sturluson (1179-1241), nous avons également eu recours aux poèmes héroïques et épiques et aux divers types de sagas ; des données archéologiques et iconographiques, ainsi que les apports de la philologie et de l'ethnologie ont été exploitées. Des parallèles indo-européens nous ont fourni d'utiles éclairages.

Parmi les sources littéraires, nous avons privilégié la poésie épique et les légendes héroïques plutôt que la littérature « chevaleresque » ou « courtoise ». En effet, cette dernière ne comporte que rarement des informations sur les croyances entourant le cheval. Dans le roman courtois allemand, d'inspiration française et arthurienne, les chevaux sont essentiellement des signes rhétoriques : ils constituent un prolongement du héros et des autres protagonistes, un reflet de leurs qualités et défauts ; le comportement des montures illustre les états d'âmes des cavaliers. C'est ce que Friedrich Ohly a montré pour les chevaux du *Parzival* de Wolfram d'Eschenbach (début du XIII^e siècle), en parlant à leur propos, d'un "langage de signes" et d'un usage purement "instrumental" par le poète¹. Jean-Marc Pastré a réexaminé

norvégien – que nous avons pu exploiter cette étude. Qu'elle trouve ici l'expression de notre amicale reconnaissance.

¹ F. Ohly, "Die Pferde im "Parzival" Wolframs von Eschenbach", in : F. Ohly, *Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung*. Stuttgart, 1995, pp. 323-364 (1^{re} publication en 1985), ici pp. 347 et 362.

la question sur un point particulier, en montrant comment les quatre montures du héros correspondaient à quatre étapes de son évolution spirituelle¹. Des constatations similaires peuvent être tirées de l'étude du *Lancelot en prose* allemand (XIII^e siècle) par Beate Ackermann-Arlt : dépourvu de pouvoirs magiques ou de facultés prophétiques, le cheval est un marqueur psychologique avec lequel les personnages n'entretiennent aucune complicité².

Certes, le cheval est parfois l'objet d'un discours symbolique considérable dans la littérature courtoise. Lorsque Hartmann d'Aue reprend, dans son propre *Erec* (vers 1190), l'allégorie du cheval merveilleux d'Enite, présente chez Chrétien de Troyes³, il amplifie la description (qui approche chez lui 500 vers), en introduisant deux éléments nouveaux de nature mythique – le cheval est volé à un nain, il est doté d'un pas silencieux – mais sans les développer, alors qu'il décrit longuement la robe imaginaire, le manteau et la selle de cette monture, avec force références aux récits de l'Antiquité classique⁴. Il se pourrait d'ailleurs que la description de ce cheval à la tête blanche d'un côté et noire de l'autre, avec une raie verte au milieu, ait été inspirée à Chrétien de Troyes, qui achève son poème vers 1170, par le *Roman d'Eneas* (vers 1160), dans lequel l'Amazone Camille monte pareillement un cheval à la robe extraordinaire⁵. De même ne devons-nous pas voir, dans l'épisode où Enite parvient à maîtriser les huit chevaux qu'Erec lui confie⁶, un vestige d'une conception celtique ou

¹ J.-M. Pastré, "Les montures de Parzival : quatre images de la carrière du héros de Wolfram von Eschenbach", in : *Le cheval dans le monde médiéval*, actes du colloque du CUERMA. Aix en Provence, 1992, pp. 387-399.

² Cf. B. Ackermann-Arlt, *Das Pferd und seine epische funktion im mittelhochdeutschen "Prosa Lancelot"*. Berlin, 1990, spécialt. pp. 169, 172 et 316.

³ Chrétien de Troyes. *Erec et Enide*. Ed. et trad. J. M. Fritz. Paris, 1992, vers 5308 à 5348.

⁴ Hartmann von Aue. *Erec*. Ed. et trad. par Thomas Cramer, Francfort-sur-le-Main, 1972, vers 7286 à 7766.

⁵ *Roman d'Eneas*, vv. 4049-4066, cités et commentés par Bernard Ribémont dans *Le cheval en France au Moyen Âge. Sa place dans le monde médiéval*, par B. Prévot et B. Ribémont, Orléans, 1994, p. 246. Comparant les deux descriptions du cheval d'Enide et du cheval de Camille, Ribémont parle à leur propos du plaisir de l'ornementation outrée (p. 247).

⁶ Chrétien, vv. 3074-3098 ; Hartmann vv. 3440-3477.

germanique d'une « Maîtresse des chevaux » (comme la *potnia hippon* grecque), mais plutôt l'influence d'éléments platoniciens et hagiographiques¹.

Le plus souvent, la poésie courtoise ne développe pas de telles images symboliques, mais fait du cheval avant tout un signe du rang social et un reflet des états d'âme du héros, comme l'indique encore le sous-titre d'un essai récent sur la littérature chevaleresque : "étude sur la prise de conscience de soi d'un chevalier"².

Compte tenu du fait que le cheval de la poésie courtoise est enserré dans des *topoi* internationaux largement stéréotypés, laissant certes parfois transparaître des thèmes mythiques celtiques, mais exceptionnellement seulement des croyances proprement germaniques, nous ne lui consacrerons pas de développement particulier, nous réservant d'explorer ultérieurement ce domaine³.

Etant donné le champ historique et géographique large de cette étude d'une part, l'hétérogénéité des sources sollicitées d'autre part, il est clair que l'image du cheval qui s'en dégagera ne pourra rendre compte de toutes les variantes qui ont existé dans le temps et dans l'espace considérés. Cette approche large se justifie cependant dans la mesure où, dans le travail par questions itératives qu'elle implique, elle permet seule d'aboutir à une vision synthétique utile pour l'appréciation des divers documents « bruts ».

¹ Cf. Peter William Hurst, "Enfite's dominion over the horses : notes on the coalescence of platonic and hagiographic elements in an episode from Hartmann's *Érec*", *Medium Aevum* 63 (1994), pp. 211-221.

² Dietmar Peschel-Rentsch, "Pferdemänner. Kleine Studie zum Selbstbewusstsein eines Ritters", in : *Pferdemänner. Sieben Essays über Sozialisation und ihre Wirkungen in mittelalterlicher Literatur*, Erlangen, 1998, pp. 12-47.

³ Sont encore plus pauvres en informations sur les croyances germaniques les récits d'origine orientale sur des « chevaux-machines » : même si Johannes Bolte et Georg Polivka ont retrouvé dans les documents posthumes des frères Grimm un récit sur un cheval de bois (*Das hölzerne Pferd*), probablement recueilli vers 1820 dans le pays de Bade (*Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, rééd. Hildesheim, 1963, t. 2, pp. 131-135), il s'agit de la version orale du récit oriental du *Cheval d'ébène* (X^e s., cf. *Les Mille et Une Nuits*. Trad. J. Ch. Mardrus (2 vol.), Paris, 1980, t. 1, pp. 911-936), repris par Girard d'Amiens dans son *Meliacin* (*Meliacin ou le Cheval de Fust*, éd. A. Saly, Aix-en-Provence, 1990) et par Adenet le Roi dans son *Cléomadès*, deux textes du XIII^e siècle finissant.

La masse, à certains égards considérable, des témoignages – et surtout de la littérature secondaire – sur notre sujet¹, suppose tout d'abord la constitution d'un corpus de référence, l'exposé le plus neutre possible d'une phénoménologie du cheval dans le paganisme des Germains ; c'est l'objet de la première partie de notre travail.

Cela fait, nous tenterons dans une deuxième partie d'analyser en détail le rite sacrificiel, et de donner par là même une interprétation cohérente des multiples figures du cheval dans le paganisme germanique.

Compte tenu de l'importance du regard de l'Église pour notre sujet, à la fois au plan des sources primaires à l'époque de l'évangélisation², et dans le processus de formation des croyances médiévales, il nous a paru indispensable de consacrer un développement particulier à cette problématique dans la troisième partie, consacrée au cheval des Germains face à l'Église.

Depuis Jacob Grimm, les historiens de la religion germanique font appel aux témoignages du folklore, le plus souvent impossibles à dater avec précision. Nous y aurons également recours à l'occasion dans le corps de notre enquête ; dans une quatrième et dernière partie, nous essaierons d'évaluer, globalement cette fois, le legs des croyances relatives au cheval dans les traditions allemandes.

Au cours de notre étude, nous verrons que l'image du cheval subit certes différentes métamorphoses, notamment dans le prisme de l'interprétation cléricale ou les hasards de la transmission orale, mais aussi qu'elle est polysémique dès l'origine. Notre enquête se termine

¹ Notre thèse s'appuie sur une documentation constituée de façon systématique jusqu'en 1999. Les ouvrages ou articles plus récents n'ont pas été pris en compte, sauf exceptions. En particulier, nous n'avions pas pu prendre en compte, à la date de la soutenance, les articles "Pferd" et ses dérivés ("Pferdegräber", etc.) du vol. 23 du *Reallexikon der germanischen Altertumskunde* de Hoops (2^e éd. Berlin, à partir de 1973, cité RGA), paru en 2003. Le texte remanié s'y réfère cependant occasionnellement.

² Cf. par exemple la *Chronique* de Thietmar de Mersebourg ou l'*Histoire des évêques de Hambourg* par Adam de Brême.

par une synthèse tentant d'ordonner et de hiérarchiser les lignes de force du cheval des mythes et croyances germaniques¹.

¹ Nous tenons à remercier le professeur Claude Lecouteux pour l'appui de sa direction de recherche, notre ami Tomislav Rajic pour son aide à la traduction des textes latins, ainsi que M. Jean-Louis Gouraud, éditeur et auteur de nombreux ouvrages sur les chevaux, avec lequel nous avons eu de fréquents échanges d'idées et de documents.

PREMIÈRE PARTIE

PHÉNOMÉNOLOGIE DU CHEVAL
DANS LE PAGANISME GERMANIQUE

Face à la masse des différents documents disponibles sur notre sujet, l'on est frappé par la portée extrêmement variable du cheval dans les croyances.

Significativement, aucun article encyclopédique spécialisé ne propose d'interprétation globale du rôle religieux de cet animal. Dans l'encyclopédie allemande de référence sur la religion dans l'histoire et le temps présent, Mircea Eliade centre son article "Pferd"¹ sur le sacrifice du cheval, dont il montre les dimensions variables, avant d'évoquer les relations de cet animal avec le domaine aquatique et chthonien, le voyage vers l'Au-delà et le transport chamanique, enfin les rites initiatiques.

Un quart de siècle plus tard, Wendy Doniger O'Flaherty, dans l'encyclopédie des religions menée sous la direction d'Eliade et publiée après sa mort, organise son article "Horses"² en présentant successivement des hypothèses d'interprétation des peintures rupestres du paléolithique, le sacrifice du cheval chez les Indo-Européens, différents mythes indo-européens, les mythes européens de juments démoniaques, et le cavalier au cheval blanc.

La polysémie du cheval est encore plus manifeste lorsque l'on quitte le domaine religieux *stricto sensu* pour celui des symboles. Dans leur dictionnaire, Jean Chevalier et Alain Gheerbrant présentent le cheval sous les rubriques suivantes³ : l'animal des ténèbres et des pouvoirs magiques ; l'homme métamorphosé en cheval : le possédé et l'initié ; les chevaux de la mort ; le sacrifice du cheval ; une divinité des eaux ; l'impétuosité du désir ; le coursier solaire ; le cheval de majesté ; la monture des dieux.

¹ *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, dir. Kurt Galling ; 3e éd., Tübingen, 1957-1965, s. v. "Pferd", vol. 5 (1961), col. 307-308.

² *The encyclopedia of religion* (16 vol.), dir. M. Eliade. New York, 1987, s. v. "Horses", vol. 6, pp. 463-468.

³ Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris, 1982, s. v. "Cheval", pp. 222-232.

Notre étude, centrée sur les croyances germaniques entendues au sens large, s'appuiera en tant que de besoin sur la comparaison avec celles d'autres peuples de la famille indo-européenne. Considérant le sacrifice du cheval comme une clé possible d'interprétation globale du rôle religieux du cheval chez les Germains – à la différence du cas slave –, nous présentons notre phénoménologie du cheval dans le paganisme germanique selon les entrées suivantes : le cheval et les forces vitales ; le cheval dans les croyances et les rites concernant la mort ; le cheval à la croisée des mondes.

CHAPITRE PREMIER

LE CHEVAL ET LES FORCES VITALES

Les caractéristiques physiques et psychiques du cheval (vigueur, rapidité, nervosité, impétuosité) ont dû fortement impressionner les hommes dans les temps préhistoriques. Il n'est pas étonnant dans ces conditions que le cheval ait progressivement incarné les forces vitales sous leurs différents aspects. Ce symbolisme a résisté à toutes les autres connotations : au symbolisme odinique de la mort guerrière, à la diabolisation par l'Église lors de la christianisation, etc.

Le cheval incarne la pulsion sexuelle, il est plus largement un vecteur de fécondité, il représente enfin une puissance apotropaïque.

A. LE CHEVAL ET LA PULSION SEXUELLE

Étymologies : cheval et mouvement en avant

L'étymologie des termes désignant le cheval en allemand renvoie majoritairement à des racines évoquant l'élan vital, le mouvement, la jeunesse, et donc indirectement la pulsion sexuelle.

Sur les 63 dénominations allemandes recensées par Jähns, 23 pourraient renvoyer à la notion de mouvement – notamment les noms les plus importants : *Pferd*, *Ross*, *Hess*, *Hengst*, *Watte*, *Renner*, *Klepper*, *Zelter*, *Roller*, *Hoppe*, etc. –, 10 à la jeunesse ou la petite taille (parfois comme périphrase de la jeunesse), dont notamment *P(f)age*, *Folen*, *Füllen*.

Pferd vient du médio-latin *paraveredus*, *parafridus*, etc., « cheval de poste pour lignes secondaires », qui donne la forme *parafrid*, etc. en vieux haut-allemand (vha), et *pfarifrit*, *palafrid*, *pfaerit*, *phert*, etc.

en moyen haut-allemand (mha)¹. Le terme contient la racine celtique *reda*, « voiture »². Pour Jähns, cette racine celtique aurait fusionné avec la racine latine *vehere*, « se mouvoir »³. Le terme allemand moderne pour désigner le cheval contient donc bien cette notion fondamentale de mouvement.

Gaul, pour lequel Kluge ne propose pas d'étymologie, pourrait être en rapport avec le terme de l'ancien allemand *giilan*, *geilen*, « se déplacer », mais l'absence en ancien allemand d'un nom de cheval de cette famille fait préférer à Jähns l'hypothèse d'un emprunt au latin *caballus*, comme pour le cheval en français (cf. "ga-vl", "ca-val")⁴.

Ross a des "origines obscures" selon Kluge⁵. Les formes anciennes sont *hors*, *hross* en norrois, *hros*, *hers*, *hors* en vieux-saxon (vx-sax), *hors* en anglo-saxon (ags), etc⁶. Jähns évoque différentes hypothèses dont l'une faisant dériver le terme d'une racine indo-européenne désignant le hennissement (cf. sanscrit *hresh* : « hennir »), mais sa préférence va à l'interprétation de Wackernagel qui fait désigner par *ross* "celui qui court, le coursier". Les termes du vieux saxon *hrôrjan*, *vha hruorjan*, *mha ruoren*, dont le sens général est "mettre en mouvement, se dépêcher", l'adjectif *horsk*, « rapide », en vieux-saxon et en *vha*, à comparer à l'allemand moderne *hurtig*, sont convoqués à l'appui de cette thèse⁷. Pokorny fait dériver, à titre d'hypothèse, le vieux haut-allemand *hros* soit des racines indo-européennes *kers-*, « marcher », et *krso-s*, voiture, soit de la racine indo-européenne (ie) (*s*)*ker-*, *skera-*, *skre-*, « sauter »⁸.

¹ Jacob et Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig, 1854-1984 (dorénavant cité DW), VII, s.v. "Pferd", pp. 1675 sqq.

² Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Révisé par E. Seebold. Berlin, 1995 (cité EWDS), s.v. "Pferd", p. 625.

³ Jähns, *op. cit.*, I, pp. 2-7.

⁴ Jähns I, pp. 9-11.

⁵ Kluge, EWDS, s.v. "Ross", p. 692.

⁶ Oskar Schade. *Altdeutsches Wörterbuch*, Halle 1872-1882. Réimpr. Hildesheim, 1969 (cité ADW), s.v. "hros".

⁷ Jähns I, pp. 7-9.

⁸ Julius Pokorny. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Munich, 1959 (cité IGEW), pp. 583 et 933-934.

Au total et malgré les incertitudes qui pèsent sur ces pistes¹, Ross pourrait donc bien renvoyer aussi à la notion de « mouvement en avant », une catégorie générique dans laquelle s'inscrit le désir.

En revanche, les termes plus récents *Renner*, *Klepper*, *Zelter*, *Roller*, *Hoppe*, ne contiennent pas l'idée d'élan en avant, mais évoquent les allures même du cheval, *Zelter* par exemple signifie « ambleur », parfois phonétiquement, comme *Klepper*, *Hoppe*².

Une deuxième série de considérations étymologiques renvoie quant à elle à des racines évoquant directement le désir, l'énergie sexuelle.

Le vocable gotique (got.) *hors*, qui désigne "le débauché, l'homme adultère"³, est identique au terme désignant le cheval en vieux-saxon (*hors*, à côté de *hros*, *hers*), en vieux-frison (*hors*, à côté de *hars*, *hers*) et en vieil-islandais (*hors*, à côté de *hross*). En ancien allemand, le terme *hōrs* désigne à nouveau "le débauché, l'homme adultère", le terme *huora*, *hōra*, *hoara* désignant la femme débauchée, d'où est venue – par le mha *huore* – le terme allemand moderne pour désigner la prostituée, *die Hure*, et c'est le terme *hros*, *ros* (cf. mha *ros*, *ors*, *orse*, *orsse*) qui désigne le cheval⁴.

On peut se demander, compte tenu des incertitudes qui pèsent sur l'origine du terme Ross (voir *supra*), si la proximité qui existait à la même époque dans les langues germaniques anciennes entre *hors* (got.) / *hōrs* (vha) = débauché, d'une part, et *hors* (vx-sax, etc.) / *hros* (vha) = cheval, d'autre part, est fortuite. Nous inclinons plutôt à penser le contraire, pour les raisons suivantes :

– Le cheval comme symbole du désir est un stéréotype des représentations indo-européennes qui se retrouve par exemple dans les hymnes du *Rig Veda*⁵ ou dans *l'Histoire des animaux* d'Aristote⁶. Dans sa

¹ Cf. aussi St. Zimmer, RGA, s. v. "Pferd", § 1, Sprachliches, p. 25.

² L'étymologie de *Hengst* est étudiée *infra*, chap. 3.

³ Pokorny (IGEW, p. 515) fait dériver le terme gothique *hors* de la racine indo-européenne *ka-* (aimer, désirer), *ka-ro-* (aimable, désirable), *ka-mo-* (désirer).

⁴ Schade, ADW.

⁵ Dans un hymne à Agni (RV I,65 : "Comme une abondance agréable (...) comme un flot salubre, comme un cheval qui se précipite [...] qui pourrait t'arrêter !"), le cheval est un "symbole de puissance créatrice, de jeunesse, prenant une valorisation sexuelle autant que spirituelle" : J. Chevalier et A. Gheerbrant, *op. cit.*, s.v. "Cheval", p. 229.

Geste des Danois, Saxo Grammaticus reprend le topos d'Aristote dans cette apostrophe d'Amlethus s'adressant à sa mère : « [...] Toi qui, à la manière des catins, as fauté sans vergogne dans le lit de la honte, accueillant à bras ouverts dans ton giron incestueux le meurtrier de ton mari [...] Ainsi s'accouplent les cavales aux vainqueurs de leurs mâles »¹.

– D'autres désignations allemandes du cheval renvoient à l'idée de débauche. Il s'agit de toute une série de termes désignant à la fois la jument et la prostituée (parfois simultanément, parfois avec l'une ou l'autre acception seulement, selon les régions) : *Kobbel*, *Gurre*, *Zöre*, *Strenze*, *Motsche*². *Kobbel* (mha *kobel*) pourrait venir, comme le terme slave *kobyła*, "jument", du latin *caballus*, mais également du latin *copulare*. *Gurre*, le féminin de *Gaul*, désigne dès le XII^e siècle la mauvaise rosse, avec une connotation sexuelle péjorative. *Zöre*, *Strenze*, *Motsche*, sont des désignations plus récentes avec la même double signification péjorative.

Au total, l'association équidé – énergie sexuelle est bien établie dans les noms mêmes du cheval.

Expressions et proverbes

Dans la langue et la littérature allemande – comme bien sûr dans la plupart des littératures – le cheval et le désir sont étroitement associés, avec ou sans connotation péjorative.

La langue allemande associe directement le cheval au sexe de l'homme : "Dans la langue populaire, le cheval est souvent une périphrase pour le pénis. Ainsi dit-on, à propos d'un homme au pantalon déboutonné : « Le cheval est visible dans l'écurie » (*Das Pferd ist durch die Stalltüre zu sehen*)" ³.

⁶ "Les chevaux sont les plus lascifs des mâles et des femelles après les humains" (H.A., VI, 22).

¹ Saxo Grammaticus. *Gesta Danorum* (Livres I à IX). Trad. J.-P. Troadec, Paris, 1995, ici L. III, 6, pp. 126-127.

² Jähns I, p. 22-24.

³ L. Röhrich, *Das grosse Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten*. Fribourg-en-Brisgau, 1991-1992, s.v. "Pferd", p. 1168.

Le terme *Hengst*, « étalon » en allemand moderne, ne désigne pas seulement un coureur de jupons effréné, mais aussi, dans certaines régions d'Allemagne, un amateur passionné en général¹.

Peut-être faut-il mentionner dans ce contexte le "*Steckenpferd*"² (que Luther appelait "*Rossstecken*") – le jouet d'enfant traditionnel consistant en un bâton terminé par une tête de cheval – non pas dans sa dimension culturelle et mythologique (le « cheval » du chamane, le balai des sorcières, etc.³), mais en tant que le terme désigne aussi en allemand une passion obsessionnelle, éventuellement monomaniaque, comme en français le "*dada*" ou en anglais le "*hobby*" (*-horse*).

La chevauchée, symbole de l'acte sexuel

Si la poésie sacrée et l'épopée grecques connaissent des accouplements de divinités ayant pris la forme de chevaux, comme on le verra, en revanche l'image érotique de l'amant chevauchant sa partenaire en est absente, alors qu'elle est cultivée dans la poésie profane latine⁴. Dans son *Art d'Aimer*, Ovide suggère aux femmes de chevaucher leur partenaire ou au contraire de lui offrir leur croupe, selon le cas :

"Que chacune se connaisse : usez-en de la manière qu'exigera votre corps ; la même position ne sied pas à toutes les femmes. Celle dont la figure est belle doit s'étaler sur le dos ; c'est leur dos que devront montrer celles qui sont contentes de leur dos. Toi aussi, dont Lucine a marqué le ventre de ses rides, fais tourner bride à ton cheval, comme fait le Parthe rapide. Milanion sur ses épaules portait les jambes d'Atalante ; si les tiennes sont agréables, c'est ainsi qu'il faut les montrer. Que la petite soit à cheval ; comme elle était de grande taille, jamais épouse thébaine⁵ ne prit Hector comme cheval. Qu'elle se mette

¹ C'est ainsi qu'en Silésie, on ne dit pas seulement *Mädelhengst*, mais *Kupferstichhengst*, etc. (Jähns I, p. 224).

² Cf. Röhrich, *op. cit.*, p. 1531 ; Jähns I, pp. 194-198 ("*Pferd und Kind*").

³ Voir plus loin, chap. 3.

⁴ André Sauvage, *Etude de thèmes animaliers dans la poésie latine. Le cheval – Les oiseaux*. Bruxelles, 1975, analyse pp. 94-97 le symbolisme érotique du cheval, qui s'exprime "essentiellement en dehors de l'épopée et de la tragédie, et même en-dehors de toute poésie noble" (p. 96).

⁵ Andromaque était de Thèbes, en Mysie.

à genoux sur le lit, la nuque un peu renversée, celle qu'on doit admirer pour la ligne de ses flancs."¹

Dans l'imaginaire allemand également, la chevauchée est un symbole de l'acte sexuel. Selon les cas, le folklore allemand assimile le cheval à l'amant (étalon) ou à la femme (jument).

Le Moyen Âge allemand finissant aimait particulièrement la comparaison entre la chevauchée et l'acte sexuel et développait à l'envi les anecdotes et farces sur ce thème².

La chevauchée peut encore évoquer une position ridicule de soumission, comme dans le *Lai d'Aristote* (un fabliau, dont on ne trouve aucune trace dans l'Antiquité, et qui fut transmis à l'Occident par l'intermédiaire des Arabes) :

"Le philosophe, constatant que son élève [Alexandre] ne l'écoutait plus que d'une oreille distraite, découvre que le jeune homme est follement épris d'une courtisane : il lui adresse de sévères remontrances et lui fait interdire par son père de la revoir. Celle-ci, dépitée, rumine sa vengeance. Elle se promène en robe transparente sous la fenêtre du barbon qui s'enflamme et lui fait une déclaration d'amour. Elle fait mine de consentir à devenir sa maîtresse à condition qu'il la laisse monter à califourchon sur son dos. Aristote, aveuglé par sa libido, se met docilement à quatre pattes, se laisse brider et lui sert de monture sans s'apercevoir que, du haut d'une terrasse, son disciple le regarde et se moque de lui"³.

C'est au XIII^e siècle que ce fabliau fut mis en vers français par le trouvère Henri d'Andely, puis traduit en allemand ; "c'est alors que la courtisane reçut le nom de Phyllis, emprunté au *Tristan* de Gottfried de Strasbourg". Hans Baldung Grien a représenté la scène dans un dessin de 1503 (où Phyllis est vêtue) et dans une gravure sur bois de 1513 (où Aristote et Phyllis sont nus)⁴.

¹ *L'Art d'aimer*, L. III, vers 771 à 782, citation d'après la traduction d'Emile Ripert : Ovide, *Les Amours, suivis de l'Art d'aimer*, Paris, 1941, p. 297.

² Jähns I, pp. 229-230 (Reiten als Bezeichnung der Begattung).

³ Louis Réau. *Iconographie de l'art chrétien*, T. 1^{er}. Paris, 1955, p. 171.

⁴ *Ibid.*

Dans les siècles suivants, les chansons de la cavalerie allemande associent les thèmes de la chevauchée et de l'amour, parfois dans des formes assez réussies¹.

Mais le cheval donne aussi corps à des visions plus mystérieuses ou inquiétantes de la sexualité. La chevauchée n'évoque pas alors le plaisir, mais un mystère effrayant, voire un viol. L'incube qui abuse des femmes dans leur sommeil les « chevauche ». Nous n'avons cependant pas trouvé de témoignages de rêves anciens dans lesquels l'incube prend la forme d'un cheval² ; les rêves contemporains sont plus explicites³.

En tout état de cause, le sens érotique à connotation démoniaque du terme chevaucher est bien présent en allemand ; dans son dictionnaire, Grimm donne notamment pour "chevaucher quelqu'un" le sens de "séduire / pervertir", à côté des sens "le brider, le châtier, le dompter, le tourmenter, le mordre, etc."⁴

Avec la christianisation, le démoniaque a tendance à se confondre avec le diabolique : le cheval est associé aux désirs secrets et coupables. Ainsi dans cette légende où une sorcière (*Walrîderske*) qui tourmentait un cheval la nuit fut empêchée de ressortir de l'écurie par la ruse du palefrenier qui avait bouché le trou de la serrure. Le

¹ Cf. la chanson publiée en 1612 dans le "*Venusblümlein*" d'Ambrosius Metzger (d'après Jähns II, p. 178) :

*"Spazieren vollt' ich reiten / Der Liebsten vor die Thür,
Sie blickt mich nur von weitem / Und sprach mit groszen Freuden :
"Seht dort meines Herzens Zier, / Wie trabt er her zu mir !"
Trab Rösslein trab, / Trab für und für !
Den Zaum, den liesz ich schieszen / Und sprengte hin zu ihr,
Und thät sie freundlich grüezen / Und sprach mit Worten süezen :
"Mein Schatz, mein höchste Zier, / Was macht Ihr vor der Thür ?"
Trab Rösslein trab, / Trab für und für !*

² Le terme latin *incubo* ne désigne pas nécessairement un génie masculin assaillant les femmes, mais peut aussi nommer une créature de sexe féminin, proche de la sorcière, et dans ce cas revêtir une forme équine, cf. *infra*, IV^e Partie, chap. 1^{er}.

³ Dans *Symbole der Wandlung*, *op. cit.*, p. 356, Jung mentionne les cauchemars fréquents d'une femme dans lesquels un cheval sauvage sautait par-dessus elle et lui donnait une ruade dans le corps (dans sa vie réelle, son mari lui imposait des relations sexuelles brutales).

⁴ DW, s.v. "reiten", § d) "*jemanden reiten*" : "*ihn zügeln, züchtigen, bändigen, verführen, quälen, beißen, und ä.*".

lendemain matin l'on découvrit la plus jolie fille du village assise nue sur l'animal épuisé¹. Dans le même ordre d'idées, une superstition voulait que dans une famille où sept jeunes filles étaient nées, la plus belle devienne un démon de la nuit (*Nachtmahr*)². Ce type de récit renvoie certainement à la diabolisation par l'Église du désir féminin. Dans l'*Historia Eliensis* (II, 56), une chronique anglaise du XII^e siècle, "la femme du roi Edgar est accusée de sorcellerie, elle prendrait, par magie, la forme d'un cheval, un évêque l'a vue courant et sautant çà et là avec des chevaux et s'exhibant à eux dans des postures éhontées"³.

Si dans les versions tardives de la légende de la Chasse sauvage, qui ont perdu le sens originel du mythe, le Chasseur sauvage – généralement cavalier, parfois hippomorphe, comme nous le verrons au chapitre suivant – poursuit par prédilection ceux qui marchent sur des routes mauvaises (les "femmes des bois", les sorcières, etc.), le mythe connaît aussi un chasseur qui traque des "vierges blanches", un chasseur monté sur un étalon noir qui poursuit des fillettes habillées de blanc⁴. Le mythe, rabaissé au niveau de la légende, connaît ici sa dernière mutation : il devient une parabole de la peur féminine de la perte de la virginité. Il pourrait s'agir dans le mythe de la traque de la Vierge-Mère en vue d'une hiérogamie⁵.

¹ Jähns I, pp. 413-414.

² Freytag, *op. cit.*, p. 65.

³ Citation tirée de Boyer, *La Grande Déesse du Nord, essai*. Paris, 1995, p. 113. Cf. aussi les confessions évoquées par Jähns I, pp. 411-412 : "Manigfaltige, den dunklen Erregungen des Gangliensystems entsprungene Empfindungen wurden von der erhitzten Einbildungskraft für Wirklichkeit genommen, und so kam es vor, dasz erbare Matronen ihren Beichtvätern vertrauten : "sie fülten, dasz sie unwillkürlich nachts über Feld und Aue ritten ; ja wenn sie mit dem Ross über ein Wasser setzten, so wone irgend Jemand ihnen mit dem vollen Lustgefühle des Aktes bei".

⁴ Freytag, pp. 40, 41.

⁵ "Derrière le mythe de la virginité [à propos du « mythe de la vierge inviolable persécutée par un chasseur / violeur », on devine la figure de la grande déesse Ana (ou Dana), unique divinité du panthéon celtique [...] écrit Philippe Walter dans *Le mythe de la chasse sauvage dans l'Europe médiévale*, Paris, 1997, dans le chapitre de synthèse de ce recueil d'études (p. 145).

L'étalon et l'amant

Dans certaines représentations allemandes encore vivantes à la fin du XIX^e siècle, lorsqu'une femme rêve d'un cheval, cela signifie qu'un amant va se présenter¹.

Cependant, à la différence de la mythologie grecque² ou indienne³, la mythologie germanique ne connaît pas de dieu prenant la forme d'un étalon pour séduire une autre déesse ou une mortelle. En revanche elle connaît un exemple de (demi-)dieu qui se transforme en jument pour être fécondé(e) par un étalon : l'histoire de Loki engrossé par l'étalon Svadilfæri.

La jument et l'ignominie de la sexualité passive

Il faut considérer comme un trait particulier du paganisme scandinave de l'époque des Vikings le mépris de la jument, la connotation péjorative attachée à la sexualité passive qu'elle incarne.

C'est le récit des origines de Sleipnir, la monture d'Odin, qui fournit l'archétype de ce symbolisme négatif de la jument : pour retarder le chantier d'une forteresse, le tortueux demi-dieu Loki, fils d'un géant, se transforme – pour garantir le succès des dieux dans un pari dont l'enjeu est leur propre survie – en une jument en rut pour attirer l'étalon Svadilfæri du maître ouvrier (un géant). De leurs

¹ Negelein, *Pferd im Altertum*, op. cit. supra, p. 16.

² Dans les mythes grecs, on peut notamment citer, outre les divinités du vent – Borée, Zéphir – qui fécondent des cavales, les nombreuses conquêtes de Poseidon *hippos* : Alope, la Gorgone Méduse, Déméter ; cf. Pausanias VIII, 25,5 sqq. : "Lorsque Demeter errait, à la recherche de sa fille, Poseidon l'aurait poursuivie, dans le dessein de s'unir à elle. Et elle se serait métamorphosée en jument et se serait mêlée aux juments d'Onkios ; Poseidon cependant remarqua qu'il avait été trompé, et s'unit à Demeter en prenant également la forme d'un cheval [...] Demeter aurait donné à Poseidon une fille, dont le nom ne doit pas être dévoilé aux non-initiés, et le cheval Areion".

³ Dans les récits védiques, les Aśvin sont conçus par deux divinités ayant pris la forme d'un cheval : "Quand Vivasvant s'aperçut (...) que Saranyū était partie, il alla [la] rejoindre, après avoir pris comme elle la forme chevaline" *Rig Veda* VII, 72, 2 / *commentaire de Śāyana*, cité d'après J. Gricourt dans "Epona, Rhiannon, Macha" I, II et III, *Ogam*, VI (1954), pp. 25-40, 75-86 et 165-188, ici pp. 165 et suiv.

chevauchées naît le poulain Sleipnir. Voici comment Snorri relate l'épisode dans son *Edda* :

"Quand le maître ouvrier s'en alla pour chercher des pierres avec son cheval Svadilfæri, voici que, d'une forêt, une jument accourut vers le cheval en poussant des hennissements de rut. Quand l'étalon sentit à quelle sorte de cheval il avait affaire, il devint furieux, déchira la longe et courut vers la jument. Mais celle-ci s'enfuit en direction de la forêt, et le maître ouvrier courut derrière son cheval pour le reprendre. Mais les chevaux galopèrent toute la nuit, aussi le travail prit-il du retard cette nuit-là. [Le maître ouvrier se mit en colère et entra dans une « fureur de géant ». Le dieu Thor l'abattit avec son marteau] Quant à Loki, sa rencontre avec Svadilfæri avait été telle que, quelque temps après, il mit bas un poulain, qui était gris et avait huit jambes : c'était le meilleur des chevaux chez les dieux et chez les hommes."¹

Ce récit pourrait avoir été inventé par Snorri² ; mais il révèle certainement un trait profond de la mentalité des Germains du Nord, à l'époque des Vikings en tout cas, car les témoignages de ce mépris de la jument comme symbole de lâcheté et de passivité sexuelle sont nombreux³. L'*Edda* de Snorri nous en fournit un autre exemple : l'épisode de Mokkurkálfi, l'homme d'argile construit par les géants et muni d'un cœur de jument : tandis que le géant Hrungnir – qui avait un "cœur de pierre dure" – affrontait vaillamment Thor, l'homme d'argile au cœur de jument "était tout effrayé. On dit qu'il se mit à pisser quand il aperçut Thor"⁴. Il mourut sans gloire sous les coups de Thialfi, le serviteur du dieu.

¹ Snorri Sturluson. *Edda*. Trad. F. X. Dillmann. Paris, 1991 ; ici : *Gylfaginning*, chap. 42, p. 75.

² Pour J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2e éd. (2 vol.), Berlin, 1956-1957 (cité AGRG), § 501, Snorri pourrait avoir voulu exploiter un passage de la *Lokasenna* (strophe 23) dans lequel Odin dit à Loki "Toi, huit hivers / Tu restas dessous terre / Vache laitière et femme / Et tu y as enfanté. / M'est avis que c'était couillonnade." (traduction Boyer, *L'Edda poétique*, Paris, 1992, p. 479) ; la strophe 33 contient des allusions similaires.

³ La jument porteuse d'un savoir sacré existe cependant aussi chez les Vikings, voir par ex. la jument Skálm dans le *Landnámabók*, *infra*, Chapitre 3, l'hippomancie.

⁴ *Edda* de Snorri, *Skáldskaparmál*, chap. 3, trad. Dillmann, p. 113.

Dans les Sagas également, la jument est fréquemment dévalorisée au rang de symbole de l'homosexualité passive : dans la *Saga des Völsungar*, un échange d'insultes rituelles entre Sinfjötli et le roi Granmarr contient clairement cette assimilation, par allusion à la conception ignominieuse de Sleipnir ; Sinfjötli dit à Granmarr : "Te rappelles-tu quand tu fus la jument du cheval Grani et que je t'ai chevauché à toute vitesse à Bravöllr ?"¹.

Mais l'assimilation « jument = homosexuel passif » semble avoir été un stéréotype ne nécessitant aucune explicitation ; le terme « jument » devient injurieux en soi. Ainsi dans la *Saga des Gens du Svarfadardalr*, où Thorsteinn dit (...) : "je déclare que tu te comportes comme cet animal à quatre pattes et que nous appelons jument". Moldi dit : "Alors, je te provoque en duel trois nuits après Jól"².

"Les Germains ne pardonnaient pas les insultes d'homosexualité ; la suprême injure *ragr* s'adresse à l'homosexuel qui joue un rôle passif [...]", écrit R. Boyer³. On peut cependant se demander si cette situation était générale ; des témoignages existent en effet pour d'autres Germains, sur des hommes habillés en femmes (travestissement ou simple parure féminine des prêtres des jumeaux divins *Alci* chez les Naharvales du premier siècle de notre ère⁴), sur des vierges guerrières (au moins dans la littérature, voyez les valkyries), sur des pratiques pédérastiques dans les confréries de guerriers (dans la tribu des Taifales au IV^e siècle de notre ère selon Ammien Marcellin⁵) ; enfin, le fait que Wodan/Odin soit le dieu de toutes les transgressions laisse à penser qu'il abolit toutes les frontières sexuelles dans la pratique magique du *sejdr* (voir *infra*).

¹ *Völsungasaga*. Trad. Régis Boyer dans : *La saga de Sigurd ou la parole donnée*, Paris, 1989, p. 208.

² *Sagas islandaises*, trad. R. Boyer, Paris, 1987, p. 1127.

³ *Edda poétique*, introduction, p. 25.

⁴ Cf. Tacite, *La Germanie*, chap. 43.

⁵ « Cette nation des Taifales est, à ce que nous avons appris, dévoyée et plongée à ce point dans les scandales d'une vie obscène que, chez eux, les jeunes gens sont accouplés à des mâles par le pacte d'un commerce sacrilège, pour épuiser leurs vertes années en se prêtant à l'usage impudique de leurs aînés. Plus tard, ceux qui, arrivés à l'âge adulte, ont tout seuls soutenu la charge d'un sanglier ou tué un ours féroce, sont délivrés de la fange de cette souillure » Ammien Marcellin, *Rerum Gestarum* XXXI, 9, 5 (cité dans la traduction de G. Sabbah, Paris, CUF, 1999, pp. 129-130).

Etant donné la haute estime dans laquelle les Germains tenaient le cheval, l'origine de cette valeur péjorative attachée à la jument est peut-être bien à rechercher du côté de l'idéologie guerrière qui a particulièrement marqué certains peuples indo-européens au début de leur histoire¹. Dans une conception du monde où seule compte la valeur guerrière, où la société toute entière est organisée en un patriarcat guerrier (c'est le cas chez les Germains² comme chez les Achéens³ ou les Doriens), la sexualité n'est pas un moyen du plaisir, elle est une affirmation de puissance. Il s'ensuit que la femme doit être chaste (pour ne pas amollir le guerrier).

L'art de l'amour (au sens d'un *kama-sutra*), la mystique de l'amour (au sens de l'amour courtois) sont absents d'une conception guerrière des relations entre les sexes. Dans un rapport sexuel fondé sur des rapports de force, il ne saurait y avoir qu'un vainqueur et un vaincu, c'est ce qui ressort de cet échange d'injures entre la géante Hrimgerdr et le héros Atli :

(Hrimgerdr chanta :)

"Tu hennirais, Atli, si tu n'étais châtré,
Quand Hrimgerdr lève la queue ;
Je crois, Atli, que tu as le cœur aux fesses
Bien que tu aies voix d'étalon."

¹ Pour W. D. O'Flaherty la conception indo-européenne de la femme est anti-érotique : "The image of the erotic woman on the white horse is not necessarily negative [...] but her very eroticism is a negative value in the ancient indo-european conceptual system, in which women should be not erotic but chaste" : art. "Horses", *The encyclopedia of religion, op. cit.*, vol. VI, p. 466.

² Cf. César à propos des mœurs des Germains "Toute leur vie se passe à chasser et à faire la guerre ; dès leur enfance, ils s'entraînent à une existence fatigante et dure. Plus on a gardé longtemps sa virginité, plus on est estimé par son entourage : ils pensent qu'on devient ainsi plus fort, plus nerveux." (*La Guerre des Gaules*, VI, 21, éd. et trad. L.A. Constans, Paris, CUF, 1972). Tacite confirme la chasteté des mœurs des Germains au début de notre ère (*Germanie*, Chap. XVIII et XIX).

³ Cf. L'image négative d'Aphrodite dans l'*Illiade*, poème où la tension entre l'éthique guerrière des Achéens et un éthique plus sensuelle est manifeste : "[...] la fille de Zeus, Aphrodite, vient prendre Arès et cherche à l'emmener [du champ de bataille (...)] mais Héré dit à Athéné] « Gare, fille de Zeus qui tient l'égide, infatigable ! Voici encore la mouche à chien qui veut emmener Arès, ce fléau des hommes, hors du combat cruel à travers la mêlée. Cours à sa poursuite ! »" (XXI, 415-422, trad. P. Mazon. Paris, CUF, 1961).

(Atli chanta :)

"Étalon je te semblerais si tu pouvais l'éprouver
Et que je descende à terre ;
Tu serais toute mutilée si je m'y résolvais
Et je t'abaisserais la queue, Hrimgerdr !"

(Hrimgerdr chanta :)

"Atli, viens à terre si tu te fies à ta force,
Et rencontrons-nous dans la baie de Varin !
Je te redresserai, homme, les côtes
Si tu me tombes dans les pattes."¹

Sans doute des injures rituelles ne rendent-elles pas compte de pensées et d'émotions plus complexes, certainement présentes aussi chez les Germains. Nous ne pouvons que les deviner en l'absence de témoignages. Ce qui ressort en revanche clairement de ces injures rituelles, c'est que l'étalement représente le héros, la jument représente soit l'homosexuel passif (humilié), soit la géante dominée (violée). En définitive, le symbolisme sexuel de ces textes se résume presque dans la puissance de domination que représente le phallus du cheval.

D'autres peuples indo-européens n'ont pas poussé la logique guerrière aussi loin. Il s'ensuit que la jument a dans leurs mythes un statut fort différent.

Les Grecs vénéraient Déméter hippia dans une grotte près de Phigalie² ; la Méduse, fécondée par Poseidon³, était représentée avec une tête de cheval⁴ : ces images associent la jument à une déesse-Mère, une déesse-Terre, à la fois créatrice et destructrice, incarnée par Déméter, la Méduse, etc.

Les Celtes paraissent également avoir connu une incarnation de la Grande Déesse dans une cavale. La figure originelle de divinités

¹ *Helgakvida Hjörvardssonar* (chant de Helgi, fils de Hjörvardr), trad. Boyer in *Edda poétique*, pp. 281 et suiv., strophes 20 à 22.

² Pausanias, VIII, 42 sqq.

³ Selon la *Théogonie* d'Hésiode, vv. 278-9.

⁴ Ludolf Malten, "Das Pferd im Totenglauben", *Jahrbuch des Kaiserlich deutschen Archäologischen Instituts*, XXIX (1914), pp. 179-255 ; ici p. 183.

comme Épona, Rhiannon et Macha était hippomorphe. Selon J. Gricourt, "la déesse-jument est du type de ces Mères, héritières de la Grande Déesse préhistorique, auxquelles les rois s'accouplent à dates fixes [...] pour assurer à chaque fois à leur peuple une nouvelle année de prospérité"¹.

Lorsque le mythe de la déesse-jument s'affaiblit chez les Celtes, lui survivent des légendes de fées mélusiniennes secrètement hippomorphes. Ces créatures surnaturelles apportent la prospérité à leur mari jusqu'à la transgression de l'interdit, qui révèle leur nature de jument².

Chez les Germains en revanche, une telle figure de déesse hippomorphe fait défaut : de façon symptomatique, la jument est quasiment absente de l'essai de R. Boyer sur la figure de la Grande Déesse chez les Germains du Nord ; et lorsque l'image équine intervient dans son symbolisme, c'est comme étalon : "*Freyja*, qui est souvent appelée *Vanadis*, dise des Vanes, est encore dite *Jodis*, dise-étalon (sur *jor*, l'étalon) non point dise-jument, remarquons-le bien [...]"³. L'apparition de Holda sous des traits hippomorphes dans certains folklores ne peut tenir lieu de vestige d'une croyance générale et ancienne : la figure de Holda, divinité conductrice de cohortes d'esprits, mais aussi Déesse-Mère, aurait en effet été conçue comme plus ou moins hippomorphe au Tyrol, où certaines traditions la faisaient apparaître pendant les « douze nuits » avec une tête de jument posée sur un beau corps de femme⁴.

¹ Dans son étude sur "Epona, Rhiannon, Macha" citée supra. Cf. aussi H. Hubert. "Le mythe d'Epona", in : *Mélanges Vendryes*, Paris, 1925, pp. 187-198.

² Cf. Laurence Harf-Lancner, "Une mélusine galloise : la dame du lac de Brecknock", in : *Mélanges Jeanne Lods*, T. I, Paris, 1978, pp. 323-338 (pour aboutir à ces conclusions, l'auteur reconstitue une légende rapportée par Gautier Map dans le *De Nugis Curialium* en comparant son texte à des récits similaires du folklore celtique).

³ Boyer, *La Grande Déesse du Nord*, p. 114. Si l'on part des figures féminines de la mythographie scandinave tardive pour approcher la Déesse-Mère archaïque, il faut observer que ce sont d'autres animaux qui lui sont associés : "si Freyja [...] est associée à des chats, à la rigueur à un faucon dont elle possède la « forme », si Skadi renvoie aux loups odiniques, Frigg ne nous est guère donnée vivant en collusion avec des bêtes, quelles qu'elles soient" (*ibid.*, p. 165).

⁴ Jähns I, p. 381.

La jument n'était pas seulement l'incarnation de divinités dans les mythes grecs, elle était aussi un animal de prix, au même titre que l'étalon¹. Si la cavale désigne aussi en grec une femme débauchée² (de même que le cheval est aussi parfois associé à une sexualité fautive dans les mythes grecs³), il reste que l'image de la jument est éminemment positive chez les Grecs. La valeur intrinsèque accordée au plaisir à un stade ultérieur de leur civilisation explique les légendes entourant l'hippomane. Dans son *Histoire des animaux*, Aristote donne deux origines possibles pour cette substance, aujourd'hui bien identifiée⁴ : soit le liquide qui coule de l'organe génital de la jument en rut (VI, 18), soit l'excroissance que le poulain a sur le front à sa naissance et que sa mère mange : "Si on l'enlève avant que la jument ne l'arrache et que celle-ci la sente, elle est mise hors d'elle et devient furieuse à sentir cette odeur. Et c'est pour cela que les magiciennes recherchent l'hippomane et la ramassent" (VI, 22). Bien entendu le philosophe précise que "les récits qui circulent à son sujet [sur ses vertus

¹ L'*Illiade* ne distingue pour ainsi dire pas entre l'étalon et la jument : ses héros, Achéens ou Troyens, sont appelés "dompteurs de cavales". Achille sacrifie quatre cavales sur le bûcher de Patrocle (XXIII, 171), il offre comme prix de la course de chars qu'il organise en son hommage : pour le premier, une belle captive et un trépied ; pour le deuxième, une jument pleine d'un mulet ; pour le troisième, un beau bassin ; enfin dans la course elle-même, les juments sont aussi vaillantes que les étalons.

² M. A. Bailly, *Abrégé du dictionnaire grec-français*, Paris, 7e éd., s. d., art. "hippos", p. 438.

³ Dans le cas des Centaures : "Etre monstrueux mi-homme, mi-cheval, le Centaure renvoie à une faute originelle. Afin de séduire Phylire, le titan Cronos se change en Cheval. A la suite de cet acte contre nature, la jeune femme engendre un être dont le buste humain se prolonge en un corps de cheval : le centaure Chiron. Le cheval apparaît comme le travestissement emprunté par le désir pour se satisfaire et comme un châtement destiné à rappeler la faute primitive" écrit Franck Evrard dans *Le Cheval. Mythes et textes*. Paris, 1993.

⁴ L'hippomane est défini par le professeur F. Lagneau, de l'Ecole nationale vétérinaire d'Alfort, comme "une formation organique existant à l'état unique dans le liquide allantoidien. Elle est éliminée avec les enveloppes et les liquides fœtaux et ne reste jamais fixée sur le poulain", d'après Hubert Devys, *Le symbolisme du cheval dans la civilisation romaine*. Thèse de 3^e cycle, Université de Paris IV - Sorbonne, 1981, pp. 217-218.

aphrodisiaques] sont plutôt des fables imaginées par des femmes et des magiciens" (VII, 24)¹.

Une magie amoureuse à partir d'éléments organiques d'une jument paraît inimaginable chez les anciens Germains. L'usage de l'hippomane à des fins aphrodisiaques n'apparaît en Allemagne qu'à partir du Moyen Âge, comme pratique empruntée à l'Orient, et a été considéré avec suspicion dès le XVI^e siècle par divers auteurs, comme l'hippiatre Fugger², qui par ailleurs recommandait de recourir à des fins médicales à diverses autres substances organiques du cheval³.

En conclusion, le lien étymologique potentiel entre le terme *Ross* et la racine indo-européenne *ka-* (désirer) n'est pas contradictoire quant au sens avec les étymologies faisant dériver *Ross* des racines indo-européennes désignant le mouvement et la volonté de se porter en avant. Les liens symboliques entre le cheval et la pulsion sexuelle sont manifestes dans la langue et la littérature, et il ne s'agit pas là d'une spécificité germanique⁴.

Dans la religion des anciens Germains et dans leur conception du monde cependant, la dimension proprement érotique du cheval paraît réduite, en l'absence d'une éthique du plaisir. Le cheval est avant tout un symbole phallique de puissance. Lorsque l'Église diabolisera le cheval comme incarnation de la luxure, cette connotation s'appuiera chez les Germains sur une thématique connue.

Le lien du cheval avec l'eau (voir *infra*) intervient fort peu dans le symbolisme sexuel du cheval germanique. La séduction érotique de la nixe ne semble pas emprunter les traits de la jument dans le folklore allemand. Tout au plus des nixes séductrices chevauchent-elles occasionnellement des chevaux blancs⁵.

¹ Aristote, *Histoire des animaux*, éd. et trad. P. Louis, Paris, CUF, 1964-1969. Dans l'*Enéide*, la prêtresse qui prépare le bûcher des objets témoins de l'amour de Didon pour Enée "prend aussi l'aphrodisiaque arraché du front d'un poulain nouveau-né, et soustrait aux dents de sa mère." (Trad. A. Bellessort. Paris, 1965, Livre IV, p. 147).

² Jähns I, pp. 374-375.

³ Voir notre IV^e Partie, chap. 1^{er}.

⁴ Cf. notre article "Mythes et rites", in : *Eros & Hippos*, éd. par J.-L. Gouraud, Paris, 2001, pp. 71-95.

⁵ "Bei Werna ligt ein Erdfall nebst einem Teiche, die "Kelle" genannt, woselbst oftmals Nixe auf weissen Rossen erscheinen, welche sogar Menschen entführen oder ins Wasser schleppen" : Jähns I, p. 278.

B. LE CHEVAL ET LA FÉCONDITÉ

Le cheval est un vecteur de fécondité en tant qu'il apparaît parfois comme une personification d'éléments atmosphériques, comme nous le verrons¹ : le cheval solaire, le cheval des éclairs, du vent, de la pluie, etc. sont, notamment, des démons de la fécondité. Mais à côté de ce symbolisme direct des forces naturelles, le cheval est associé à la fécondité et à la prospérité des activités humaines dans une multitude de rites et de croyances.

Cultes phalliques

L'association du cheval et du phallus remonte à la préhistoire. L'analyse structuraliste de l'art pariétal du paléolithique européen avait conduit André Leroi-Gourhan à conclure à l'existence d'un symbolisme sexuel binaire associant un pôle masculin (les chevaux) et un pôle féminin (les bisons), le système étant redoublé par des signes géométriques : signes longs (= pénis) et signes pleins (=vulves)². Si ce système binaire peut être contesté – il n'explique pas en particulier pourquoi le bison est représenté avec ses attributs mâles –, l'accent mis sur le symbolisme viril du cheval paraît cependant certain. Significativement, le thème de l'accouplement n'est jamais représenté dans le bestiaire pariétal du paléolithique, sauf peut-être dans une gravure rupestre de la Chaire à Calvin (département de la Charente), qui pourrait représenter un étalon saillant une jument³.

Pour ce qui est du domaine germanique proprement dit, un "culte phallique" est attesté chez les Germains depuis l'âge du bronze. Le cheval n'est cependant qu'un élément parmi d'autres de ce culte⁴.

¹ Voir II^e Partie, Chap. 1^{er}, Le cheval et les puissances élémentales.

² Cf. J. Clottes et D. Lewis-Williams, *Les chamanes de la préhistoire. Transe et magie dans les grottes ornées*. Paris, 1996, chap. 3 : "Cent ans de recherche et de significations : Des cavernes à l'art structuré", pp. 72 et suiv.

³ J. Clottes, *op. cit.*, p. 52 et figure 50. Une interprétation contestée par A. Leroi-Gourhan et alii dans la *Préhistoire de l'art occidental*, Paris, 1995, p. 499.

⁴ Des dessins rupestres suédois de l'âge du bronze, de portée certainement culturelle, ne représentent pas seulement des unions sexuelles, mais de nombreux personnages ithyphalliques. Une idole ithyphallique en bois de la même époque a été découverte au Jutland (Danemark). Le thème du mariage sacré du dieu céleste de la fécondité

Une gravure rupestre de l'âge du bronze (Tegneby, Tanum, province du Bohuslän en Suède) représente entre autres un personnage aux grandes mains dont le phallus en érection semble se terminer en forme de tête de cheval¹. Si l'on admet l'existence d'une croyance à des dieux à cette époque, on peut interpréter ces gravures comme des images cultuelles et ce personnage comme une divinité. Si l'animal figuré est bien un cheval, cette représentation serait la plus ancienne pour le domaine germanique associant le cheval à un culte phallique. Mais elle ne nous renseigne guère sur le rôle du cheval dans un tel culte. Kossinna interprète l'ensemble des figures du cheval de ces gravures rupestres de la façon suivante : un (dieu-)cheval incarne à la fois le dieu du vent et, sous un autre aspect, le dieu de l'aurore (de la fécondité). La figure de ce démon hippomorphe préfigurerait dans le premier cas Wodan, dans le second cas Freyr².

Une autre association du cheval avec le symbolisme phallique pourrait être vue dans le fait que certaines pierres historiées de Gotland datant de l'âge du fer (appartenant au type C de la classification de Lindqvist, de 700 à 1100 après J.-C.) ont une forme phallique et comportent dans leur grande majorité un cheval dans leur décoration supérieure³. Les stèles de ce type ont en fait à la fois une forme

avec la Terre-mère est présent dans la religion germanique ; c'est vraisemblablement le cas dans une procession en char de la déesse Nerthus ("*id est Terram matrem*", Tacite, *Germania*, chap. 39). La vénération d'un « Axe du Monde » était partagée par l'ensemble des Germains (cf. par. ex. *L'Irminsul* des Saxons). Parmi les nombreuses interprétations possibles de la colonne sacrée, celle d'un symbole phallique n'est pas à exclure ; ces éléments d'après J. de Vries, *AGRG*, § 78, 83, 320, 466, 587. Rappelons aussi que le dieu Freyr était représenté dans le temple d'Uppsala par une statue ithyphallique selon le témoignage d'Adam de Brême : "*Fricco [Freyr], le troisième, offre aux hommes la paix et le plaisir, c'est pourquoi ils munissent son idole d'un membre viril énorme*" – *Gesta hammaburgensis ecclesiae pontificum* IV, 26 (*Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters*, XI). Berlin, 1961.

¹ G. Kossinna, *Die deutsche Vorgeschichte*, 7^e éd., Leipzig, 1936, ill. 215, p. 105.

² G. Kossinna, *ibid*, pp. 104-106. Bien que très hypothétique, cette lecture ne manque pas de cohérence : Wodan et Freyr sont les deux divinités principales auxquelles les Germains ont sacrifié le cheval aux époques historiques. Or au-delà de sa signification d'offrande, l'animal sacrifié représente aussi la divinité elle-même dans le sacrifice, comme on le verra (II^e Partie).

³ Erik Nylen (& Jan Peder Lamm). *Stones, Ships and Symbols. The picture stones of Gotland from the Viking age and before*. Stockholm, 1988, pp. 12, 171 sqq. Sur la classification de Lindqvist, cf. *infra*, chap. 2.

phallique et une forme en « trou de serrure », ce qui en fait un symbole sexuel à la fois masculin et féminin¹.

Le Völsapátttr

A presque trois millénaires de distance de la gravure de Tegneby, un vestige d'un ancien culte phallique faisant intervenir le cheval est attesté par les strophes du *Dit de Völsi* (*Völsapátttr*). Des éléments d'un poème cultuel² ont en effet été transmis dans un recueil tardif, le *Flateyrbók*, un manuscrit islandais de la fin du XIV^e siècle. Ils sont insérés dans un récit aux allures de fabliau, dans le cadre de l'histoire de la conversion de la Norvège (cycle du roi Olaf le Saint).

Malgré la présentation partielle de l'auteur – il présente notamment *Völsi*³, le sexe du cheval, comme l'idole objet du rite alors qu'il est une offrande à la divinité *Mörnir* –, des éléments de pratiques païennes anciennes peuvent être reconstitués à partir de l'analyse philologique et historique du document. Les six strophes centrales se présentent comme suit :

(La maîtresse de maison dit :)

"Puissant est Völsi et bien présenté,
De lin enveloppé, et d'oignon renforcé.
Que Mörnir accepte cette offrande,
Allons, maître, prends toi-même Völsi !"

(Le maître de maison dit :)

"Ce soir précisément, si j'en puis juger,
Il n'eût pas fallu faire cette offrande !
Que Mörnir accepte pourtant cette offrande !
Allons, fils, prends Völsi !"

¹ Cf. B. Arrhenius, "Tür der Toten", *Frühmittelalterliche Studien* 4 (1970), pp. 384-394.

² Traductions dans Boyer, *L'Edda poétique*, Paris, 1992, pp. 89 et s. et dans Genzmer, *Edda* (coll. Thule). Düsseldorf – Cologne, 1963, pp. 185 sqq.

³ Sur les *Völsungar*, les descendants du cheval ithyphallique, voir *infra*, chapitre 3, l'hypothèse du totémisme.

(Le fils du fermier dit :)

"Qu'on porte le fouilleur aux fiancées,
Elles veulent mouiller le branlant ce soir !
Que Mörnir accepte cette offrande !
Et que la fille de la maison attire à soi Völsi !"

(La fille du fermier dit :)

"A Gefjon je jure et à tous les dieux
Que c'est contre mon gré que je touche la rouge queue serpentine !
Que Mörnir accepte cette offrande !
A présent que l'esclave, en confiance, palpe Völsi !"

(L'esclave dit :)

"Pour une journée d'esclave une miche de pain
Me serait bien meilleure que Völsi !
Que Mörnir accepte cette offrande !
Que la serve à présent presse avec confiance Völsi !"

(La serve dit :)

Certes point ne serai injuste envers celui-ci,
Si tous deux couchions et festoyions ensemble.
Que Mörnir accepte cette offrande !
(...)¹

Comme le montre l'étude de Heusler², on peut supposer l'existence d'un rite, pratiqué initialement lors du sacrifice d'automne, dans lequel le phallus d'un cheval (initialement celui de l'animal sacrifié) était passé de mains en mains, chacun récitant en le transmettant une formule sacrée, jusqu'à ce que l'objet eût fait le tour des participants et fût brûlé sur un autel (ou conservé pour une autre cérémonie). Le

¹ Strophes 4 à 9 dans la traduction de R. Boyer. Nous avons gardé, comme F. Genzmer dans sa traduction allemande, le terme original de *Mörnir* (traduction proposée par R. Boyer : "*Seigneur des flots*").

² Andreas Heusler, "Die Geschichte vom Völsi. Eine altnordische Bekehrungsanekdote", *ZfVh* 13 (1903), pp. 24-39.

rite se serait conservé – dans des formes plus ou moins atténuées, avec une signification religieuse obscure, voire perdue – dans des fermes isolées de la Norvège jusqu'au XIII^e ou XIV^e siècle.

Parmi les arguments en faveur de l'authenticité du rite et de son ancienneté, Heusler observe notamment que la formule d'invocation "Que Mörnir accepte cette offrande !" (*Piggi Mörnir, þetta blæti*), présente des ressemblances étroites avec des formules d'invocation du *Rig Veda*, par ex. RV III, 28, 1 : "Accepte, Agni, notre offrande ! (...)"¹. Même si l'être invoqué n'était pas le *Völsi* lui-même, mais *Mörnir*, qui ne doit pas lui être nécessairement assimilé, il est difficile d'imaginer que cet être mystérieux² était autre chose qu'une divinité ou un démon phallique de l'abondance.

Que *Mörnir* soit en définitive assimilé ou non à une préfiguration ou une hypostase de Freyr, principal dieu de la fertilité, le rite du *Völsi* doit certainement être interprété comme un rite de régénération de la nature. Heusler cite d'autres témoignages médiévaux de pratiques magiques et religieuses comparables avec des parties sexuelles d'autres animaux, ou bien avec des objets de forme phallique : elles renvoient presque toujours à des rites agraires.

Il est donc possible de conclure qu'"Un rite de fécondité est ici clairement attesté, dans lequel le phallus du cheval doit procurer la fertilité au champ de la famille, pas seulement une fois, mais pour toujours : la puissance fécondante animale réveille celle de la nature végétale, et ceci par l'intermédiaire de la mère de famille ; l'on pense ici au rôle important joué par la femme dans les sociétés primitives pour l'obtention de la fertilité de la terre"³.

¹ Cette interprétation traditionnelle est contestée pour des raisons philologiques par Klaus Düwel, pour lequel tant le suffixe *-nir* de *Mörnir* que la dérivation en *-i* de *bloeti* sont des formes récentes et ne peuvent donc être porteuses d'un héritage ancien. Cf. "Germanische Opfer und Opferriten im Spiegel altgermanischer Kultworte." *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, philologisch-historische Klasse dritte Folge, Nr. 74 (1970), pp. 219-239, ici p. 221.

² *Mörnir* est "indéchiffrable" selon Heusler (pp. 35-37) et Düwel (p. 221), son interprétation comme "phallus" n'est qu'une hypothèse (J. de Vries, *AGRG*, § 473).

³ HWD, s.v. "Vegetation".

Vestiges archéologiques

Une découverte archéologique faite à Faardal (Norvège) constitue un témoignage particulièrement important sur le rôle du cheval comme démon de la fécondité.

Ce site contenait notamment deux objets cultuels de l'âge du bronze ; d'une part, une statuette de femme aux formes opulentes, nue à l'exception d'une courte jupe plissée et d'un collier ; d'autre part une figure de cheval à corps de serpent (ill. 1). Les caractéristiques de ces objets (terminés en « fiches ») rendent vraisemblables l'interprétation de Gjessing selon laquelle les deux pièces constituaient un ensemble, étant destinées à être fixées sur un châssis unique perdu, peut-être en bois. Gjessing suppose que la figure féminine incarne une déesse de la fécondité, une déesse Terre (elle en porte le collier caractéristique) dont la main levée tenait le cheval par des fils figurant des rênes¹. Gjessing interprète ici le cheval comme attribut d'une divinité de la fécondité, mais il est permis de penser aussi à la représentation d'une prêtresse d'un culte du cheval comme démon de la fécondité. Il s'agit en tout cas d'un des rares témoignages sur l'association du cheval à des cultes de fertilité dont la haute antiquité peut être datée précisément.

Le cheval comme démon de la fécondité dans les rites agraires

Si divers autres animaux interviennent également dans les rites agraires germaniques, le cheval y occupe une place de premier plan. Les pratiques et traditions suivantes peuvent être relevées, en suivant le déroulement de l'année. Commençons par le début de l'hiver, la période du solstice d'hiver (*Jól*) et de l'Avent, celle de Noël et des Douze Nuits, cette période séparant Noël de l'Épiphanie qui, dans le paganisme, était un temps fort des cultes de la fécondité inséparables du culte des morts.

Dans les pays d'Europe Centrale, parmi les mascarades animales qui marquaient l'entrée dans la période hivernale, le « jeu du cheval »²

¹ Gjessing, "Hesten [...]", *loc. cit.*, pp. 12-13.

² G. Dumézil, *Le problème des Centaures*, Paris, 1929, chap. 1^{er}. Sur la dimension initiatique du « jeu du cheval », voir *infra*, chap. 3.

tenait une large place : ce jeu déborde l'aire germanique ; il est notamment largement attesté dans le folklore des pays slaves.

Dans les nombreux témoignages cités, le jeu – qui consiste schématiquement pour une bande de garçons à se déguiser en cheval pour passer d'une maison à une autre pour présenter une saynète, mendier ou exiger des présents, bénir les fermes, prédire l'avenir, etc. – renvoie presque toujours à des rites de fertilité. Ces « chevaux » ont donc pour fonction principale de conjurer la prospérité. Dans ce contexte "les chevaux, comme la plupart des masques animaux, en veulent tout spécialement aux femmes, et particulièrement aux jeunes filles"¹ (sous la forme de diverses taquineries). C'est sous le nom de "cavalier au cheval blanc" (*Schimmelreiter*) que cette pratique est connue en Allemagne ; elle y connut de nombreuses variantes et dégénérescences². Le cheval blanc était entouré de nombreux personnages ou masques associés, comme le forgeron, le "fiancé avoine" (*der Haferbräutigam*), le "valet Ruprecht" (*Knecht Ruprecht*), etc., dont les farces avaient parfois des rapports très éloignés avec les fonctions originelles du cheval blanc comme démon de la végétation.

Dans cette période de « carnaval de Noël », la maîtresse de maison confectionnait des gâteaux en forme d'animaux, notamment des gâteaux hippomorphiques appelés "chevaux de *Jul*" (*Julhäst*) en Suède³.

La "chevauchée de la Saint-Étienne" (*Stephansritt*), grande course à cheval des garçons du village le jour de la fête du saint (26 décembre) avait les caractéristiques d'un rite agraire⁴ : la course au galop à travers prés et champs, afin d'atteindre en premier une source située au Nord, devait d'abord servir à protéger les chevaux eux-mêmes

¹ G. Dumézil, *ibid.*, pp. 26-27.

² Jähns I, pp. 298-299 ; Freytag, pp. 60, 63.

³ R. Hindringer, *Weiheross und Rossweihe*, Munich, 1932, pl. 3, ill. 3.

⁴ Selon Olaus Magnus, la course initialement de nature religieuse était devenue Suède un mode de sélection des meilleurs chevaux au profit du monarque : "[Les Suédois] devaient offrir au prince royal ou à ses émissaires leurs chevaux les plus rapides avec lesquels, au moyen de coursiers rapides, ils seraient en mesure de surveiller les rébellions, quel que soit l'endroit d'où elles menacent le royaume, ou les frontières, et les mater [... A présent, ces spectacles ont lieu] le 26 décembre [...]" O. Magnus, *Historia de Gentibus Septentrionalibus*, I, 24.

contre l'ensorcellement et les maladies¹, mais aussi, par extension, à attirer la bénédiction des esprits sur les terres du village.²

Voyons maintenant les fêtes de la fin de l'hiver (printemps) et du début de l'été. Diverses chevauchées "de la Saint-Georges" (*Georgiritt*) ou "de mai" (*Mairitt*) conjurent ou célèbrent l'arrivée de l'été.

Selon James George Frazer, la fête de saint Georges (23 avril) prolonge divers rites des anciennes Parilies romaines (21 avril). Après avoir rappelé que la fête romaine des *Parilia*, très importante, puisque considérée comme l'« anniversaire de Rome », le roi Numa étant né ce jour-là, était une fête de printemps, dont les dévotions étaient adressés à la divinité pastorale Palès, il note que les fêtes de la Saint-Georges comportent beaucoup de rites agraires : à Glewitz (l'actuelle Gliwice) en Silésie, les fermiers déposent une offrande au saint pour le compte de leur cheval, lui font faire le tour de l'église et du cimetière avant d'assister à la messe. A Ertringern, dans le sud de la Bavière, après une cérémonie de bénédiction des chevaux, la procession des cavaliers faisait le tour des terrains communaux avant de se disloquer³. Si dans le premier cas, le rite de la bénédiction de la végétation par le cheval est totalement inversé (le cheval reçoit la bénédiction du saint cavalier), il subsiste dans le deuxième cas une trace de son rôle de démon de la végétation, la circumambulation équestre représentant une sacralisation des terroirs.⁴

En Russie, le culte du saint intègre également de nombreux rites archaïques de printemps, dans des chansons populaires où il n'est pas nécessairement un cavalier, mais toujours un protecteur du bétail et un maître de la végétation.⁵

¹ Freytag, p. 61.

² Nous décrivons en détail cette pratique plus bas, chap. 3, au titre des rites initiatiques.

³ J. G. Frazer, *Le Rameau d'Or*. Trad. fr., nv. éd. (4 vol.) Paris, 1981-1984. Ici vol. I, "Le roi magicien dans la société primitive", chapitre XIX "Saint Georges et les Parilies", pp. 442-456, spécialt. pp. 449-450.

⁴ Cf. *infra*, III^e Partie, chap. 2 : Les processions équestres religieuses en Allemagne.

⁵ Comme dans cette chanson biélorusse citée par Frazer, *ibid.*, p. 447 : "Saint Youri, le divin messager, / Est allé vers Dieu, / Là, ayant pris les clefs dorées / Il a délivré la bonne terre grasse / Puis il répandit la rosée bienfaisante / Sur la Russie blanche et le monde entier".

Dans certains rites toutefois, il s'agit moins de célébrer l'arrivée de l'été déjà présent que de conjurer son retour. c'est le cas du traditionnel tournoi équestre entre l'Été et l'Hiver. Olaus Magnus nous en donne la description suivante, pour les Suédois du sud :

"Le premier jour de mai, lorsque le soleil passe par la constellation du Taureau, les édiles municipaux désignent deux escadrons, ou cohortes, de cavaliers, constitués de solides jeunes gens faisant mine de se préparer pour une rude bataille. L'un des groupes est commandé par un chef désigné par tirage au sort ; il porte le nom et le costume de l'Hiver et, revêtu de diverses fourrures et armé d'un tisonnier, lançant des boules de neige et des morceaux de glace pour prolonger le froid, il caracole comme s'il avait remporté une victoire. [...] Le meneur de l'autre groupe de cavaliers, représentant l'Été, est surnommé le Comte des Fleurs. Il est revêtu de la verte ramure des arbres, ainsi que de feuilles et de fleurs, trouvées avec difficulté ; il porte de légers habits estivaux. Comme le Duc Hiver, il entre dans la ville en venant de la campagne, chacun cependant par un lieu différent et selon un ordre particulier. Se combattant avec leurs lances, ils présentent un combat en forme de tournoi pour démontrer que l'été vainc l'hiver. [...] Si, après leur joute, une amère bise hivernale continue de souffler le froid, la personne qui incarne l'Hiver prend de la braise mêlée à de la cendre [...] et la jette sur les spectateurs. [...] Si l'homme qui incarne l'Été est privé de ses embellissements floraux en raison du climat, il porte des feuilles de bouleau ou des ramilles de tilleul rendues artificiellement vertes dans des lieux chauffés. [...] En définitive, l'assistance] attribue la victoire à l'Été à la satisfaction générale. L'Été parachève sa victoire en offrant un splendide banquet à ses compagnons [...]"¹

En fait, il semble bien qu'en mentionnant la date du 1^{er} mai, Olaus Magnus ait confondu deux cérémonies distinctes dans les pays scandinaves, celle du mois de mai et celle du combat de l'été contre l'hiver : c'est ainsi qu'en 1519 et 1520, à Aalbork (Danemark), la bataille symbolique eut lieu le jour après le mercredi des cendres (soit

¹ Olaus Magnus, *Historia de Gentibus Septentrionalibus*, XV, 8 et 9.

respectivement le 10 mars et le 23 février), donc nettement avant le 1^{er} mai, où le "Seigneur Mai" était célébré dans une fête distincte¹.

À côté de ces combats à cheval, il existait, dans certaines régions comme le Brandebourg, une course matinale vers les prés, dans laquelle le cheval arrivé le premier était appelé "celui qui apporte la rosée" (*thau schlepper*) – donc la prospérité². Ce terme rappelle l'image poétique des coursiers célestes porteurs de rosée de la poésie eddique. Dans le *Chant de Helgi, fils de Hjörvarðr*, les valkyries apparaissent, par le biais de leurs montures, comme porteuses de fécondité³ :

"Triple neuvaine de vierges, une pourtant commandait,
Vierge blanche sous le heaume ;
Quand les chevaux dressaient la tête, la rosée, de leurs crinières,
tombait dans les vallées profondes,
Grêle dans les hautes forêts ;
De là vient aux hommes prospérité (...)"⁴

La même image se retrouve dans l'*Edda* en prose de Snorri⁵.

Un écho de pratiques primitives d'une union sexuelle rituelle dans les champs au moment du printemps, pour conjurer la fécondité de la terre, pourrait être vu dans le droit qu'avaient en Alsace les "cavaliers de la Pentecôte" (*Pfingstflitter*) de choisir une jeune fille du village pour la porter en triomphe sur la croupe de leur cheval⁶.

Selon Anthony Dent⁷, la légende de l'affront fait à la pudeur de Lady Godiva (par ailleurs personnage historique du XI^e siècle, épouse

¹ D'après le commentaire de John Granlund, dans Olaus Magnus. *Historia de Gentibus Septentrionalibus*. Romae 1555. Trad. (angl.) P. Fisher et H. Higgins (3 vol.). Londres, 1996-1998, ici p. 764.

² Grimm, D.M., p. 656.

³ Nous reviendrons au chapitre suivant sur l'ambivalence fonctionnelle des valkyries.

⁴ *Helgakvida Hjörvardssonar*, strophe 28. Trad. Boyer, *Edda poétique*, op. cit., pp. 281 et suiv.

⁵ Dans la *Gylfaginning*, chap. 10, le cheval cosmique Hrimfaxi ("crinière de givre") recouvre chaque matin la terre de rosée avec l'écume qui dégoutte de son mors, texte cité *infra*, II^e Partie, chap. 2.

⁶ Bertrand Hell, "Eléments du bestiaire populaire alsacien", *Revue des sciences sociales de la France de l'Est*, n°12/12bis (1983), pp. 199-210, ici p. 209.

⁷ *The horse through fifty centuries of civilization*. London, 1974, pp. 119-120.

du comte Eofric de Chester) représenterait la réinterprétation par l'Église d'un rite païen de procession d'une femme nue à cheval représentant une déesse de la fécondité (Freyja ?, Epona ?) ou les forces du printemps combattant le "géant du givre". Il ne fournit cependant pas d'indices pour l'existence de processions particulières de ce type.

Le rôle du crâne de cheval comme incarnation du démon de la fertilité apparaît dans différentes pratiques, soit que l'on offre un tel crâne au "roi de mai" (*Maikönig*)¹, soit que l'on jette un crâne de cheval dans le feu de la Saint-Jean² (ce qui pourrait renvoyer à l'idée de cycle mort/renaissance).

La course à cheval est parfois associée à des jeux autour d'un crâne de cheval, comme dans ces courses équestres attestées dans le Brandebourg, dans lesquelles les cavaliers devaient toucher avec un bâton un crâne de cheval fixé à un sapin³ ; ces pratiques du XIX^e siècle rappellent des courses de chevaux autour d'une peau d'un animal non identifié, avec des manifestations d'énergie débordante – chevaux éperonnés jusqu'au sang, lancer de javelots sur la peau, etc. – rapportées au IX^e siècle pour les Lombards du VII^e siècle par la *Vita Barbari*⁴.

Que nous disent les rites marquant la fin de l'été et les fêtes des récoltes ? On peut considérer là encore que les traditions populaires ont conservé fidèlement certaines formes anciennes de rites de fertilité païens. C'est le cas très certainement de la tradition de consacrer à *Waut*, *Wode* ou *Wodan* la dernière gerbe des moissons.

Ainsi dans cette invocation entonnée à la fin de la récolte de seigle dans le Mecklembourg, recueillie par le prédicateur Nicolaus Gryse au XVI^e siècle :

¹ Jähns I, p. 308. Une pratique peut-être à mettre en relation avec une tradition yakoute citée par Grimm : "Die jakutische braut überreicht ihrem bräutigam bei der hochzeit einen gekochten pferdekopf, welcher von pferdewürsten umgeben ist." (Grimm, D.W., s.v. "Pferdekopf", T. VII, col. 1686).

² Grimm, D.M., pp. 514, 551.

³ Jähns I, p. 305.

⁴ J. de Vries, AGRG, § 324.

Wode, viens chercher maintenant du
fourrage pour ton cheval
Maintenant des chardons et des épines,
Pour [nous donner] l'année prochaine
le meilleur seigle !

"Wode, hale dynem rosse nu voder,
nu distel unde dorn,
thom andren jhar beter korn !" ¹

N. Gryse précise que les moissonneurs forment un cercle autour de la dernière gerbe et retirent leurs chapeaux pour cette « prière ». De la traditionnelle dernière gerbe laissée pour le cheval de Wodan, on en vint à représenter le démon hippomorphe de la fertilité par son sabot puis son fer à cheval : à la fin de la récolte de l'avoine, on gardait ainsi à Rodenberg (Allemagne du Nord) une gerbe au milieu de laquelle on plantait un bâton auquel on fixait un personnage en paille à l'aide d'un fer à cheval. On l'appelait *Waut* ou *Waul*².

Le cheval est resté, jusqu'au XIX^e siècle, une incarnation de ce que J. G. Frazer appelle l'« Esprit du Blé » : "Près de Stuttgart, quand le blé se courbe sous le vent, on dit : « voilà le cheval qui court ». A Bohlingen, près de Radolfzell, en Bade, on appelle la dernière gerbe d'avoine l'Étalon de l'Avoine. [...] Dans le voisinage de Lille, l'idée de l'esprit du blé comme cheval s'est conservée très nettement. [...] La première gerbe, que l'on nomme la « Croix du Cheval », est placée sur une croix de buis dans la grange, et le plus jeune cheval de la ferme doit marcher dessus. Les moissonneurs dansent autour des dernières tiges de blé, en criant : « Voyez les restes du Cheval ». On donne à manger au plus jeune cheval de la commune la gerbe faite de ces tiges. [Cet animal] représente évidemment, comme le dit Mannhardt, l'esprit du blé de l'année suivante, poulain du blé, qui absorbe l'esprit du vieux cheval du blé, en mangeant le dernier blé coupé ; car comme

¹ D'après le passage du *Spiegel des Antichristlichen Pawestdoms vnd Lutterischen Christendoms* de N. Gryse publié à Rostock par S. Müllman, cité dans Karl Meisen, *Die Sagen vom Wütenden Heer und Wilden Jäger*. Münster en Westphalie, 1935, ici p. 121. Cf. aussi sur cette invocation Grimm, D.M., p. 128 sqq ; Wolfgang Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie*, 1908, réimpr. Stuttgart, 1985, p. 290 sqq. ; J. de Vries, AGRG, § 326.

² J. de Vries, AGRG, § 326.

d'habitude, le vieil esprit du blé trouve son refuge dans la dernière gerbe"¹.

La portée cultuelle des combats de chevaux

Dans l'Islande médiévale, les combats de chevaux ne semblent présenter aucun caractère spécifiquement religieux. De tels combats² sont fréquemment mentionnés ou décrits dans les sagas islandaises³. Ils constituent un divertissement grossier, comme le montre cette description tirée de la *Saga de Njall le Brûlé* :

"[...] Les gens allèrent donc au combat de chevaux et il y vint grande foule. [...] Puis on amena les chevaux. Gunnarr se prépara à exciter le sien, et Skarphedinn l'avança. Gunnarr était en tunique rouge et portait une large ceinture d'argent. Il avait un bâton à la main. Puis les chevaux se précipitèrent l'un sur l'autre et combattirent longtemps sans qu'il fût nécessaire d'intervenir : c'était passionnant.

Alors Thorgeirr et Kolr se concertèrent pour pousser leur cheval quand les bêtes s'affronteraient, et voir si cela ferait tomber Gunnarr. Voilà les chevaux qui se précipitent l'un sur l'autre, et Thorgeirr et Kolr qui sautent en croupe. Gunnarr soutint son cheval sous le choc, et en moins de temps qu'il n'en faut pour le dire, Thorgeirr et Kolr tombèrent tous les deux à la renverse, et le cheval s'abattit sur eux. Ils se relevèrent d'un bond et se ruèrent sur Gunnarr. Celui-ci esquiva, empoigna Kolr et le précipita sur le sol, si bien qu'il perdit connaissance. Thorgeirr Starkadarson frappa le cheval de Gunnarr et lui extirpa l'œil. Gunnarr assena un coup de bâton à Thorgeirr, qui tomba assommé. Gunnarr alla à son cheval et dit à Kolskeggr : « Abats ce cheval, il ne faut pas qu'il vive mutilé. » Kolskeggr abattit le cheval. Alors Thorgeirr se remit sur pied, prit ses

¹ J. G. Frazer, *Le Rameau d'Or.*, op. cit., ici vol. III, "Esprits des blés et des bois", chapitre VIII, spécialt. pp. 192-193 "L'Esprit du Blé comme Cheval ou Jument". Les exemples de Frazer et son analyse reposent principalement sur les *Mythologische Forschungen* de Wilhelm Mannhardt (titre donné à ses œuvres posthumes par l'éditeur H. Patzig, Strasbourg, 1884) ; cf. pp. 63 et 167.

² En islandais, *hesta víg* (*víg* = combat), se déroulant au *hesta þing* (*þing* = réunion, ici en vue du combat de chevaux), cf. H. Beck, RGA vol. 23, s. v. "Pferdekämpfe", p. 96.

³ *Saga de Snorri le Godi*, chap. 18 ; *Saga de Glúmr le Meurtrier*, chap. 13 ; *Saga de Njall le Brûlé*, chap. 58 et 59 ; cf. *Sagas islandaises*, trad. R. Boyer, op. cit.

armes et voulut attaquer Gunnarr, mais on l'en empêcha et il y eut grande presse. Skarphedinn dit : « Cette foule me fatigue. Il serait bien plus vaillant de se battre avec des armes. » [...]»¹

On pourrait voir dans la demande de Gunnarr que l'on tue son cheval éborgné l'indice d'un ancien caractère sacré du cheval de combat (*víghestr*). R. Boyer observe que ces combats de chevaux de l'époque des sagas étaient "peut-être une survivance inconsciente de vieilles pratiques cultuelles"² [qui] "pourraient bien remonter [...] à une époque où ce genre de distractions était peut-être étroitement associé au culte de Freyr"³.

Si les documents islandais ne contiennent quasiment plus de traces d'une dimension cultuelle, des témoignages norvégiens sont plus éloquents. Les combats de chevaux étaient en effet pratiqués dans toute la Scandinavie, comme la toponymie notamment l'atteste (avec des noms de lieux comme *Hästskeide*, *Skedevi*), du haut Moyen Âge (ill. 2, stèle de Häggeby) jusqu'au début du XIX^e siècle dans certaines régions⁴.

"La forme norvégienne des combats de chevaux a gardé des traces claires de leurs rapports originels avec les fêtes cultuelles. Ces *skei*, comme on les appelait, avaient lieu chaque année dans le Saetersdal un samedi du mois d'août, dans le Telemark le jour de la Saint-Barthélémy, et ils étaient manifestement à l'origine un élément d'une ancienne fête religieuse locale. Les étalons étaient amenés deux par deux, rendus furieux par la présence d'une jument [avant d'être mis face à face pour le combat]. Après les combats, des chevauchées sauvages avaient lieu sur les animaux montés à cru. Et la voix du peuple savait : « *Si les chevaux mordent bien, cela veut dire une bonne récolte* »."

¹ *Saga de Njall le Brûlé*, chap. 59, trad. Boyer in *Sagas islandaises*, pp. 1296-1297.

² *Sagas islandaises*, p. 1925 (note 9 de la p. 1294).

³ *La vie religieuse en Islande (1116-1264)*. Paris, 1979, pp. 382-383.

⁴ Eric Oxenstierna, *Les Vikings, histoire et civilisation*. Paris, 1962, p. 194.

Ce témoignage ethnologique mentionné par Wilhelm Grönbech¹ inscrit clairement les combats de chevaux dans les rites germaniques de fertilité².

C. LE CHEVAL COMME PUISSANCE APOTROPAÏQUE

A côté de ce rôle de démon de la végétation dans les rites saisonniers, le cheval incarne de façon permanente une puissance protectrice de l'ensemble du bétail et des cultures, et au-delà des activités humaines. La fonction apotropaïque du cheval est un trait commun à diverses cultures indo-européennes. Dans la mythologie védique, les Ásvin (dieux cavaliers initialement conçus comme des chevaux divins) incarnent la troisième fonction au sens de la tripartition dégagée par Georges Dumézil³ :

"Qu'arrive à nous votre char, ô Ásvin,
qui vole comme l'aigle, prend pitié et secourt !
Plus rapide que la pensée de l'homme est ce char au triple siège.
Fougueux comme le vent, ô Taureaux.

Sur votre char à triple siège, triple tour
et triple roue, roulant à l'aise, venez par ici,
engraissez nos vaches, excitez nos coursiers,
croissez, ô Ásvin, notre force en hommes de cœur !"⁴

De même, les Dioscures de la mythologie grecque ont-ils des traits de divinités protectrices : au combat, certes – les Spartiates concevaient les Tyndarides comme participant à leurs batailles –, mais plus généralement dans les situations de détresse. Ils sont invoqués comme guérisseurs, semblent concourir à la fécondité dans le mariage comme

¹ W. Grönbech, *Kultur und Religion der Germanen* (2 vol.), Darmstadt, 1991, ici vol. 2, pp. 189-190.

² Sur les combats de chevaux, cf. aussi II^e Partie, chap. 1^{er}, le cheval et le soleil.

³ Pour mémoire : première fonction = souveraineté, religion et magie ; deuxième fonction = guerre ; troisième fonction = fécondité, richesse.

⁴ Hymne aux deux Ásvin, *Rig Veda* 1,118, trad. L. Renou, cité dans *Le Veda*, textes réunis par Jean Varenne, Paris, 1967, p. 102.

les Asvin – un bas-relief en marbre de Sparte représente une accouchée assistée par deux jeunes gens ; à Rome, l'invocation de Castor était réservée aux femmes¹ –, et secourent les navigateurs en péril².

Le grand ensemble de « l'héroïsation équestre », c'est-à-dire la représentation de héros plus ou moins divinisés comme cavaliers, depuis l'antiquité grecque jusqu'aux représentations celtiques³, en passant par le cavalier thrace⁴ et les cavaliers danubiens⁵, pourrait d'ailleurs être interprété comme l'anthropomorphisation partielle de démons protecteurs équins par le biais de mânes cavaliers.

Seraient encore à mentionner dans ce contexte, les pratiques des *Călușari* roumains, danseurs réunis en confrérie initiatique au moment de la Pentecôte. L'un d'entre eux porte une tête de cheval en bois sculpté, tous imitent le mouvement du cheval par des bonds acrobatiques ; leurs cérémonies complexes comportent clairement une dimension apotropaïque. Le nom de leur danse, *căluș*, dérive du terme roumain désignant le cheval (*cal*, du latin *caballus*)⁶.

¹ Art. "Dioskuren" dans le *Reallexikon für Antike und Christentum* de Th. Klauser, ici T. III, col. 1131.

² Attestations nombreuses, notamment dans les *Hymnes homériques* et chez Euripide, cf. Art. "Dioskuren", col 1163, dans W. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, 1884-1937.

³ F. Benoit, *L'héroïsation équestre*, *op.cit.*

⁴ La figure de ce « Héros » cavalier, dont le nom, emprunté au grec, était compris comme un nom propre, semble avoir incarné à la fois d'antiques divinités thraces et divers dieux grecs. Sa fonction apotropaïque était prédominante, en tout cas à l'époque romaine, où il apparaît, entre autres choses, comme divinité dispensatrice de fécondité, protectrice des activités agricoles et des troupeaux, ou encore comme dieu guérisseur apparenté à Esculape. cf. Gawril I. Kazarow, *Die Denkmäler des Thrakischen Reitergottes in Bulgarien*. Budapest, 1938, ici vol. I, pp. 12 et 13, et les articles "Heros (thrakischer Reiter)" et "Thrakische Religion" de cet auteur dans l'encyclopédie de Pauly et Wissowa.

⁵ Cf. Franz Cumont, "Les « Cavaliers danubiens »", *Revue archéologique*, 1938, II, pp. 67-70.

⁶ Cf. R. Vuia, "The Roumanian Hobby-horse : the Călușari", *Journal of the English Folk Dance and Song Society* 11 (1935), pp. 97-111, et M. Eliade, "Notes on the Călușari", *The Journal of the ancient near eastern society of Columbia University* 5 (1973), pp. 115-122.

La vertu apotropaïque de la tête de cheval

Pour en revenir au domaine germanique, la tête ou le crâne de cheval sert à protéger la porcherie en Hollande¹, elle sert d'épouvantail magique contre les animaux nuisibles, comme l'expose Fugger dans son ouvrage d'hippologie de 1584, au chapitre "Des remèdes pris des chevaux" (*Von den Artzeneyen, so von den Rossen genommen*) : "Lorsque l'on plante la tête d'une jument (entendez les os de la tête) sur un pieu ou une perche dans un jardin, tout ce qui y pousse en prospère davantage, et cela chasse en particulier les chenilles et les rats"². Cette croyance était partagée avec le monde méditerranéen. En effet, dans le dernier des livres que Pline l'Ancien consacre aux végétaux et à leur culture, il indique quelques remèdes contre leurs maladies ; on y trouve une prescription qui paraît avoir directement inspiré Fugger : "[On rapporte] qu'on détruit entièrement les chenilles en mettant au bout d'un pieu dans les jardins un crâne de jument, mais non de cheval."³

Remarquons que les Romains avaient en la matière une préférence pour l'âne, sans doute d'après un usage étrusque, alors que cet animal est quasiment absent de l'espace germanique. Dans son poème sur l'agriculture, Columelle, contemporain de Pline l'Ancien, ne se réfère

¹ Grimm, D.M., p. 551.

² "Wann man den Kopff von einer Stuten (verstehe das Gebayn vom Kopff) in ainem Garten an einem Pfal oder Stangen auffstöcke, so geraht alles dasjenige desto baser, was im selben Garten wächst, insonderheit aber vertreibt es die Rauppen oder Ratzen" : Marx Fugger, *Von der Gestütere. Das ist ein gründliche Beschreibung wie und wa man ein Gestüt von guten edlen Kriegssrossen auffrichten, underhalten, und wie man die jungen von einem Jarzu dem andern erzicher soll...* Francfort-sur-le-Main, S. Feyrabend, 1584 ; rééd. Hildesheim, Olms, 1999, t° 24 v°.

³ "In totum uero necari urucas, si palo inponantur in hortis ossa capitis ex equino genere, feminae dumtaxat." : Pline l'Ancien, *H. N.*, Livre XIX, 58 (§ 180), éd. et trad. J. André, Paris, C.U.F., 1964, p. 92.

qu'à l'âne¹, et le traité postérieur de Palladius (IV^e ou V^e siècle) envisage les deux équidés, en marquant sa préférence pour l'âne².

La robe (la peau) du cheval et le placenta du poulain étaient utilisés en Hesse dans des rites de conjuration de la fécondité, comme le rapporte un ethnographe allemand à la fin du XIX^e siècle :

"La tradition d'accrocher des peaux de chevaux s'est maintenue en Haute-Hesse ; elle est à rapprocher de la croyance à l'entretien par ce moyen de la fécondité, particulièrement de celle des animaux. La peau dans laquelle le poulain est porté dans le sein de sa mère, et de laquelle il sort lors de sa naissance, est appelée "chemise du poulain" (*Fohlenhemd*). Celle-ci est l'objet d'égards particuliers, n'est jamais jetée ou enterrée, mais elle est accrochée au mur extérieur de l'écurie ou de la grange, où elle reste suspendue jusqu'à ce qu'elle se désagrège entièrement sous l'action de la pluie ou du vent. [...] Dans les localités situées près d'un cours d'eau important, la chemise du poulain est aussi jetée dans les flots. [...] De temps à autre, la conviction que ces peaux sont accrochées pour entretenir la fécondité des animaux s'exprime encore [...]"³

La vertu apotropaïque du cheval, puis de son seul sabot – comme *pars pro toto* – est passée avec le développement de la pratique de la ferrure (en Allemagne à partir du IX^e siècle) aux fers à cheval. Fixés sur l'écurie le jour de la Saint-Étienne, ils protègent les chevaux ; mais leur fonction protectrice embrasse tous les lieux où ils sont fixés.

Le cheval représente en fait un démon protecteur de l'ensemble des activités humaine. La tête de cheval – une tête d'animal sacrifié ou mort, un crâne ou une sculpture en forme de tête de cheval – a des

¹ "Pour empêcher la malfaisante Rubigo [la rouille, un champignon], de brûler les plantes [...], le Tyrrhénien Tagès fixa, dit-on, à la limite de son champ, la tête écorchée d'un ânon d'Arcadie [...]" : Columelle, *De l'Agriculture*, Livre X (*De l'Horticulture*), éd. et trad. E. de Saint-Denis, Paris, C.U.F., 1969, vers 344-345.

² Pour protéger toutes les semences contre toutes les maladies, "Il faut placer à l'intérieur du jardin le crâne d'une jument, mais d'une jument ayant connu le mâle, ou mieux celui d'une ânesse : l'un comme l'autre, croit-on, fécondent par leur présence tout ce qu'ils regardent." : Palladius, *Traité d'agriculture*, I, 35, 16, éd. et trad. R. Martin, Paris, C.U.F., 1976, p. 45.

³ Kolbe, *Hessische Volkssitten und Gebräuche im Lichte der heidnischen Vorzeit*, 1888, p. 105, cité d'après Freytag, pp. 72-73.

vertus apotropaïques qui s'étendent, au-delà des animaux et des récoltes, à l'ensemble de la famille et de son domaine. Un crâne de cheval est ainsi enterré sous la porte d'entrée (variante : fixé derrière son linteau) ou fixé sous les poutres de la charpente d'une maison lors de sa fondation. Ces pratiques païennes ont subsisté bien après la christianisation.

Cannegieter, un auteur allemand du XVII^e s., nous rapporte qu'à son époque, dans la région de Trèves, "les paysans éloignent les « nymphes » [interprétées ici comme des génies dangereux] au moyen d'un os de la tête du cheval cloué dans la toiture ; il est fréquent de remarquer des os de ce genre dans les fermes des paysans de ces contrées"¹.

Dans certaines régions, de telles pratiques ont subsisté jusqu'au début du XX^e s. Ainsi dans la région reculée du Mondseeland en Autriche (près de Salzbourg), où un ethnologue a relevé une vingtaine d'ossements animaux fixés à la poutre principale du toit, ou bien à l'intersection de celle-ci avec la poutre portante du mur d'entrée. Dans sept cas, il s'agit d'ossements de cheval, dont le cas remarquable d'une tête de cheval conservée entière par momification, du fait de sa position dans l'axe de fuite de la fumée du bâtiment².

La décoration des maisons avec des figurations de têtes de chevaux

La même signification apotropaïque est à donner à des décorations en bois au sommet des maisons : "Il est tout à fait remarquable que, dans certains endroits de la Basse-Saxe (le Lünebourg, le Holstein, le Mecklembourg), les maisons paysannes portent encore aujourd'hui sur leur faîte des têtes de chevaux en bois sculpté : on les considère comme de simples décorations de la charpente du toit, mais la coutume pourrait remonter à une haute antiquité et être en rapport avec la

¹ "abigunt eas nymphas [...] hodie rustici osse capitis equini tectis injecto, cujusmodi ossa per has terras in rusticorum villis crebra est animadvertere [...]" extrait d'une lettre à propos d'un autel des environs de Noviomagus citée dans Grimm, D.M., p. 1041.

² Cf. Franz Lipp, "Pferdeschädel- und andere Tieropfer im Mondseeland", *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 95 (1965), pp. 296-305, ill. 1, planche hors texte.

croyance païenne selon laquelle des têtes dirigées vers l'extérieur des maisons les protègent du malheur" écrit Jacob Grimm¹. Richard Wolfram montre que cette pratique, qui concernait autrefois presque toute l'Europe germanique et slave, remonte au moins jusqu'au Moyen Âge : Deux têtes animales sont figurées au sommet d'un toit, sur une miniature de la fin du X^e siècle (*Codex d'Egbert*, Reichenau, Allemagne du Sud), représentant vraisemblablement des équidés ; il en est de même sur un retable du XV^e siècle (Hambourg) représentant des chevaux (ou des oiseaux)². De vieilles poutres datant d'après leurs inscriptions runiques du XIV^e siècle, terminées en têtes de cheval, ont été réemployées dans une grange du XX^e siècle en Norvège, à Vindaus en Telemark³. En Scandinavie, le style des plus anciennes décorations de toiture avec têtes de chevaux se rattache à celui des figurations de l'époque Viking⁴. Les prototypes avancés par Wolfram pour l'âge de la Tène⁵ sont moins clairement rattachables au cheval. La ville de Hanovre a conservé des exemplaires de ces sculptures dans son Musée des Traditions Populaires (*Vaterländisches Museum*) ; la tradition s'observe encore dans l'Allemagne contemporaine (ill. 3).

Au vu des témoignages réunis dans sa monographie, Wolfram conclut que la paire de têtes de chevaux croisées était autrefois la décoration de toiture la plus répandue en Europe. Son essai tend à démontrer, au-delà de la nature apotropaïque de ces décorations, la manifestation, sous cette paire de chevaux, d'un symbolisme indo-européen de divinités dioscuriques hippomorphiques⁶.

Pour conclure provisoirement sur les rapports entre le cheval et les forces vitales, nous retiendrons les éléments suivants.

En tant que symbole phallique, le cheval ne suggère pas le plaisir sexuel, mais le pouvoir de domination ou la puissance de fécondation.

¹ D.M., p. 550.

² cf. R. Wolfram, *Die gekreuzten Pferdeköpfe als Giebelzeichen* (Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde an der Universität Wien 3), Vienne, 1968, pp. 84, 85 et ill. 42, 43.

³ Wolfram, *op. cit.*, p. 58 et ill. 22.

⁴ Cf. les planches de bois terminées en têtes de chevaux de la tente du bateau de Gokstadt, IX^e siècle : Wolfram, *op. cit.*, p. 78, ill. 40.

⁵ *op. cit.*, pp. 78-79.

⁶ *Die gekreuzten Pferdeköpfe [...]*, *op. cit.*, dernier chapitre.

Des témoignages anciens sur des rites de fécondité proprement dits sont relativement rares. Il s'agit surtout d'offrandes votives découvertes en Scandinavie. La découverte de Faardal n'est cependant pas isolée. Une figurine en bronze, mais de l'époque des migrations, a par exemple été retrouvée près de Frösaker (sur l'île suédoise d'Öland, le toponyme signifiant « champ de Freyr ») ; elle représente un cheval entouré de plaques en forme de faucilles, certainement une offrande agraire¹.

La plupart des rites de fertilité faisant intervenir le cheval relèvent de traditions rurales difficiles à dater avec certitude. Certaines d'entre elles cependant remontent clairement aux temps du paganisme (rite du *Völsi*, tradition de la dernière gerbe pour le cheval de *Wode...*).

Le cheval n'est pas le seul animal intervenant dans les rites agraires ; on y rencontre aussi notamment le bouc (mascarades des *Gody*), le bœuf et le porc, sacrifiés à Freyr à côté des chevaux. Nous verrons plus loin que c'est dans le rite majeur du sacrifice que le cheval apparaît comme le premier démon de la fécondité du paganisme germanique.

La fonction de vecteur de prospérité du cheval se manifeste plus généralement dans son rôle de démon tutélaire, de puissance apotropaïque, un rôle dans lequel aucun autre animal n'intervient de façon aussi dense.

¹ Cf. Gjessing, *op. cit.*, p. 29 ; J. de Vries, *AGRG*, § 463.

CHAPITRE II

LE CHEVAL DANS LES CROYANCES ET LES RITES CONCERNANT LA MORT

La perception qu'avaient les Germains de leur existence comme élément inséparable d'un tout, comme moment d'un flux cosmique, est particulièrement manifeste dans le rôle multiple du cheval au sein de leurs représentations sur la mort : le cheval y est à la fois celui qui apporte le trépas, le protecteur du défunt, le signe de la mort, etc. Celle-ci étant un phénomène qui dépasse l'individu, le cheval comme démon de la mort réunit donc dans son symbolisme toutes ses dimensions, il en transcende les contradictions. Dans son étude sur le cheval dans les croyances relatives aux morts, Ludolf Malten décrit et explique ainsi ce complexe de représentations dans la Grèce archaïque : "Celui qui apporte la mort et celui qui la reçoit, parce qu'ils relèvent de la même idée, revêtent aussi la même forme ; nous traitons d'une époque dont la pensée primitive ne distingue pas encore rationnellement entre celui qui tue et celui qui est tué, pour la raison que les deux appartiennent à un même état fondamental, qui s'oppose à toute vie considérée comme une unité irréductible. Parce que la dernière catégorie conceptuelle est unitaire, celui qui trépassé apparaît à cheval comme celui qui sème la mort [...]"¹. Nous allons voir que

¹ "Abstrahieren wir vom mythischen Bilde : der Töter und der Tote, weil sie begrifflich zusammengehören, treten auch in der gleichen Erscheinungsform auf ; wir kommen in eine Periode hinauf, deren primitives Denken zwischen dem Töter und dem Toten noch nicht verstandesscharf differenziert, darum nicht, weil beide einem gleichen Wesenszustande angehören, dem alles Lebende als eine geschlossenen Einheit gegenüber steht. Weil die letzte Wurzel eine einheitliche ist, geht der Töter als Pferd um wie der Tote, klaffen die Todesseelen als Hunde im Gefolge der dämonischen Hündin, entflattert die Seele als Vogel, wie der Dämon als Vogel den Sterbenden hinrafft (...)" : L. Malten, "Das Pferd im Totenglauben", *loc. cit.*, p. 248.

le même ensemble de représentations plurielles, mais en définitive unitaires, caractérisait les conceptions germaniques anciennes sur la mort.

Le cheval apparaît ainsi d'abord comme une image fortement polysémique de la mort (A). Un rôle particulier de guide de l'âme se détache de ce complexe de représentations et explique pour une large part le rite de l'offrande funéraire du cheval (B). Enfin, le cheval vivant intervient dans différentes cérémonies funèbres (C).

A. LE CHEVAL COMME IMAGE POLYSÉMIQUE DE LA MORT

Pour les besoins de l'analyse, nous distinguerons différents niveaux, fortement imbriqués entre eux dans le psychisme des Germains : le cheval comme apparition de la mort, comme puissance mortifère, le cheval comme monture de la mort et de ses messagers, le cheval et le cavalier comme incarnations du trépassé.

Le cheval comme apparition de la mort

Les superstitions populaires sont légion dans lesquelles le cheval annonce ou incarne la mort : en Prusse-Orientale, rêver d'un cheval annonce un grand malheur ; si un cheval regarde fixement une personne, elle est vouée à la mort ; s'il secoue nerveusement son harnachement, un homme va mourir¹. En Basse-Saxe, dans la région d'Oldenbourg, si un cheval frémit, si les crins de sa crinière se hérissent et s'il secoue la tête, c'est qu'il voit un convoi funèbre à venir². S'il refuse de passer devant une maison, quelqu'un y mourra bientôt³. Si un cheval apparaît à la fenêtre d'un homme gravement malade, sa mort est proche⁴. Ces croyances sont très largement attestées dans tout le domaine européen. Elles représentent un cas

¹ Negelein, "Pferd im Seelenglauben ..." I, pp. 414, 415.

² Negelein, *ibid.*

³ Wuttke-Meyer, *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, 1900, cité par Malten, *op. cit.*, p. 210.

⁴ Freytag, p. 59.

particulier du « cheval oracle »¹ qui est tellement prédominant, en tout cas dans le folklore allemand, qu'il constitue une catégorie à part, autonome dans la mesure où l'association du cheval et de la mort est implicite, tandis que les autres fonctions prophétiques du cheval doivent être explicitées.

Ces superstitions renvoient à des conceptions anciennes ; elles sont à mettre en relation avec la croyance des Germains du Nord dans l'incarnation de la *fylgja* (esprit tutélaire, double surnaturel de l'homme) en cheval. Diverses sagas ont gardé la trace de cette croyance, ainsi la *Saga des chefs du Val-au-Lac* (chap. 42) :

"La nuit qui précéda la réunion, Thorkell Silfri rêva et il dit à Signy, sa femme, qu'il lui avait semblé descendre le long du Vatnsdalr sur un cheval rouge qui lui paraissait toucher à peine le sol, « et j'interprète ainsi ce rêve : qui voit du rouge voit bonne fortune et les choses tourneront à mon honneur ». Signy dit qu'elle pensait différemment, « il me semble que c'est là un mauvais rêve », elle dit que ce cheval s'appelle Marr, et marr est l'esprit tutélaire d'un homme (*marr er mansfylgja*) et s'il apparaît rouge, c'est qu'il sera ensanglanté, « et il peut se faire que tu sois tué à cette réunion si tu te destines le godord, car il y en aura suffisamment pour te le contester ». Thorkell fit celui qui n'entendait pas (...) [Thorkell Silfri mourut lors de cette réunion]².

Dans la *Saga des Sturlungar*, qui fait partie de ce que l'on appelle les *Sagas des Islandais* (*Islendinga saga*), même apparition prémonitoire du cheval comme messager de la mort : "Quelque temps avant sa mort, Sighvatr Sturluson rêve qu'un de ses chevaux, Fölski, entre dans la salle, arrive jusqu'à lui et lui demande pourquoi il n'a pas été invité à manger et à boire ; puis il dévore tout ce qui se trouve sur la table de Sighvatr, y compris l'assiette. [...] Il ne fait aucun doute que Fölski présage la mort de son maître à brève échéance."³

Dans d'autres cas, un cheval surnaturel sert de monture à un revenant bien réel, également annonciateur d'une mort prochaine. Ainsi dans la *Saga des Habitants du Val de Svörfud* (vers 1300), où Karl le Rouge

¹ Voir *infra*, chap. 3.

² Trad. Boyer, *Sagas islandaises*, p. 1037.

³ IS, 132, résumé et commenté par R. Boyer, *La vie religieuse en Islande, op. cit.*, p. 382.

et sa famille sont poursuivis par les apparitions de leur cousin Klaufi, traîtreusement assassiné. Ce revenant se comporte tantôt en spectre oppressant, tantôt en esprit tutélaire. "Karl et Gunnar se tenaient dehors. Le premier leva les yeux vers le ciel et pâlit. « Qu'as-tu ? », demanda Gunnar – « J'ai vu mon cousin Klaufi sur un cheval gris ; il traversait les airs, tirant un traîneau sur lequel j'ai cru me reconnaître » répondit Karl. On entendit alors la voix de Klaufi qui disait : « Cousin Karl ! tu me rejoindra ce soir. » Le même jour, Karl tomba sous les coups de Skidi et de ses hommes."¹

Le cheval comme puissance qui donne la mort

Les témoignages de croyances où le cheval est à l'origine de la mort sont rares. *Helhestr*, le cheval – à trois pieds – du domaine des morts, prive de vie ceux qui croisent son chemin². Selon Jacob Grimm, "le cheval de la mort n'était à l'origine rien d'autre que la divinité de la mort à cheval". Cet auteur suppose que la divinité Hel a précédé tant le cheval des morts que le séjour des morts. Sur ce point, nous suivrons plutôt l'analyse de Golther, qui note que rien ne vient réellement étayer cette hypothèse : "Dans aucun témoignage, Hel n'apparaît comme agissante. C'est une figure conceptuelle, il est d'ailleurs souvent difficile de déterminer dans les formulations si c'est la Hel spatiale [le séjour des morts] ou personnelle [la divinité ?] qui est mentionnée"³. Dans la mesure où par ailleurs les traditions indiquent que c'est au cheval de Hel qu'il faut faire un don d'avoine pour obtenir un répit⁴, l'hypothèse de l'antériorité de la représentation d'un démon hippomorphique de la mort sur celle d'une divinité anthropomorphique paraît bien la plus solide.

Dans de rares cas, le cheval de l'Armée furieuse (voir *infra*) n'incarne pas un mort, mais le démon qui tue ; lorsque quelqu'un

¹ *Svarfdoela Saga*, chapitre 23 ; cité d'après C. Lecouteux, *Fantômes et revenants au Moyen Âge*. Paris, 1996, pp. 101-102.

² D.M., p. 704.

³ Golther, *op. cit.*, p. 473.

⁴ "Wer von schwerer krankheit genesen ist pflegt zu sagen : "jag gav Döden en skiäppe havre", er hat dem Tod für sein ros einen scheffel haber geopfert und ihn damit besänftigt." : DM, p. 704 ; cf. Jähns I, p. 399.

meurt brutalement, on dit dans certaines régions que le cheval pâle l'a frappé de son sabot¹.

Le *Hörselberg* en Thuringe (près d'Eisenach) est-il la montagne des chevaux de la mort ? Pour Negelein, son nom (compris comme *hors-berg*) signifierait "Montagne des chevaux", car Holda et son armée de sorcières s'y réunissent², "les sorcières désignant les valkyries à cheval"³. Une étymologie savante du *Hörselberg* renvoie cependant au latin *horri(biles) soni* (d'où : la montagne "aux cris horribles") : c'est ainsi qu'au XVII^e siècle un certain Heinrich Kornmann explique le nom de la montagne, qu'il appelle *Horrisonus*, par sa fonction de purgatoire⁴. Les démons hippomorphiques sont-ils pour autant le produit d'une étymologie populaire récente ? Rien ne le prouve. Et les rapports de la montagne avec la rivière voisine *Hörsel* resteraient à expliquer dans ce contexte. L'étymologie *hors-berg*, populaire ou non, garde donc une valeur explicative.

D'autres croyances rapportent qu'un cheval pâle dont les naseaux crachent le feu hante les collines funéraires et écrase par derrière le promeneur égaré⁵ : nous avons ici le pendant, dans les superstitions, du phénomène psychique du *cauchemar*, ce sentiment d'être écrasé par un démon⁶.

Le cheval comme monture de la Mort

Dans l'évolution des croyances, le démon hippomorphique de la mort subit fréquemment une anthropomorphisation et devient cavalier : Hel, la déesse du séjour des morts, apparaît à cheval⁷ ; dans l'île de Rügen,

¹ Freytag, *op. cit.*, p. 51.

² Grimm, D.M., p. 882.

³ Negelein, "Pferd im Seelenglauben ..." II, pp. 24-25.

⁴ "[...] *Dicebatur ei tunc dominum eius purgatorium suum in Thuringia, in monte quodam Horrisono dicto habere. In hoc monte audiebatur saepissime multus clamor et eiulatus animarum sive spirituum, ideoque vocabatur ab incolis mons Horrisonus.* [...] H. Kornmann, *De miraculis mortuorum*, 1610, pars II, cap. 47, cité d'après Meisen, *op. cit. supra*, pp. 124-125.

⁵ HWDA, s.v. "Pferd", col. 1616.

⁶ Voir *infra*, IV^e Partie, chap. 1^{er}.

⁷ Negelein, "Pferd im Seelenglauben ..." I, p. 416.

la mort est appelée "le cavalier au cheval blanc" (*Schimmelreiter*)¹ ; en Transylvanie, le Chasseur sauvage incarne la mort et chevauche d'une maison à l'autre en frappant aux portes² (voyez la mort comme chasseur à cheval dans une vignette d'un ouvrage allemand du XV^e siècle, ill. 4) ; ailleurs, la mort apparaît "sur un cheval squelettique"³ ou d'un blanc livide⁴ : en fait c'est surtout sous ces dernières formes – qui appartiennent aussi au patrimoine chrétien⁵ – que la Mort personnifiée est représentée à cheval, il nous suffit de penser aux gravures du Moyen Âge finissant (ill. 5). Cette représentation est encore présente dans la poésie sous la forme d'une Mort chargeant les trépassés sur son cheval, ainsi dans *Lohengrin* (XIII^e s.) :

"seht, ob der Tôt dâ iht sîn soumer lüede ?

Jâ er was unmüezec gar"⁶

(regardez, si la Mort est là pour charger son sommier ?

Oui, elle s'y employait avec zèle)

Ce type de représentations est à l'origine de l'expression "Que le cavalier m'emmène !" (*der Reiter soll mich holen !*)⁷.

À l'origine cependant, la mort ne tue pas, elle accueille, et si elle vient parfois chercher ses hôtes, elle les attend le plus souvent dans son royaume. Ce sont surtout ses messagers qui agissent, lorsque la mort ne doit pas entreprendre seul, à l'aide d'un cheval – ou en bateau – le grand voyage.

¹ Malten, p. 211.

² Negelein, "Pferd im Seelenglauben ..." III, p. 379.

³ Dans le Palatinat, cf. Malten, p. 211.

⁴ Freytag, p. 68.

⁵ Cf. *Apocalypse* de Jean, VI, 8 : "Et je vis un cheval pâle, et celui qui était monté dessus s'appelait la Mort, et l'Enfer le suivait, et on leur donna puissance sur la quatrième partie de la terre pour faire mourir les hommes par l'épée, par la famine, par la mortalité et par les bêtes sauvages" (traduction de Bossuet, rééd. Paris, 1995).

⁶ Cité d'après Grimm, D.M., p. 705.

⁷ Jähns I, p. 401.

Le cheval comme monture des messagers de la Mort

"Les femmes du Seigneur des Armées, prêtes à chevaucher par la plaine, les valkyries"¹ sont l'archétype des messagers germaniques de la Mort, même si elles sont autant une création de l'imagination des poètes qu'un objet de croyances². La valkyrie (vieux norrois *valkyrja*, anglo-saxon *vālcyrīe*) était une (semi-)divinité au caractère multiple, allant de l'annonciatrice terrifiante de la mort, se plaisant à faire pleuvoir le sang, jusqu'à la « femme-cygne »³ ; seuls ses rapports avec le cheval nous intéressent ici.

Comme cavalières aussi, et pas seulement comme fileuses du destin humain ou comme femmes-cygnés, les valkyries montrent le double visage des Déeses-Mères⁴. Dispensatrices de vie, elles chevauchent des montures de nuages dont la crinière en se secouant fait tomber la rosée dans les vallées et la grêle dans les forêts⁵ ; comme porteuses de mort, elles vont à cheval chercher les guerriers qui doivent mourir au combat pour rejoindre le corps des guerriers d'élite d'Odin (*einherjar*). C'est leur mission de messagères de la mort qui domine dans leur nature ; l'étymologie l'indique : *valr* désigne les guerriers morts sur le champ de bataille, *kyrja* est dérivé du verbe *kjosa*, "choisir"⁶. L'analyse de leurs noms individuels montre également une prédominance de cette fonction guerrière : au terme de son analyse onomastique, Régis Boyer conclut que les valkyries "sont bien des personnifications [...] de trois ordres d'idées" dont l'ordre décroissant est "1° bataille, combat ; 2° protection, chance, destin ; 3° féminité"⁷. Relevons en particulier le nom *Sangrǫðr* qui pourrait signifier "la cavalière qui ravage par le feu"⁸. Les valkyries sont donc avant tout

¹ *Völuspá* 30, trad. Boyer in *Edda poétique*, p. 540.

² J. de Vries, *AGRG*, § 193.

³ Cf. W. Golther, *op. cit.*, pp. 109-116.

⁴ Cf. R. Boyer, *La Grande Déesse du Nord*, pp. 98-108.

⁵ Cf. *Chant de Helgi, fils de Hjörvarðr* (*Helgakvída Hjörvarðssonar*), strophe 28, citée au chap. précédent.

⁶ Grimm, D.M., pp. 346 sqq.

⁷ R. Boyer, "Les valkyries et leurs noms", in : *Mythe et personnification. Travaux et mémoires. Actes du colloque du Grand Palais (Paris) 7-8 mai 1977* (Centre de recherches mythologiques de l'université de Paris X). Paris, 1980, pp. 39-54, ici p. 53.

⁸ *Ibid.*, p. 43.

"celles qui choisissent les guerriers qui doivent mourir au combat" et Snorri le confirme : "Odin les envoie à toutes les batailles afin de désigner les hommes qui doivent y trouver la mort et décider de la victoire."¹

Les messagères d'Odin – également dieu de la mort – sont effrayantes dans ce rôle : dans la *Saga de Glúmr le Meurtier* (*Viga-Glúms saga*), Glúmr aperçoit des valkyries chevaucher par-dessus le pays en y déversant du sang de guerriers morts, annonçant ainsi des combats à venir². Le terme anglo-saxon *vālcyrrie* servait donc à juste titre à traduire le latin *erinnys* (*furies*)³.

Notons que dans l'imaginaire chrétien, des cavaliers messagers de la mort existent aussi, dès le VI^e siècle au moins⁴.

La Peste chevauche un cheval gris, et ni le cavalier ni sa monture ne projettent une ombre⁵ ; mais c'est surtout le diable et ses envoyés qui interviennent à cheval pour emmener les méchants en Enfer. Créature diabolique, l'ogre du Tyrol (*orcus*, it. *orco*), apparaît notamment sous forme de cheval pour donner à ceux qui osent le monter des frayeurs mortelles⁶. Héritier des attributs équins et équestres de Wodan et de Hel, le diable lui-même apparaît également comme le cavalier d'un cheval à trois pieds, comme personnage muni de sabots de cheval, etc. Son incarnation en cheval n'est pas rare non plus, comme nous le verrons⁷.

La mort de Théodoric l'Ostrogot : apothéose ou damnation ?

Les récits de la mort de Théodoric de Berne, le héros germanique le plus populaire du Moyen Âge – émanation du personnage historique de Théodoric, roi des Ostrogots (454 -526) –, comportent de nombreux

¹ *Edda* de Snorri, *Gylgaginning*, chap. 36.

² Golther, p. 113.

³ Grimm, D.M., p. 346 ; une glose du Moyen Âge rapproche encore les Valkyries des Gorgones : rapprochement d'autant plus judicieux que, comme nous l'avons vu, Méduse était une Déesse-Mère hippomorphique.

⁴ Voir *infra*, III^e Partie, chap. 2, l'épisode des *Vitae Patrum* dans lequel un vieil avare est emmené en enfer par deux cavaliers.

⁵ Freytag, p. 68.

⁶ Negelein, "Pferd im Seelenglauben ..." I, p. 416.

⁷ Cf. *infra*, IV^e Partie, chap. 2.

ses versions de sa mort. Dans la *Thidrekssaga* norvégienne (XIII^e siècle), Thidrek meurt emporté par un cheval noir. Après un dernier duel héroïque au cours duquel il terrasse un géant effrayant pour venger la mort de son ami Heimir, Thidrek se consacre avec passion à la chasse, n'ayant plus rien à ajouter à sa gloire parmi les hommes :

"[...] On ne dit pas que le roi Thidrek ait ensuite entendu parler de champions et de géants contre lesquels il eût été digne de se battre. Il était un guerrier si puissant et un tel preux que nul n'osait se mesurer à lui. Seul lui semblait honorable de chasser de grandes bêtes que n'osaient approcher les autres guerriers. Il partait souvent à la chasse avec quelques écuyers et accomplissait des prouesses que nous ne pouvons relater car nous ne les connaissons pas.

Lorsque les années eurent presque dépouillé le roi Thidrek de sa vigueur, il resta cependant alerte aux armes. Un jour qu'il se baignait à l'endroit qui se nomme maintenant 'le bain de Thidrek', un écuyer s'écria : « Seigneur, voici un cerf ! Jamais je n'ai encore vu une bête aussi belle et aussi magnifique ». A ces mots, Thidrek se leva, prit son manteau de bain, s'en enveloppa et s'écria en voyant l'animal : « Amenez-moi mon coursier ! » Les écuyers se précipitèrent et amenèrent sa monture. Le roi trouva le temps long car le cerf courait vite, mais il aperçut un grand cheval noir corbeau et sellé. Il bondit sur son dos alors que les écuyers lâchaient les chiens. Ils refusèrent de suivre ce coursier. Il allait plus vite qu'un oiseau. Monté sur l'excellent Rispa, le meilleur écuyer se lança derrière Thidrek, et les chiens le suivirent. Le roi remarqua que sa monture ne pouvait être un cheval et il voulut sauter de son dos mais il ne put lever une jambe tant il était solidement assis. L'écuyer l'appela et lui dit : « Seigneur, quand reviendras-tu ? Pourquoi galopes-tu si vite ? – Je vais à ma perte, répondit-il. Je dois chevaucher le diable ! Je reviendrai quand Dieu et sainte Marie le voudront. » Le cheval disparut alors et l'écuyer ne vit plus Thidrek, et jamais depuis on en a entendu parler. Personne ne peut dire ce qu'est devenu le roi Thidrek. Les Allemands racontent que des songes ont révélé qu'il a obtenu l'aide de Dieu et de sainte Marie parce qu'il pensa à eux en mourant. Ici s'achève cette histoire."¹

Comment interpréter cette image du héros partant à cheval vers le séjour des morts ? Comme l'indique Claude Lecouteux, "Il existe deux

¹ *Thidrekssaga*, chap. 437-438, trad. Claude Lecouteux, *Saga de Théodoric de Vérone*, Paris, 2001, pp. 428-429.

traditions différentes sur la fin de Dietrich. L'une, cléricale, lui fait expier ses péchés en enfer ou dans un désert ; l'autre, populaire, rapporte qu'il suivit un nain et ne reparut plus jamais. C'est le thème de l'enlèvement du preux dans l'autre monde (*absconditio*), ce qui fait du héros un être toujours vivant et même un dernier recours lors des temps difficiles¹. Ce qui doit retenir notre attention dans les nombreuses versions de la fin de Dietrich, c'est l'origine et le sens de l'enlèvement à cheval.

Certes, le « récit » le plus ancien de la fin de Théodoric vise à diaboliser ce monarque : dès le siècle de sa mort en effet, le roi des Ostrogots fut présenté par les chroniqueurs ecclésiastiques comme l'hérétique, le prince arien, ennemi de l'Église et de son représentant le pape Jean. Dans ses *Dialogues*, saint Grégoire écrit au VI^e siècle que "[Théodoric], encadré par le pape Jean et le patrice Symmaque, a été mené [...] sans ceinture ni chaussettes et les mains liées jusqu'au cratère du volcan voisin dans lequel il fut précipité"². C'est cette tradition cléricale qui est reprise dans la *Chronique des Empereurs* du XII^e siècle :

"Beaucoup d'hommes virent / que les diables le prirent,
Ils le menèrent dans la montagne au volcan / (tel fut l'ordre de saint
Jean le Bienheureux),
C'est là qu'il brûle jusqu'au jour du jugement, / sans que quiconque
puisse l'aider"³

Dans aucun de ces textes, il n'est question d'enlèvement par un cheval surnaturel ou diabolique. C'est la tradition populaire (et donc orale) qui attribuait une telle monture à Dietrich pour son dernier voyage. C'est ce que confirme explicitement Otto de Freising dans sa

¹ *Saga de Théodoric...*, op. cit., p. 434.

² *Dialogi* IV, 31,3 ; texte cité d'après Lecouteux, op. cit., p. 434.

³ "vil manige daz sâhen, / daz in die tievel nâmen,
si vuorten in in den berch ze Vulkân / (daz gebôt in sancte Johannes der hailige man),
dâ brinnet er unz an den jungisten tac, / daz im niemen gehelfen nemac."

Die *Kaiserchronik* eines regensburger Geistlichen, vers 14170-14175. Ed. Edward Schröder, Hanovre 1892, (MGH, *Scriptorum qui vernacula lingua vsi sunt*, Tomi I. Pars I, p. 337).

Chronique (également du XII^e siècle), lorsqu'il commente le passage des *Dialogues* de saint Grégoire en ces termes : "[...] de là vient, je crois, la légende répandue dans le peuple et qui dit : monté sur un cheval, Théodoric descendit vivant en enfer"¹. On pourrait donc considérer que la tradition populaire – dont la *Thidrekssaga* serait l'écho sur ce point – en donnant à Théodoric/Dietrich/Thidrek un cheval pour son passage vers l'au-delà, avait voulu le défendre contre une image trop noire ; certes, nous dit la saga, le cheval noir est une créature diabolique, mais l'invocation des noms de Dieu et de Marie a peut-être sauvé Thidrek. Le peuple se réapproprie en quelque sorte par cette mort à cheval ambiguë son héros préféré. Cette tradition populaire s'épanouit à la fin du Moyen Âge, témoin une édition du *Wunderer* de 1503 :

130 [Or] le seigneur Théodoric de Vérone est encore vivant ;
Dieu lui infligea une pénitence, écoutez bien ceci :
Un jour, dans la ville de Vérone, il proféra une parole
Sacrilège : c'était un conseil du diable.

131 C'est pourquoi il fut rejoint par un cheval impur
Et emmené [sur son dos] là-bas, en plein désert ;
Là-bas il doit chevaucher dans le désert de Roumanie,
Il doit se battre avec des dragons jusqu'au jugement dernier².

¹ "*Hinc puto fabulam illam traductam, qua vulgo dicitur Theodericus vivus equo sedens ad inferos descendisse*" O. de Freising V, 3 ; texte cité d'après E. F. Ohly, *Sage und Legende in der Kaiserchronik*, Munster en Westphalie, 1940, p. 223. La traduction en français est empruntée à G. Zink, *Le cycle de Dietrich*. Paris, 1953, pp. 18-19.

² 130 Vnd ist auch noch bey leben / her dieterich von bern
gott thet ym ein buoß geben / das moecht jr hoeren gern
eyns tags er sich verjahe / zuo berne in der statt
durch red daz selb geschahe / das was des teüfels rat.

131 Darumb er wart berürte / mit eynem roß vnreyn
vnnd ward dohyn gefuore / in die wuest hyneyn
do hyn do muest er reiten / in die wueste rumanyag
mit würmen mueß er streiten / biß an den jüngsten tag.

Texte transcrit du facsimilé de l'édition de 1503 : *Wunderer*. intr., notes et bibliogr. par G. Zink. Paris, 1949.

Devoir affronter à cheval des dragons jusqu'au jour du jugement dernier est déjà plus glorieux que d'être précipité à pied et les mains liées dans l'Etna. Mais cette version, comme la fin de la *Saga de Théodoric de Vérone*, est encore un mélange des deux traditions. Faut-il conclure que le cheval représente toujours une invention populaire destinée à adoucir la mémoire du héros ? C'est ce que E. F. Ohly incline à penser, lorsqu'il écrit, au terme de son étude des sources de l'histoire de Dietrich, que "La tradition cléricale était déjà vieille de 550 ans et extrêmement répandue, lorsque la légende de la chevauchée aux enfers de Dietrich fut fixée pour la première fois dans l'image [allusion à un bas-relief de l'église Saint-Zénon de Vérone, ill. 6] et la littérature [allusion à la *Thidrekssaga*]. [...] Avant la *Saga de Théodoric de Vérone*, les preuves de l'élaboration d'une autre image de la fin de Dietrich, qui s'opposerait à la tradition ecclésiastique, font défaut. Significativement, la légende populaire mentionne que Dietrich est descendu aux Enfers à cheval. L'image cléricale a seulement été déchargée du poids de sa condamnation et modifiée dans ce sens. [...] Les légendes de la fin de Dietrich ne sont pas nées d'anciennes représentations germaniques, mais de traditions ecclésiastiques, dont la transformation en mythe est seulement un phénomène secondaire, et l'œuvre d'un peuple favorable à Dietrich"¹. Cette analyse, cohérente du point de vue de la stricte histoire littéraire, n'est cependant pas la seule possible.

La pierre de Rök, une pierre runique suédoise du IX^e siècle², la plus importante de l'antiquité nordique (et la plus longue de toutes les

¹ "Diese geistliche Tradition war also schon 550 Jahre alt und überaus weit verbreitet, als die Sage von dem Höllenritte Dietrichs in Bild und Dichtung zuerst festgehalten wurde. [...] Bis zur Thidrekssaga hin fehlen Belege dafür, dass in der Volkssage ein ausgesprochenes Gegenbild zur geistlichen Tradition des Dietrichendes ausgebildet wurde. Entscheidend bleibt auch in der Volkssage noch, dass Dietrich zu Ross *ad inferos descendit*. Das Geistliche Bild wurde nur von der Schwere seines Urteils entlastet und in dieser Richtung modifiziert. [...] Die Sagen von Dietrichs Ende sind nicht aus alten germanischen Vorstellungen entstanden, sondern aus kirchlicher Überlieferung, deren Mythisierung erst eine sekundäre Erscheinung und Werk des die Tendenz auflockernden nicht Dietrich-feindlichen Volkes ist." E. F. Ohly, *Sage und Legende in der Kaiserchronik*, op. cit., pp. 223-224.

² La stèle se trouve dans la province d'Östergötland (Suède centrale).

inscriptions runiques connues), autorise un tout autre éclairage. Elle comporte notamment la « strophe » suivante :

"Théodoric régna	le rude cœur, jadis,
le prince des guerriers	sur les plages du Nid.
L'écu contre l'épaule,	équipé, sur son Got,
chevauche maintenant	la cime des mortels." ¹

Dans sa tentative d'interprétation globale des inscriptions du monument de Rök², Otto Höfler accorde une place centrale à ce passage, qu'il lit comme la preuve de l'existence dès le IX^e siècle, et sans doute aussi antérieurement, d'un mythe de Théodoric comme « cavalier fantôme » (*Totenreiter*). Höfler postule une transmission orale de croyances à l'enlèvement glorieux du roi légendaire, dont les traces sont légion dans le patrimoine des légendes post-médiévales, mais qui ont également été relevées dès le Moyen Âge. En effet, à côté de la mention par Otto de Freising d'une légende de descente aux Enfers, que nous venons de citer, il existe un témoignage de la même époque non marqué par la tradition cléricale de la diabolisation de Théodoric, bien qu'il émane d'un moine, dénommé Gottfried, auteur d'une *Chronique de Cologne*. Nous y lisons ceci :

"La même année [en l'an 1197], en effet, un fantôme de forme humaine et d'une grandeur étonnante, assis sur un cheval noir, apparut à certaines personnes qui se déplaçaient le long de la Moselle. Celles-ci, frappées de crainte parce qu'il semblait s'avancer vers elles avec audace, furent exhortées par lui à ne pas s'effrayer. Il se désigna comme étant Théodoric, autrefois roi à Vérone, et il révéla de multiples malheurs et misères devant advenir à l'Empire romain tout entier. Il s'entretint avec ces mêmes personnes de ces sujets-là et de nombreux autres et, prenant congé d'eux, il traversa la Moselle sur le cheval qu'il montait et disparut à leurs yeux."³

¹ Traduction par Henri Renauld-Krantz, dans son *Anthologie de la poésie nordique ancienne*. Des origines à la fin du Moyen Âge. Paris, 1964, p. 33.

² Otto Höfler, *Germanisches Sakralkönigtum I. Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe*. Tübingen, 1952.

³ "Eodem etiam anno quibusdam juxta Mosellam ambulanti bus apparuit fantasma mire magnitudinis in humana forma, equo nigro insidens. Quibus timore percussis, id quod videbatur ad eosdem audacter accedens, ne pertimescant hortatur. Teodericum

Loin d'apparaître comme une âme en peine, le prestigieux roi des Gots est ici une figure prophétique, voire une puissance tutélaire, se tenant en réserve au service de l'Empire, comme d'autres chefs ou empereurs germaniques devenus mythiques. Retenons seulement ici de l'ambitieuse étude de Höfler¹ que l'enlèvement (*Entrückung*) du héros à cheval peut représenter, dans le cas précis de Théodoric également, une apothéose, telle que les Germains la connaissaient², à l'instar d'autres peuples indo-européens, les Grecs notamment³. Plutôt que la tradition cléricale de diabolisation, c'est la croyance archaïque à l'immortalité de cavaliers mythiques qui serait fondamentale pour expliquer l'enlèvement de Théodoric par un cheval et son errance de cavalier fantôme. Etant donné le caractère presque systématiquement hostile de la littérature cléricale sur Théodoric, d'une part, et l'importance de la croyance au cheval psychopompe dans l'espace germanique d'autre part, cette deuxième lecture de la fin de Théodoric a notre préférence.

Le cheval diabolique de la damnation

Si le cheval surnaturel de Théodoric peut encore être rattaché à des conceptions du paganisme germanique, il n'en est pas de même des nombreuses montures diaboliques dont les prédicateurs ont fait un usage intensif dans leurs *exempla*.

quondam regem Verone se nominat, et diversas calamitates et miserias superventuras universo Romano imperio denunciat. Hec et alia plura cum eisdem contulit, et ab eis recedens equo quo sedebat Mosellam transivit, et ab oculis eorum evanuit : MGH, SS 17, 804, texte d'après Höfler, *op.cit.*, p. 27.

¹ Il s'agit pour Höfler, comme indiqué dans le titre de son ouvrage, de reconstituer divers modes d'initiation individuelle des anciens Germains, en partant du déchiffrement de l'inscription runique, mais aussi en l'éclairant par les documents les plus divers. Malheureusement le deuxième volume de l'ouvrage n'est jamais paru.

² Voir infra, B. notamment les représentations des stèles de Gotland.

³ En Grèce, la représentation du défunt à cheval sur une stèle est un procédé d'héroïsation attesté au IV^e s. av. J.-C., témoin la stèle de Dexiléos, un cavalier mort dans la guerre de Corinthe en 394 ; cf. Ch. Daremberg, E. Saglio, (dir.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, 1877-1919, ici s.v. "Equites", p. 764 et fig. 2722.

Prenons l'histoire de la sorcière de Berkeley, d'abord racontée par Guillaume de Malmesbury (1096, † 1143), dans son *De gestis rerum Anglorum*, dont nous retenons les passages suivants :

"A Berkeley résidait une femme experte, comme il fut patent par la suite, en maléfices... [G. de Malmesbury mentionne encore ses pratiques divinatoires et de débauche ... Avertie de sa mort prochaine, la sorcière demande à ses enfants de protéger son corps après sa mort par diverses mesures, notamment un sarcophage de pierre, et force prières de clercs. En vain, car la troisième nuit de veille] vers le point du jour, on vit tout le monastère trembler sur ses fondations à cause du fracas causé par l'arrivée des ennemis. [...] Un diable [...] s'approcha du sarcophage et, appelant la femme par son nom, lui ordonna de se lever. [...] Du pied il repoussa le couvercle du sarcophage, prit de sa main la femme et, à la vue de tous, l'emmena hors de l'église. Là, devant les portes, on voyait un cheval noir et splendide ; il hennissait et des crochets de fer faisaient saillie sur tout son dos. La misérable fut posée sur ces crochets et disparut bientôt avec toute sa compagnie aux yeux de ceux qui regardaient. On entendait à près de quatre lieues les hurlements lamentables de la femme suppliant que l'on vienne à son secours."¹

Ce cheval noir est totalement instrumentalisé dans le récit, avec ses crochets acérés qui signent la réinterprétation cléricale. Curieusement, ces accessoires effrayant disparaissent parfois dans certaines versions postérieures du récit. Voici celle de Georg Alten, dans sa traduction en allemand (fin du XV^e s.) du *Livre des Chroniques* de Hartmann Schedel : "Une méchante sorcière vivait en Angleterre. Après sa mort, pendant que les prêtres chantaient les psaumes, elle fut horriblement tourmentée par les diables et mise sur le dos d'un cheval abominable [et] transportée à travers les airs ; on entendit à quatre lieues [à la ronde] au moins un horrible cri d'épouvante"² : ici la monture

¹ G. de Malmesbury, *De gestis rerum Anglorum* II, 204, traduction par Cl. Lecouteux dans *Les esprits et les morts, croyances médiévales*. Paris, 1990, pp. 199-201. Cette histoire fut reprise vers 1250 par Vincent de Beauvais dans son *Speculum historiale* (XXV, 26).

² "Ejn boßgaftige zawbrerin was in engelland die wardt nach irem tod dieweil die briester die psalm sungen von den teufeln erschreckenlich gezerret vnnd auff ein scheühlich pferd gesetzt. durch die luft hingeführt und wol vier meyl ein erschreckenlichs forchtsams geschray gehöret" : extrait du folio CLXXXIX verso, *Buch der*

diabolique n'a plus de crochets, mais évolue dans les airs. Lorsqu'Olaus Magnus, archevêque d'Uppsala en exil à Rome, publie un demi-siècle plus tard sa *Description des peuples du Nord*, il ne manque pas de rapporter cette histoire, dans une rédaction plus fidèle à ses premiers inventeurs ecclésiastiques : "[le démon], prenant sa main, la traîna par les portes de l'église aux yeux de tous. Là, hennissant fièrement, un cheval noir se tenait prêt, avec des crochets de fer se dressant sur tout son corps. La misérable femme fut installée sur eux et, avec toute la troupe désordonnée, disparut du regard des spectateurs. Cependant ses cris pitoyables, demandant de l'aide, furent entendus à presque quatre lieues de distance"¹.

Cet *exemplum* très célèbre connaît donc diverses variantes : les textes latins (à l'usage des ecclésiastiques) mentionnent plus systématiquement les crochets de fer, tandis que la traduction en langue vernaculaire, s'adressant à un public plus large, préfère le vol dans les airs. Les libertés prises par les illustrateurs (ou les imprimeurs, s'il s'agit du réemploi d'images existantes) montrent également la diversité des versions de l'histoire de la sorcière de Berkeley : en effet, la vignette du *Livre des chroniques* de Nuremberg ne montre pas le vol dans les airs dont parle Alten (ill. 7) ; quant à celle de la *Description des peuples du Nord*, elle ne montre pas les terribles crochets mentionnés par Olaus Magnus, mais semble représenter un vol dans les airs absent du texte (ill. 8).

Le cheval noir diabolique marquera pour longtemps l'imaginaire germanique, comme nous le verrons plus loin².

Le cheval et le cavalier comme incarnation du mort

C'est dans le mythe de l'Armée furieuse (*das wütende Heer*) et de la Chasse sauvage (*die wilde Jagd*) que se trouvent les plus nombreuses évocations de morts incarnés dans des chevaux³. Le mort y

Chroniken, par Georg Alten = trad. en allemand du *Liber chronicarum* de H. Schedel, (Nuremberg, Koburger, 1493), rééd. (facsimilé) Munich - Grünwald, 1965.

¹ Livre III, 21 "Sur la punition des sorcières".

² Voir IV^e Partie, chap. 2.

³ Nous ne distinguerons pas dans le cadre de cette étude entre les différentes strates de ces représentations, gardant en mémoire cependant que divers thèmes sont parfois

apparaît cependant plus souvent comme cavalier que comme cheval. Les défunts dont il s'agit ici ne sont pas des personnes qui rejoignent ou ont rejoint l'outre-tombe, mais ceux d'entre les morts qui n'ont pas trouvé le repos et errent sur terre : les revenants, les fantômes, etc. Ce mythe de l'Armée furieuse est un complexe de symboles qu'il ne s'agit pas ici de traiter dans toutes ses ramifications¹. Observons seulement, après Grimm, que les figures des revenants y dominent², et que parfois ces morts sont incarnés en chevaux ou montés sur des chevaux.

A l'origine, l'Armée furieuse représentait – notamment – les ancêtres morts intervenant dans la vie du clan, puis, peut-être, le cortège de guerriers morts accompagnant Odin/Wodan³ ; l'incarnation du mort en

venus se greffer sur le noyau mythique central de l'"Armée furieuse", c'est-à-dire l'armée errante des morts ; cf. C. Lecouteux, "Chasse sauvage / Armée furieuse : réflexions sur une légende germanique" in : Ph. Walter (dir), *Le mythe de la chasse sauvage dans l'Europe médiévale*, Paris, 1997, pp. 13-32. Pour cet auteur, le mythe de l'Armée furieuse [ou de la Chasse sauvage ou Chasse infernale] doit être distingué 1° des thèmes du Chasseur diabolique et du Chasseur maudit ; 2° du thème de l'armée fantôme qui poursuit éternellement le combat après la bataille ; 3° du thème de l'ami revenant (*ibid.*, pp. 17-20). Cf. également la nouvelle synthèse de l'auteur dans *Chasses fantastiques et cohortes de la nuit au Moyen Âge*, Paris, 1999.

¹ Le cheval est une composante centrale du mythe à partir du Moyen Âge, à côté de la figure du géant : ainsi dans l'*Hymne des Démon*s de Ronsard :

"Un soir vers la Minuit, guidé de la jeunesse / Qui commande aux amans, j'allais voir ma maîtresse.

Tout seul outre le Loir, et passant un destour / Joignant une grand'croix, dedans un carrefour,

J'ouy, ce me sembloit, une aboyante chasse / De chiens qui me suyvoit pas-à-pas à la trace.

Je vy auprès de moy sur un grand cheval noir / Un homme qui n'avait que les os, à le voir,

Me tendant une main pour me monter en crope (...)"

Extrait de l'*Hymne des Démon*s, cité d'après : *Mythologie Française*, N° 152/153/154 (1988), p. 14.

² La quasi-totalité du chapitre XXXI de la *Deutsche Mythologie* portant sur les revenants (Gespenster) traite de l'Armée furieuse.

³ Voir Claude Lecouteux, *Chasses fantastiques...*, op. cit., IV^e Partie, "Odin et la Chasse infernale", pp. 175-207.

cheval relevait d'une faculté de métamorphose propre au mort¹ ou à son clan².

L'Armée furieuse ou Chasse sauvage a changé de sens avec la christianisation, qui y a banni ceux qui menaient une mauvaise vie : les seigneurs corrompus, les femmes débauchées, les chasseurs blasphémateurs, les suicidés, etc. La chronique normande rédigée au XII^e siècle par Orderic Vital décrit une étonnante vision de la Chasse sauvage (*Mesnie Hellequin*) par un prêtre de l'évêché de Lisieux du nom de Gauchelin :

"L'an de l'Incarnation 1091, au commencement de janvier, ce prêtre fut appelé, tout à fait normalement, par un malade qui résidait aux confins de sa paroisse. Gauchelin se rendit de nuit à son chevet. Comme il revenait seul en marchant et qu'il se trouvait soudain à l'écart de toute habitation, il entendit un grand bruit comparable à celui que ferait une armée considérable. [...] un homme d'une grande stature armé d'une massue [...] lui dit : « Reste ici, n'avance pas davantage. » Aussitôt, le prêtre s'arrêta, glacé d'effroi et, appuyé sur le bâton qu'il portait, resta immobile. L'homme armé de la massue se tint auprès de lui, et sans lui faire de mal, attendit le passage de l'armée."

Suit alors une description effrayante d'une sorte de cortège de pécheurs, dont nous extrayons ces images faisant intervenir le cheval :

"Deux Ethiopiens étaient chargés d'un tronc d'arbre énorme sur lequel un malheureux enchaîné était cruellement torturé ; dans ses tourments, il poussait d'atroces hurlements. L'horrible démon qui était assis sur le cadavre le frappait cruellement de ses éperons enflammés dans les reins et dans le dos qu'il avait tout sanglants. Gauchelin le reconnut sans mal : c'était l'assassin du prêtre Étienne. Il le vit souffrir d'une manière horrible pour le sang innocent qu'il avait versé deux ans auparavant et pour être mort sans avoir expié son crime."

¹ Dans le *Landnámabók* (S 202), le magicien Örn se réincarne peut-être en cheval après sa mort, cf. *Landnámabók. Livre de la colonisation de l'Islande*. Selon la version de Sturla Þórðarson. Trad. R. Boyer. Turnhout, 2000, note 609 p. 159.

² voir *supra*, *fylgja* en forme de cheval, et *infra*, l'hypothèse du totémisme, chap. suivant.

Ensuite passa une troupe de femmes innombrables aux yeux du prêtre. Elles étaient montées à cheval sur des selles de femmes dans lesquelles étaient plantés des clous enflammés. Le vent les soulevait souvent à hauteur d'une coudée et les faisait retomber sur les clous. Comme ils étaient brûlants, ils leur blessaient les fesses. Effroyablement tourmentées par les piqûres et la brûlure, elles hurlaient des imprécations et confessaient publiquement les péchés qui leur valaient cette punition. Ainsi, elles souffraient cruellement le feu, la puanteur et bien d'autres supplices qu'on ne peut raconter. Elles avouaient en gémissant d'une voix plaintive les peines qu'elles enduraient à cause des délices et plaisirs obscènes auxquels elles s'étaient adonnées inconsidérément durant leur vie. Notre prêtre reconnut dans la troupe quelques dames nobles et vit les chevaux et les mules de plusieurs femmes toujours en vie. Il trembla en voyant tout cela et se livra à d'intenses réflexions. [...]

Il vit s'avancer une grande armée : on n'y remarquait qu'une seule couleur, le noir ainsi qu'un feu scintillant. Tous ceux qui la composaient étaient montés sur des chevaux gigantesques ; ils marchaient armés jusqu'aux dents, comme s'ils volaient au combat, et portaient des enseignes noires. [...]¹

Pour prouver à ses voisins la véracité de son récit, le prêtre voulut s'emparer d'un des chevaux libres, mais, au contact du harnais, sa main brûla. "Ensuite, il tomba malade et l'auteur de la chronique prétend avoir vu ses atroces brûlures."²

Le mythe de la Chasse sauvage est ainsi progressivement réinterprété par l'Église³. Le rôle du cheval dans le mythe suit cette évolution :

¹ Orderic Vital, *Histoire de la Normandie*, Livre XIII ; extraits tirés de la traduction française figurant dans Ph. Walter, *Mythologie chrétienne*. Paris, 1996, Annexe 1, pp. 271-274.

² D'après Philippe Walter, *op. cit.*, pp. 95-99.

³ A l'aube du XVI^e siècle encore, le prédicateur alsacien Johannes Geiler von Keysersberg n'hésite pas à exploiter le thème du cortège des âmes errantes pour l'édification de ses fidèles : "*Von dem wütischen und Vnholden Heer sprach Geiler von Keysersberg ausführlich am Donnerstag nach Reminiscere 1508 auf der Münsterkanzel zu Strassburg in einer besonderen Predigt. Da berichtet er seinen Zuhörern vom Volksglauben, das die, die vor Zeiten sterben ee den das innen got hat vff gesetzt, als die, die in die reiss lauffen vnd erstochen werden, oder gehenckt vnd ertrenkt werden, die müssen also lang nach irem todt lauffen, byss das das zyl kumbt, das ynnen got gesetzt hat, vnd dan so würckt got mit innen, was sein göttlicher wil ist. [...]*" ; cf. J. Leffitz, "Das wütende Heer und der wilde Jäger im Elsass", in :

initialement positif et favorable (les esprits des morts hippomorphes interviennent pour favoriser la prospérité du clan), il devient nuisible. Malgré cette diabolisation, la mémoire populaire a cependant gardé occasionnellement le souvenir du caractère bénéfique du ou des chevaux de l'Armée furieuse. On raconte ainsi que le crottin laissé par les chevaux de l'Armée furieuse se transforme en or, que le forgeron qui a ferré le cheval du dieu caché dans le *Fichtelgebirge* est remercié avec du crottin qui devient de l'or¹, etc.

Le mort comme cheval ou hybride aux traits hippomorphes

Nous avons relevé que le mort apparaît plus fréquemment comme cavalier que sous la forme d'un cheval. Grâce aux récits notés par un clerc du monastère de Byland (Yorkshire) autour de 1400², nous disposons cependant de documents faisant état de revenants incarnés dans des chevaux. Deux de ces récits nous intéressent particulièrement. En voici la traduction :

"I. Histoire rapportée par un certain mercenaire du nom de Ryeuall' relative à un certain esprit qui aida un homme à porter des fèves.

Un certain homme allait à cheval sur sa monture, portant avec lui un boisseau de fèves. Son cheval trébucha en chemin et se brisa le membre antérieur. Ayant vu cela, l'homme porta ses fèves sur son propre dos : et tandis qu'il avançait sur son chemin, il vit comme une forme de cheval debout sur ses membres postérieurs, ses (membres) antérieurs battant l'air. (Et) notre voyageur, épouvanté, conjura le cheval au nom de Jésus-Christ, lui enjoignant de ne point lui faire de mal. Après avoir fait cela, il continua son chemin, accompagné par cette créature en forme de cheval ; (et), peu de temps après, la créature lui apparut sous la forme d'un tas de foin tournoyant sur lui-même, et une lueur se trouvait en son milieu. Le vivant lui dit : « Abstiens-toi de me faire du mal ! » Sur ces mots, [la créature] apparut sous la forme d'un être humain, et le voyageur de le conjurer [à nouveau]. Alors l'esprit lui dit son nom, et la cause [de son errance] et le

Elsässische Weihnacht. Ein Heimatbuch. Ed. par J. Lefftz et A. Pfleger. Colmar, 1941, p. 226.

¹ Freytag, pp. 30, 35. Cf. aussi IV^e Partie, chap. 2.

² M. R. James, "Twelve Medieval Ghost-stories", *The english historical review* 37 (1922), pp. 413-422.

remède [à ses maux]. Et l'esprit lui dit : « Permits-moi de porter les fèves et de t'aider ». Et il fit ainsi jusqu'à un torrent, mais ne voulut pas aller au-delà ; (et) le voyageur (celui qui était vivant) ne put savoir comment le sac de fèves s'était retrouvé à nouveau sur son dos. (Et), par la suite, il fit en sorte que l'esprit soit absous en faisant chanter des messes pour lui ; [c'est ainsi que] l'esprit fut sauvé."¹

"VIII. De la même manière, histoire d'un autre esprit poursuivant Guillaume de Bradeforth et criant « Ouh, ouh, ouh ! » trois fois à trois reprises.

Il s'est produit que lors de la quatrième nuit, aux alentours de minuit, Guillaume revenait vers un lieu inaccoutumé près de la ferme d'Ampilford et, tandis qu'il cheminait par la route, il entendit une voix terrible qui criait loin derrière lui, comme si elle provenait [du fond] de la montagne ; (et) peu de temps après la voix criait de manière semblable mais de plus près. (Et) la troisième fois, la voix vociférait devant lui, par un chemin de traverse. Et c'est alors seulement qu'il vit un cheval pâle ; le chien de Guillaume aboya faiblement, puis très effrayé il alla se cacher entre ses jambes. Sur ces entrefaites, Guillaume interdit à l'esprit au nom du Seigneur et en vertu du sang de Jésus-Christ de s'approcher de lui et de lui barrer le chemin. L'esprit ayant entendu [ces paroles] prit la forme d'une sorte de plaque à quatre angles tournoyant en l'air sur elle-même. De cela on a pu déduire que ce que souhaitait l'esprit, c'était d'être conjuré avec générosité et d'être sauvé de manière efficace."²

Si ces récits sont fortement christianisés (moralisation, caractère d'*exemplum*), ils préservent la croyance populaire dans la métamorphose – très temporaire – de morts en chevaux ; ces formes animales gardent ici un caractère humain : la station debout dans le premier cas, la voix humaine dans le second. Le folklore a parfois préservé cette incarnation des morts en chevaux : le Chasseur sauvage prend à

¹ "[...] *dum iret per viam vidit quasi equum stantem super pedes posteriores, pedibus anterioribus sursum erectis.* [...]" British Museum MS. Royal 15 A. xx, fol. 140 b : M. R. James, art. cité, p. 414.

² "[...] *et demum vidit pallidum equum* [...]" British Museum MS. Royal 15 A. xx, fol. 143 a : M. R. James, art. cité, p. 419.

l'occasion l'apparence d'un cheval noir¹ ; en Suisse, l'armée des revenants s'incarne à l'occasion dans une bande de chevaux noirs².

Les incarnations de morts en cheval, dans le cadre de la Chasse sauvage ou non, sont presque toujours un signe conventionnel de leur diabolisation : ainsi les légendes dans lesquelles un voleur de chevaux est transformé à sa mort en cheval fantôme³, où un chevalier avare est transformé en cheval⁴.

Parfois l'armée des revenants mêle des figures d'hommes et de chevaux dans une image indistincte d'êtres hippomorphiques monstrueux ; un récit fait apparaître Wôd avec une forme humaine mais avec des sabots de cheval assis dans un carosse entraîné par des chevaux de feu⁵. En Norvège du Sud, la cohorte des morts (*Oskoreidi*) est conduite par Guro rysserova, c'est à dire "Gudrun à la queue de cheval"⁶. C'est surtout le folklore post-médiéval qui nous parle de cette créature hybride : selon Jacob Grimm, "Elle est suivie d'une masse innombrable d'êtres des deux sexes. Vus de face, les cavaliers et les chevaux ont belle apparence, de dos, on n'aperçoit rien d'autre que la *longue queue* de Guro. Les chevaux sont noirs comme du charbon, avec des yeux de braise, ils sont menés avec des barres de feu et des brides de fer ; leur vacarme est perceptible de très loin. Ils *chevauchent par-dessus les eaux* comme sur la terre ferme, leurs sabots effleurent à peine la surface des eaux."⁷ Il semble que cette créature hybride soit d'origine médiévale : Guro serait identique à Gudrun Fille-de-Gjuki, une dise (demi-divinité proche de la valkyrie) qui apparaît dans la *Saga des Sturlungar* à Eyolf Thorsteinsson en messagère du séjour des morts (*Násheimr*, « le Rivage des Cadavres »), montée sur un cheval gris. La femme-troll à caractère équin

¹ Freytag, p. 51, qui se réfère à la revue *Am Urdsbrunnen*, cahier n° 8 (1885).

² Otto Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen I*. Francfort-sur-le-Main, 1934, p. 40.

³ Freytag, p. 47.

⁴ *Ibid.*, p. 50.

⁵ Freytag, pp. 26-27.

⁶ J. de Vries, *AGRG*, § 167, 309.

⁷ Grimm, *D.M.*, p. 789.

des traditions populaires norvégiennes serait l'avatar d'une dièse cavalière des représentations médiévales¹.

Le mort comme cavalier

C'est donc surtout montés sur des chevaux que les morts viennent hanter la terre. C'est ainsi que dans un poème eddique, le héros Helgi chevauche après sa mort en quête de sa bien-aimée Sigrun. Une servante de Sigrun va, le soir, auprès du tertre de Helgi et voit que celui-ci chevauche jusqu'au tertre avec beaucoup d'hommes :

La servante chanta :

"Est-ce que c'est feintise, / Qu'il me semble voir,
Ou bien le Crépuscule des Puissances : / – Chevauchent les hommes
[morts –
Quand vous éperonnez / De fers de lance vos étalons,
Ou bien est-il donné / Aux princes de rentrer chez eux ?"

Helgi chanta :

"Cela n'est point feintise, / Ce qu'il te semble voir,
Ni la consommation des temps, / Bien que tu nous voies,
Alors qu'éperonnons / De fers de lances nos étalons.
Et il n'est pas donné non plus / Aux princes de rentrer chez eux."²

C'est bien un mort de chair et de sang, un revenant, qui chevauche ainsi, et qui emmènera même sa bien-aimée pour une nuit d'amour dans son tertre. Ce mythe est à l'origine des nombreuses légendes et ballades allemandes de *Lenore*, également connues en Bohême, dont le contenu est le suivant : une jeune fille se languit de son ami ou fiancé disparu. Celui-ci lui apparaît de nuit à cheval et l'invite à monter en croupe. A trois reprises elle lui répond qu'elle n'a pas peur, et part avec lui. Plusieurs épilogues existent : peu avant l'arrivée au

¹ D'après les recherches de H. Celander et F. Ström, résumées par Cl. Lecouteux, *Chasses fantastiques...*, op. cit., pp. 165-166 ("Oskoreia et Guro rysserova").

² *Helgakvida Hundingsbana II* (second chant de Helgi, meurtrier de Hundingr), strophes 40 et 41, trad. Boyer, *Edda poétique*, pp. 260-261.

cimetière, elle saute de cheval, prise d'une peur subite, c'est ce qui la sauve de la perte. Ou bien : la jeune femme est déposée à l'aube dans une contrée déserte, d'où elle reviendra après des années. Ou encore : la jeune femme tombe malade et meurt d'avoir transgressé la frontière de la vie et de la mort¹. Il s'agit en fait d'un mythe qui dépasse et de loin le domaine germanique. Il est notamment présent dans les chants akritiques, recueillis au XIX^e siècle mais issus d'un patrimoine épique grec d'Asie Mineure datant du X^e siècle². Dans un manuscrit de Trébizonde, le cavalier funèbre ne vient pas chercher une fiancée, mais une sœur, mariée dans un pays lointain, seul enfant survivant d'une fratrie décimée par la peste :

[La mère du héros Constantin demande à revoir sa fille Eudocie]

"Sur tous les tombeaux elle pleurerait, sur tous elle chantait une complainte funèbre ; mais, sur la tombe de Constantin, elle s'arrachait les cheveux. « Lève-toi, mon cher Constantin, je veux mon Eudocie. Tu m'as donné Dieu et les saints martyrs pour garants d'aller me la chercher, joie ou chagrin que j'aie, trois fois en été, et deux fois en hiver. » La malédiction de sa mère fit sortir Constantin du tombeau, la pierre sépulcrale devint un cheval, la terre devint une selle, ses beaux cheveux blonds devinrent une bride, et le ver de terre devint Constantin. Il donne un coup d'épée à son moreau, et se rend chez Eudocie. Il alla, et la trouva engagée pour neuf danses. Les neuf danses furent dansées, et après la neuvième, on cessa.

De loin il lui fait signe, de près il lui dit : « viens, ma petite Eudocie, que nous allions chez notre mère ! »"³

Le théâtre du cycle épique de Digénis Akritas (ici appelé Constantin) étant la lutte de l'empire chrétien byzantin contre les musulmans, la conclusion de cet épisode est une condamnation sans appel de l'évocation nécromantique : la mère paiera de sa vie et de celle de sa fille des retrouvailles obtenues au prix d'une conjuration païenne.

¹ Cf. HWDA, s.v. "Lenore", "Totenritt".

² Les premiers manuscrits datant des XIII^e et XIV^e siècles.

³ *Les exploits de Digenis Akritas : épopée byzantine du dixième siècle*, par C. Sathas et E. Legrand, Paris, 1875, pp. L-LII, citation d'après J. Cl. Polet (dir), *Patrimoine littéraire européen*, vol 4a (Le Moyen Âge), Bruxelles, 1993, pp. 289-292.

Dans le troisième livre de ses *Oisivetés impériales* (*Otia imperialia*, vers 1210), Gervais de Tilbury rapporte un récit mettant bien en relief le lien presque indissoluble du mort avec sa monture :

"Une rumeur dont le peuple atteste la véracité court depuis des temps très anciens sur ce champ [il s'agit d'un terrain retranché appelé Wandlebiria, sur le territoire du château de Cantabricha (Cambridge), en Angleterre] : si, après l'heure nocturne où tout se tait, quand la lune brille, un chevalier pénétrant dans ce champ s'écrie : « Chevalier contre chevalier ! », aussitôt un chevalier accourra d'en face, tout prêt à engager le combat [ce revenant renverse régulièrement tout ses adversaires, jusqu'au jour où Osbert Hugon, un chevalier particulièrement brave, l'affronte... :] Que dire de plus ? Ecus brandis, lances levées, les chevaux courent l'un contre l'autre. Les chevaliers se frappent violemment et Osbert, esquivant la lance dont le coup perd de sa force en glissant, jette lourdement son adversaire au sol. Quand celui-ci, se relevant à peine tombé, voit qu'Osbert emmène comme butin son cheval par la bride, il brandit sa lance et, s'en servant comme d'un javelot, il transperce la cuisse d'Osbert d'un coup épouvantable. [Malgré la douleur, Osbert quitte le champ en vainqueur et remet le cheval de son adversaire à son écuyer. Les gens de sa suite lui font honneur...] Témoignage de la victoire, le cheval est tenu par le frein qu'on ne lui a pas ôté, et exposé aux regards de tous : les yeux farouches, l'encolure fière, la robe noire, noirs également la selle militaire et tout le harnachement. Le chant du coq venait de se faire entendre, quand le cheval plein d'excitation, sautant, les naseaux écumants, frappant la terre de ses pieds, rompit les liens qui le retenaient, reconquit sa première liberté et disparut au grand galop, sans qu'on le retînt.[...]"¹

Gervais de Tilbury ne le précise pas, mais nous pouvons déduire de son récit que ce cheval qui s'échappe à l'heure du chant du coq va rejoindre le revenant (qui lui-même apparaît lorsqu'il est provoqué au moment du *conticinium*, « une des sept parties de la nuit, moment où règne le silence car les hommes ne parlent pas et les coqs ne chantent pas encore ») : ils font tous deux partie de l'Outre-tombe.

Dans les traditions populaires, les témoignages abondent sur les morts parcourant la terre à cheval ; l'influence des guerres et du

¹ Gervais de Tilbury, *Le livre des merveilles* (*Otia Imperialia*, troisième partie). Traduit et commenté par Annie Duchesne. Paris, 1992, ici III, chap. 59, pp. 70-72.

christianisme est ici prépondérante. S'agissant des guerres, les armées fantômes d'hommes et de chevaux correspondent souvent au souvenir mythique de grands chefs de guerre (de Widukind qui galope entre Iserlohn et Hohensyburg sur des chevaux de feu, avant de disparaître dans une montagne¹ à Frédéric Barberousse, dont l'armée se tient prête pour de nouveaux combats dans la montagne de Kyffhäuser²). Lorsque les morts cavaliers ne sont pas des armées mythiques, l'Église en fait souvent des pécheurs ou blasphémateurs condamnés à chevaucher pour l'éternité. Ainsi dans cette chanson danoise faisant errer une âme en peine jusqu'à la réparation de sa faute (un faux serment), et où la répétition du verbe « chevaucher » illustre le poids du péché :

[...]

– Ecoute, sire Morten : comment chevauches-tu ainsi ? Pas plus tard qu'hier, nous avons enterré ton corps.

– Je ne chevauche point ici à cause d'un procès, je ne chevauche point ici à cause d'un jugement : je chevauche ici pour un petit enclos qui a été obtenu par un (faux) serment, pour agrandir le Fugelsang.

Je ne chevauche point ici pour des querelles, je ne chevauche point ici pour de l'or si rouge ; je chevauche ici pour un petit enclos qui appartenait à deux orphelins. Dis à belle dame Mettehilde, dès que tu seras de retour chez moi, qu'elle veuille bien rendre l'enclos ! Alors mon âme pourra se reposer. [...] ³

Le plus souvent, les cavaliers de la Chasse sauvage sont le produit d'un mélange de croyances païennes et de représentations chrétiennes. La figure du chasseur Hackelbernd illustre bien ce phénomène. Ce personnage, qui est aussi une figure historique (un maître des chasses à la cour de Brunswick au XVI^e s. portait ce nom⁴), pourrait refléter

¹ Freytag, p. 34.

² Jähns I, p. 334.

³ Sv. Grundtvig, *Danmarks gamle Folkeviser*, 5 vol. Copenhague (1853-1878), n° 92. D'après L. Pineau, *Les vieux chants populaires scandinaves*, 2 vol., Paris (1898-1901), T. 1, p. 122 sq.

⁴ Les premières légendes concernant Hackelnberg le situent précisément, en termes historiques et géographiques, cf. J. et W. Grimm, *Deutsche Sagen*. Ed. Heinz Rölleke, Francfort-sur-le-Main, 1994, ici n° 310, "Des Hackelberg Traum", pp. 334-335.

des croyances archaïques, même s'il a été enrôlé dans des légendes moralisantes.

En effet, dans certains cas, la figure de Hackelbernd se détache de tout contexte historique ; les raisons de son errance à cheval ne sont pas précisées, mais de nombreux traits en font un démon de la tempête rappelant le chef de l'armée errante des morts (sa période de chasse favorite coïncide avec les Douze Nuits) ou une ancienne divinité du paganisme. J. Grimm est-il allé trop loin lorsqu'il retrouve dans son nom l'ancien allemand *hahhul*, le vieux norrois *hökull*, qui signifient "habit", "armure", et "manteau", et lorsqu'il voit dans *hakolberand* "sans doute possible un surnom vieux saxon du dieu païen, de Wodan", connu pour sa tenue de voyageur au chapeau à large bord et à l'ample manteau ? Il est en tout cas intéressant de relever que si les traditions concernant Hackelbernd sont attestées un peu partout en Allemagne, leur centre de gravité se trouve en Basse-Saxe et en Westphalie, deux régions où la résistance du paganisme a duré plus longtemps qu'ailleurs.

Le personnage de Hackelbernd a été réinterprété dans une optique chrétienne. Il devient ainsi un pécheur expiant sa faute : parce qu'il n'a pas respecté le jour du seigneur en chassant un dimanche, il fut condamné à errer pour l'éternité dans les airs avec ses chiens. Ou encore : parce qu'il repoussa les consolations du prêtre sur son lit de mort, ne réclamant que le plaisir de la chasse, il lui fut répondu : « Eh bien, chasse donc jusqu'au jour du jugement dernier ! »¹.

Un épisode de la *Chronique de Zimmern*, rédigée par le comte Froben Christoph de Zimmern et son secrétaire Johannes Müller entre 1564 et 1576², illustre encore la place du cheval dans la Chasse sauvage. Un certain sire de Seckendorf, engagé dans un conflit inexpiable avec le sire de Erlikom, fait une étrange rencontre :

"[...] Entre-temps, le jour commençait à poindre. A cet instant, alors qu'il suivait un chemin forestier, il entendit une chose étrange, des cris, du vacarme, des sonnaillles et des gémissements accompagnés d'un grand

¹ Sur tous ces points, cf. Grimm, D.M., pp. 767-770.

² Première édition par K. Aug. Barack, dans la *Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart*, vol. 91 à 94, Tübingen, 1869. Extraits dans Karl Meisen, *Die Sagen vom Wütenden Heer und Wilden Jäger*, op. cit. supra.

fracas, comme si tous les arbres de la forêt se fendaient et s'abattaient. Ne pouvant savoir ce dont il s'agissait, Seckendorf fut pris d'une vive inquiétude, quitta le chemin et se dissimula parmi les arbres. Il aperçut alors une étrange chevauchée qui défila devant lui : il y avait des cavaliers sans tête, d'autres avec un seul bras, certains chevaux ne possédaient que deux pieds, d'autres étaient privés de tête ; une nombreuse piétaille les accompagnait : certains piétons n'avaient qu'une jambe ou qu'une main, certains portaient une épée nue fichée dans leur corps. Bref, c'était un étrange et fantastique ramassis de gens et Seckendorf n'en avait jamais vu de semblable de toute son existence, sans parler du vacarme et du fracas qui accompagnaient le passage de la troupe et remplissaient l'air. Parmi cette troupe, rien ne l'étonna plus qu'un homme gigantesque qui menait un cheval blanc, sec, décharné et boiteux ; il portait de mauvais habits et était si grièvement blessé que ses entrailles sortaient de son corps, débordaient de ses vêtements et pendaient presque jusqu'au sol le long de sa monture. Quand le défilé eut cessé sans dommages pour lui [...], il regagna le chemin et rencontra un nouveau cavalier qui appartenait également à cette même compagnie et qui montait un cheval gigantesque. Comme il était seul, Seckendorf s'enhardit et l'interrogea pour savoir quelle était cette troupe qui venait de passer il y a un instant. L'autre lui répondit que c'était l'Armée furieuse. Il lui a encore demandé qui était cet homme qui menait le cheval décharné et dont les entrailles pendaient le long de sa monture. « C'est Seckendorf », répondit-il et il le nomma, lui, par son nom de baptême. « Dans un an, jour pour jour, il sera tué par son ennemi, le sire de Erlikom, alors qu'il sera sur une telle rosse blanche, et ses entrailles sortiront de son corps et de ses habits pour pendre sur son cheval. » [...]¹

¹ "[...] *Indeß sacht es an zu tagen ; so erhört er, als er ain kleinen weg ins holz geritten, ein wunderbarlichs geschrai, gedöß, clingeln und jähern mit eim großen brastlen, als ob alle beum im waldt entzwei brechen und umbfielen. Dem von Seckendorf war hiebei nit haimich, dann er nit wissen mogt, was das für ein wesen, aber wol hörte, das es sich neherte. Derhalben er abwegs gewichen und sich zwischen die peum versteckt. Alda ist er halten bliben. Unlangt darnach do hat er ein wunderbarliche reuterei gesehen, ein tail haben kaine kopf gehapt, nur ain arm, die ross etwann nur zwen fueß, auch ohn ein haupt ; vil fueßgenger sein mittgeloffen, under denen etwann der ain auch nur ain schenkel, etwann einer mit einer handt, vil ohne haupter, ein tail halber verbrent, vil die bloße schwerter durch den leib gehapt. In soma, es ist ein sollichs seltsams, abenteuerigs gesundle bei ainandern gewesen, dergleichen er sein lebenlang nit gesehen gehabt, ich geschwaig das gedöß und prausen, das im luft umbher und dem haufen nachgefahren. Aber under diesem haufen allen ist nicks gewest, darab er sich mehr verwundert, als ab ainem raisigen man, der hat ein weisen, durren, magern und hinkenden gaul an der hand gefuert, hat ain*

Ce récit particulièrement riche nous fait voir la polysémie du cheval dans les représentations sur la mort, faisant défiler des chevaux porteurs de revenants, d'autres, à deux pieds ou acéphales, incarnant des défunts, d'autres encore messagers de la Mort, comme le cheval gigantesque du cavalier fermant le cortège et le cheval livide, décharné et boiteux du géant, ce dernier étant en même temps l'image de la propre monture (future et fatale) de Seckendorf.

B. LE CHEVAL PSYCHOPOMPE ET L'OFFRANDE FUNÉRAIRE DU CHEVAL

Image de la Mort, incarnation ou monture de revenants, le cheval manifeste encore son emprise sur les représentations germaniques relatives à la mort en tant que guide de l'âme (psychopompe). Dans l'*Edda* de Snorri, c'est à cheval que Hermodr franchit le pont sur la *Gioll* qui mène au domaine de *Hel*¹. De nombreuses stèles de la seconde moitié du premier millénaire de notre ère représentent le cheval comme monture du mort, comme le moyen du passage vers le séjour des morts.

schlecht claidt angehapt und ist also verwundet gewesen, das im die derm userm leib gangen und über das claidt und das ross hinab gar nahe dem boden eben gehangen sein. Als nun das gefert, wie erzelt, alles ohne sein schaden furüber [...], do ist er dem weg oder straßen wider zugeritten. Also ist im noch ainer uf eim raisigen pferdt begegnet, der zu der andern compania auch gehört hat, und dieweil derselbig allain gewesen, do ist er erkecket und hat in gefragt, was das für ein haufen leut seien, die unlang alda furzogen. Derselb hat im geantwurt, es seie das wueteshere. Do hat er in abermals gefragt, wer aber der seie, so das mager pferdt an der hand fuere und dem das gederm über das ross hinab hange. Do hat er widerumb gesagt : "es gehört dem von Seckendorf zu", damit hat er in, von Seckendorf, mit dem taufnamen genempt, "der soll von dem von Erlikom, seinem feindt, uf eim solchen weisen, mageren ross von heut über ain jar gewißlichen erschossen werden, und im wurt sein gederm also userm leib über die claiden und das pferdt herabhängen" [...]" Chronique de Zimmern, éd. Barack, T. IV, d'après Meisen, op. cit., pp. 109-110.

¹ *Edda* de Snorri, *Gylfaginning*, chap. 49 ; cf. texte au chap. suivant.

Le cheval psychopompe

Les chevaux des stèles de Gotland¹

Les stèles de l'île suédoise de Gotland sont célèbres en particulier pour leurs représentations de guerriers à cheval². Pour la plupart des chercheurs, ces monuments sont davantage commémoratifs (ils sont dédiés à la mémoire d'un individu particulier) que cultuels (en tant qu'ils seraient l'expression d'un culte des morts en général, par exemple). Leur caractère commémoratif est en effet non seulement attesté par les sagas³, mais aussi parfois directement par les inscriptions des stèles elles-mêmes. Il est présent même dans le cas des rares

¹ Cf. Erik Nylen (& Jan Peder Lamm). *Stones, Ships and Symbols. The picture stones of Gotland from the Viking age and before*. Stockholm, 1988 ; Sylvia Althaus, *Die gotländischen Bildsteine : ein programm*. (GAG 588). Göppingen, 1993. Nous n'avons pas eu l'occasion de consulter l'ouvrage de référence de Sune Lindqvist, *Gotlands Bildsteine I+II*, Stockholm, 1941-42. Cependant l'ouvrage de Nylen comporte en annexe une présentation résumée de la classification proposée par Lindqvist, ainsi qu'un catalogue – établi par J. P. Lamm – qui recense l'ensemble des stèles et pierres connues en 1987, y compris la totalité de celles publiées dans l'ouvrage de référence de Lindqvist.

² Il s'agit de stèles du groupe C de la classification de Lindqvist. Cet auteur a défini les cinq groupes de stèles suivants : groupe A : stèles quasi-rectangulaires, avec sommet légèrement convexe et côtés nettement concaves. Décoration principalement géométrique, avec une spirale comme motif central. Principalement V^e et VI^e s. ; groupe B : pierres de petite taille, au sommet très convexe et aux côtés fortement concaves. Elles peuvent être décorées sur les deux faces. Les motifs en sont des bateaux stylisés, des animaux de la famille des cervidés ou des oiseaux de type canard. VI^e et VII^e s. ; groupe C : il s'agit de grandes pierres au sommet fortement arrondi, avec un repli entre la « tête » et le « corps ». Les stèles de ce groupe, comme celles des groupes D et E, sont souvent qualifiées de phalliques ou de la forme d'un champignon. Le champ pictural est divisé en plusieurs niveaux horizontaux, leur contenu est narratif (par exemple l'accueil du guerrier mort par une Valkyrie). VIII^e s. ; groupe D : variante plus imposante du groupe C, présentant fréquemment un grand bateau dans la face inférieure. Fin du VIII^e s. ; groupe E : autre variante du groupe C comportant notamment une croix stylisée dans la partie supérieure. XI^e s. Cf. Nylen & Lamm, *op. cit.*, pp. 171-172.

³ Dans la *Saga d'Egill, fils de Grímr le Chauve*, nous lisons que les proches du défunt "enterrèrent la dépouille de Thorolf conformément à la coutume pour les hommes importants ; ils érigèrent une stèle [*bautastein*, "pierre commémorative"] à sa mémoire" (Althaus, *op. cit.*, p. 2).

monuments représentant le cheval à huit membres d'Odin, comme à Alskog, Tjängvide I (ill. 9) et à Ardre, église VIII¹. Sur la stèle de Tjängvide, le cavalier de Sleipnir n'est sans doute pas Odin – il n'en a pas les attributs habituels : la lance, les corbeaux, etc. – mais un guerrier mort, emporté par le cheval divin vers le Valhalla, où l'attend une valkyrie qui lui tend une coupe d'hydromel. L'inscription de cette stèle, indiquant qu'elle fut érigée "à la mémoire de Jurulf, qui fut tué au cours d'un voyage par la faute de gens de sa famille"², renforce cette interprétation.

La représentation du guerrier mort à cheval sur une stèle funéraire est une pratique que les Germains du nord ont hérité des Romains³, mais en se l'appropriant, par des modifications de la technique employée⁴ mais aussi, comme nous allons le voir, la projection de leurs propres représentations religieuses. Cet emprunt à l'art des tailleurs de pierre romains a été facilité par le rôle prépondérant joué à la fin de l'Empire par les Germains dans la cavalerie romaine⁵.

¹ E. Nylen, J. P. Lamm, *Stones, Ships and Symbols...*, op. cit., p. 71.

² D. Ellmers, "Fränkisches Königszeremoniell auch in Walhall.", *Beiträge zur Schleswiger Stadtgeschichte* 25 (1980), p. 115-126, ici p. 116.

³ L'ouvrage de Mathilde Schleiermacher, *Römische Reitergrabsteine. Die kaiserzeitlichen Reliefs des triumphierenden Reiters* (Bonn, 1984) consiste avant tout en une étude typologique (stylistique et archéologique) ; il n'aborde malheureusement quasiment pas la question du contenu religieux de ces monuments des quatre premiers siècles de notre ère : seule est dégagée une différenciation entre, d'une part, les stèles de type rhénan, représentant un cavalier armé sautant par dessus un ennemi à terre ou élevant une lance contre un ennemi imaginaire : ici, c'est le lien avec le métier militaire et l'idée du triomphe de Rome qui seraient fondamentaux ; d'autre part, les stèles d'influence orientale (où l'ennemi n'est jamais représenté), s'inscrivant dans la tradition du héros grec : là, c'est l'état posthume du guerrier qui est figuré sur la stèle, qui viserait avant tout à représenter sa vertu et sa dignité (pp. 64-65).

⁴ Les monuments romains sont en relief accusé (où tout l'arrière-plan est enlevé), d'où un « effet plastique », tandis que les monuments gotlandais gardent le fond et procèdent par des intailles de quelques millimètres qui sont ensuite coloriées, d'où un « effet visuel » ; Althaus, op. cit., chap. 1, § 6, "Die Übernahme einer Idee", pp. 46-49.

⁵ L'importance des Germains dans la cavalerie du Bas-Empire est soulignée notamment par R. Cagnat, s. v. "Equites", "Equites singulares" du *Dictionnaire des Antiquités...*, op. cit., de Daremberg et Saglio, et par Karl Ferdinand Werner, *Naissance de la noblesse. L'essor des élites politiques en Europe*. Paris, 1998, cf. "L'ascension des chefs militaires barbares", pp. 197-210 : en 394, lors de la bataille de la Rivière-

Nous avons relevé précédemment l'ancienneté de l'héroïsation équestre sur les monuments de la Grèce ancienne, et ne pouvons que mentionner ici la dimension pan-européenne de cette problématique¹.

S'agissant des monuments funéraires de Gotland, une lecture « historique » des stèles mettant en scène le cheval d'Odin fait de Sleipnir un signe de faveur envoyé par le dieu à un guerrier d'exception. Partant du constat d'un certain éloignement entre les lieux d'accostage (ou ports) et les grandes fermes (ou palais) au début du IX^e siècle (début de l'ère des Vikings), Detlev Ellmers a recherché dans des chroniques contemporaines des descriptions du cérémonial d'accueil de dignitaires importants. Il établit ainsi un parallèle entre la scène d'accueil du guerrier mort de la stèle d'Alskog et l'accueil réservé en l'an 826 par l'empereur Louis le Pieux au roi danois Harald. Dans cette cérémonie, l'empereur avait fait mettre son propre cheval à la disposition du roi danois pour le chemin conduisant de la rive du Rhin jusqu'à sa résidence impériale d'Ingelheim (à la hauteur de Mayence). Soulignant que les codes cérémoniels étaient nécessairement les mêmes sur terre et dans l'au-delà dans l'esprit des Germains de l'époque, il commente ainsi l'image d'Alskog : "Le guerrier mort part en bateau vers le royaume des dieux. Sur la rive où son bateau accoste, il est accueilli sur l'ordre d'Odin par le propre cheval du dieu. C'était le plus grand honneur que l'on pouvait accorder à un guerrier de ce temps."² Ellmers met en évidence diverses similitudes entre le cérémonial politico-militaire de l'époque franque et les représentations de l'accueil des (guerriers) morts telles qu'elles apparaissent tant sur

Froide (dans les défilés séparant Ljubljana d'Aquilée) opposant les troupes de Théodose à celles de l'usurpateur Eugène, la cavalerie romaine de l'empereur chrétien, probablement largement composée de guerriers germaniques, est également dirigée par des Germains : "Richomer [général franc], chef de la cavalerie, mourut avant le combat et fut remplacé par un autre Germain, Stilicon le Vandale" (p. 200).

¹ Cf. not. F. Benoît, *L'héroïsation équestre*, op. cit. ; Paul Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*. Nancy - Paris, 1910 (chap. I : "Rhesos", pp. 13-28) ; Gawril I. Kazarow, *Die Denkmäler des Thrakischen Reitergottes in Bulgarien*. op. cit. ; Franz Cumont, "Les « Cavaliers danubiens »", *Revue archéologique*, 1938, II, pp. 67-70 ; Michel Rostovtseff, "Une tablette votive thraco-mithriaque du Louvre", *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 13, II (1933), pp. 385-415.

² D. Ellmers, "Fränkisches Königszeremoniell auch in Walhall.", loc. cit., p. 116.

les stèles funéraires de Gotland que dans les chants composés en l'honneur des morts. Mais ces correspondances ne signifient pas que la forme du mythe du cheval psychopompe serait née de rituels royaux francs.

Le sens religieux profond des chevaux octopodes de Gotland – qui ont de nombreux parallèles religieux dans d'autres contextes historiques – paraît bien être qu'un démon hippomorphe de la mort et des morts, incarné par Sleipnir, emmène les guerriers désignés par le destin vers l'au-delà. En général d'ailleurs, c'est un cheval « normal » (à quatre membres) qui emmène dans l'au-delà, parfois dans des gravures d'une force particulière, comme celle de Halla (Broa IV) où un personnage est emmené par le cheval de la mort, prisonnier de ce qui ressemble à une camisole de force ; une épée dépasse de la camisole ; une valkyrie attend là encore le guerrier¹. La présence occasionnelle, au-dessus ou au-dessous du cheval, d'un symbole géométrique constitué de trois triangles imbriqués les uns dans les autres, appelé *valknut* en norvégien, souligne parfois le rôle de psychopompe du cheval². Jan de Vries voit dans ce terme un composé sur le vieux norrois *valr* ("ceux qui sont tombés au combat")³.

Le cheval et la porte des morts

Le fait que le cheval emmène le mort dans l'au-delà pourrait également être souligné dans la forme des stèles de Gotland elle-même. À côté des lectures traditionnelles voyant dans les stèles du type C une forme de phallus ou de trou de serrure, on peut y voir aussi la représentation d'une porte. Dans une étude consacrée aux coutumes funéraires suédoises du Moyen Âge⁴, Birgit Arrhenius rappelle que les Germains du Nord croyaient comme d'autres peuples à l'existence d'une « porte » du séjour des morts⁵. Elle cite notamment les vers suivants, extraits des *Incantations de Groa* (Grógaldr, XII^e siècle ?)

¹ E. Nylen, J. P. Lamm, *Stones, Ships and Symbols...*, op. cit., p. 91.

² Ce symbole est apparenté à celui appelé en vieil-islandais *Hrungrishjarta* ("Cœur de Hrungrnir") et désigne un "nœud du mort".

³ AGRG, § 373.

⁴ B. Arrhenius, "Tür der Toten", loc. cit. supra.

⁵ Une porte parfois munie d'une grille, cf. *Helgrindr*.

dans lequel Svipdag, le fils de Groa, évoque sa mère morte car il veut connaître des charmes magiques bienfaisants :

"Réveille-toi, Groa ! / Réveille-toi, la favorable !
Je te réveille devant / La porte du séjour des morts."¹

Cette porte des morts pouvait avoir une dimension concrète, par exemple sous la forme d'une porte monumentale en bois sculpté à l'entrée de tombes collectives de l'époque des Vikings, comme il ressort de l'étude archéologique d'une sépulture de la nécropole de Helgö (du X^e siècle)². Les bordures des stèles funéraires du type C, représentant si souvent dans leur "tympan" une scène d'accueil du mort à cheval, comportant des motifs géométriques, souvent aussi des inscriptions runiques, ont une forme d'huis qui sera reprise par les portes des premières églises chrétiennes en bois sculpté. Les stèles évoqueraient ainsi l'entrée dans un espace sacré des morts.

L'association du cheval psychopompe et du cadre de la porte des morts est d'autant plus importante que la porte représente un lieu de passage dans les deux sens. Le passage vers le séjour des morts est plus ou moins réversible : le mort peut revenir à cheval – ou en forme de cheval – du séjour des morts, comme nous l'avons vu.

Le séjour des morts comme "pays des chevaux"

Une pierre tombale découverte sur la petite colline d'un fjord de Norvège, près de la ferme d'Eggja qui lui a donné son nom, comporte la plus longue inscription rédigée dans l'ancien alphabet runique ; la pierre (161 x 72 cm) date de la fin du VII^e siècle de notre ère. Elle comporte aussi la gravure inachevée d'un cheval (ill. 10), qui aurait précédé celle de l'inscription runique, mais qui date de la même époque et pourrait avoir été faite avec le même instrument³.

¹ D'après la traduction de Felix Genzmer, *Edda*, II. Götterdichtung und Spruchdichtung (Thule II), Düsseldorf – Cologne, 1963, p. 178.

² Arrhenius, *loc. cit.*, pp. 386-387.

³ D'après P. Fett, art. "Eggja", §1 Archäologisches, dans : J. Hoops, *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. Nouvelle éd. Berlin, à partir de 1973 (cité RGA) ; ici 2^e éd., T. 6, pp. 460-461.

Curieusement, parmi les quelque dix interprétations¹ proposées pour l'inscription runique qui conserve une part de son mystère, trois seulement font un lien avec la figure du cheval. Le sens général de l'inscription est le suivant : un homme fut enterré ici, mort de façon infamante ; un magicien – maître dans l'art des runes – procéda aux opérations rituelles de son enterrement. En voici une traduction :

Ne fut point du soleil frappée,
la pierre, ni du couteau taillée.
Qu'elle ne soit point mise à nu,
ni déplacée par des égarés malvenus.
De la mer du cadavre elle fut aspergée
et dans l'ours épuisé de trous les tolets par elle arrachés.
Qui est venu en haut,
ici sur le sol des chevaux ?
Poisson, du flot des flèches qui s'élance,
Oiseau, sifflant dans l'averse des lances².

La transcription du passage qui nous intéresse est la suivante "*huwARobkamhArisahialatgotna*". La lecture "Qui vient par ici / au pays des chevaux ?" dépend en fait de l'acception que le philologue donne au dernier mot *gotna(r)*, un dérivé (pluriel) de *goti*, signifiant en vieux norrois selon le cas "le Got", "l'homme, le héros" ou "le cheval"³. Gutorm Gjessing a fait le choix de traduire, comme Lis Jacobson, *gotna* par chevaux. Son interprétation de ce passage nous paraît convaincante ; elle a l'avantage de faire le lien avec la gravure du cheval : on voit mal pourquoi une pierre comportant un dessin aurait été arbitrairement choisie, indépendamment de son thème, dans le contexte d'un rite magique où chaque élément compte. Selon cet auteur, de même que le nom du mort n'est pas mentionné, peut-être en raison d'un interdit sacré, le séjour des morts fait dans l'inscription l'objet d'un traitement par périphrase : le "pays des chevaux" (*land*

¹ Telles que recensées par G. Host, art. "Eggja", *loc. cit.*, § 2 Runologisches, pp. 461-466.

² Trad. par Henri Renauld-Krantz, dans son *Anthologie de la poésie nordique ancienne*, *op. cit.*, p. 33.

³ Jan de Vries, *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*, 2^e éd., Leiden, 1962, p. 183.

gotna) serait un euphémisme, voire une *kenning* (périphrase poétique) pour ce lieu dangereux¹. La superbe pierre d'Eggja est peut-être la plus émouvante et certainement la plus mystérieuse² des évocations du cheval psychopompe des Germains.

Hypothèses sur la genèse de l'idée du cheval psychopompe

Le cheval est présent comme guide de l'âme chez tous les peuples indo-européens. En fait, la croyance au rôle psychopompe du cheval déborde leur aire culturelle ; elle est commune aux peuples issus des premières cultures de la steppe eurasiennne. Les anciens Indo-Européens comme les Proto-Turcs ont en effet connu des systèmes économiques, sociaux et religieux dont la *symétrie* est frappante³.

Pour les Grecs de la période archaïque, de nombreux indices laissent à penser que le cheval était plus qu'un signe conventionnel de la mort. Les vastes enquêtes de Malten⁴ et de Schachermeyr⁵ tendent à prouver que le cheval était bien un véritable démon psychopompe. Il est vrai que Malten fonde sa démonstration sur des données diverses (épigraphie, archéologie, philologie, mythologie comparée) sans apporter de preuve absolue de la croyance à cette fonction de guide de l'âme. "Lorsque le combattant apostrophe son adversaire mourant en lui disant « tu donneras ton âme à Hadès, célèbre par ses chevaux » (*Iliade* V, 654 ; XI, 445 ; XVI, 625), la brève formule manifeste clairement l'idée que le dieu apparaît avec son attelage pour accueillir l'âme du mourant et l'emmener avec lui dans son royaume." écrit par exemple Malten⁶. Mais il est vrai que la langue d'Homère est riche en « formules » de ce type, dont le sens ne peut être reconstitué que par une analyse d'ensemble. Comme Malten sollicite aussi des représentations grecques modernes (la croyance à un dieu Charon cavalier, dans

¹ Gjessing, "Hesten [...]", pp. 100-104.

² Une autre lecture voit dans l'image du cheval l'une des figures animales d'Odin.

³ M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris, 1968, p. 27.

⁴ L. Malten, "Das Pferd im Totenglauben", *Jahrbuch des Kaiserlich deutschen Archäologischen Instituts*, XXIX (1914), pp. 179-255.

⁵ F. Schachermeyr, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*, op. cit.

⁶ Malten, loc. cit., p. 186.

les chansons populaires, par exemple¹), et convoque la mythologie et le folklore germaniques pour établir des parallèles renforçant sa démonstration², son interprétation a été contestée par certains spécialistes de la religion grecque. Ainsi Martin P. Nilsson écrit-il que "Malgré leur érudition et leur ampleur, les développements de Malten ne fournissent pas de véritable preuve [à propos du cheval comme démon de la mort]. L'image du cheval était un signe de l'aristocratie ; pour marquer que le défunt appartenait à cet état, le cheval ou la tête de cheval était figuré sur sa tombe. Comme il advient souvent avec de tels symboles honorifiques, celui-ci aussi devint un bien commun qui pouvait être attribué à chaque mort"³. Nous ne partageons pas cette position hypercritique et considérons que les nombreux indices concordants avancés par Malten donnent à son hypothèse explicative une grande force. Si l'on accepte sa lecture, les nombreux vestiges de la statuaire funéraire grecque, comportant force chevaux, apparaissent comme autant de confirmations de la croyance au cheval psychopompe. Un passage de la *République* de Platon y fait allusion, dans l'histoire du berger Gygès découvrant dans le sol "un cheval d'airain, creux, percé de petites portes, à travers lesquelles ayant passé la tête il vit dans l'intérieur un homme qui était mort."⁴

Les traces de ces représentations sont nombreuses dans diverses autres religions. L'art funéraire des Etrusques figure souvent un cavalier d'outre-tombe sur la route conduisant aux Enfers⁵. Chez les Romains, le cheval psychopompe est fréquemment représenté avec des ailes : avec la conception d'une immortalité céleste et solaire, réservée initialement à certains humains divinisés, les *divi* – surtout des empereurs – "devaient devenir après leur mort les compagnons du soleil invincible, comme ils avaient été ses protégés durant leur vie" ; leurs âmes s'élancent dans les airs sur un "Pégase funéraire" ou sur un char solaire, le char des morts étant identifié au quadriges d'Hélios⁶.

¹ *Ibid.*, p. 198.

² *Ibid.*, pp. 210-213.

³ Martin P. Nilsson. *Geschichte der Griechischen Religion* I, Munich, 1967, pp. 382-383 ("Der Totenkult und der Ursprung des Heroenkults").

⁴ Platon, *La République*, § 259, texte de l'éd. C.U.F.

⁵ F. Cumont, *Lux Perpetua*. Paris, 1949, p. 286.

⁶ *Ibid.*, pp. 286-293.

Ces exemples pourraient être multipliés. Si nous passons des rives de la Méditerranée à celles de la mer Baltique, en franchissant quelques siècles, nous voyons qu'au XIII^e siècle, l'Ordre Teutonique obligea par traité les Pruthènes (ou Anciens Prussiens, un peuple balte) à ne plus consulter les prêtres païens qui exaltent les morts aux repas funéraires et qui prétendent "apercevoir le défunt, orné de ses armes, l'épervier sur la main, s'envolant sur son cheval avec sa suite dans les airs vers l'autre monde"¹.

L'association du cheval et de la mort s'explique-t-elle seulement par la volonté des hommes de poursuivre dans l'au-delà leurs activités terrestres ? C'est ce que laisse entendre Virgile : lors de son voyage aux Enfers, entrepris pour retrouver son père, Enée traverse diverses provinces du séjour des morts. Il atteint le lieu des guerriers morts au combat :

"Là sont les descendants de l'antique Teucer, noble postérité, héros magnanimes nés en des temps meilleurs : Ilus, Assaracus et le fondateur de Troie, Dardanus. Enée admire près d'eux des armes et des chars fantômes. Leurs javelots sont fichés à terre ; et çà et là leurs chevaux dételés paissent dans la plaine : le plaisir des armes et des chars, que vivants ils goûtaient, et le soin qu'ils avaient à faire paître leurs chevaux à la robe brillante les suivent dans leur descente sous la terre."²

Selon Franz Cumont, l'origine des croyances qui établissent une relation mystique entre le cheval et la Mort serait à chercher dans "la coutume d'enterrer ou de brûler des chevaux et des chiens avec leur maître, afin que celui-ci prenne plaisir à retrouver dans une autre vie ces fidèles compagnons de ses courses"³. Cette explication du mythe du cheval psychopompe par la pratique de l'offrande funéraire (voir *infra*) paraît toutefois à la fois partielle et anecdotique.

En effet, il y a le plus souvent une pluralité de causes possibles à la présence d'offrandes animales dans une tombe. "Les offrandes funéraires animales et végétales offrent deux caractères différents.

¹ Traité de 1249, mentionné dans H. C. Puech, (dir). *Histoire des religions* I, Paris, 1970, p. 724.

² *Enéide*, VI, vv. 648-655, trad. A. Bellessort, *op. cit.*, pp. 217-218.

³ F. Cumont, *Lux Perpetua*, p. 287.

Tantôt, il s'agit d'offrandes d'animaux, entiers ou non, qui accompagnent le défunt dans sa tombe au même titre que ses armes ou ses parures. Il s'agit alors d'animaux souvent familiers qui peuvent offrir en outre des vertus phylactériques ou magiques. Tantôt, l'offrande est essentiellement d'ordre alimentaire ; elle constitue alors un viatique pour l'Au-delà" écrit Edouard Salin à propos des pratiques mérovingiennes¹. Dans l'offrande funéraire d'un animal, il ne faut donc pas privilégier arbitrairement la dimension affective (l'animal familier comme compagnon de vie dans l'au-delà) par rapport à la fonction de talisman ou de psychopompe, dont on ne voit pas pourquoi elle aurait été absente au départ. En supposant une origine affective à la pratique des offrandes animales, il resterait d'ailleurs à expliquer pourquoi le cheval a été privilégié chez les Indo-Européens par rapport à d'autres animaux domestiques. En tout état de cause, chez d'autres peuples des steppes, beaucoup d'animaux psychopompe sont sauvages – comme le serpent ou l'oiseau – ou semi-domestiques – comme l'élan ou le renne. C'est probablement parce que le cheval gardait pour ses premiers « maîtres » une grande part de sauvagerie, c'est-à-dire de mystère, qu'il a pu devenir l'animal psychopompe par excellence.

Pour Fernand Benoît également, le mythe de l'enlèvement du défunt par le cheval est le prolongement d'une coutume funéraire : "Rite et mythe ont même origine ; mais celui-ci a succédé à celui-là : le cheval dans la tombe est à l'origine du cheval sur la stèle"². Mais cet auteur n'avance aucune autre justification de sa thèse que la chronologie des données archéologiques : si des stèles funéraires de héros à cheval apparaissent postérieurement à la pratique des offrandes de chevaux dans des tombes, cette chronologie ne permet pas selon nous de déduire une causalité : l'idée du cheval psychopompe a très bien pu exister en dehors de sa figuration plastique symbolique³. Benoît ne propose aucune explication au geste du premier homme qui a fait procéder à l'offrande d'un cheval dans une tombe ou sur un bûcher.

¹ E. Salin, *La civilisation mérovingienne* (4 vol.). Paris, Picard, 1949-1959, ici T. IV, Chap. XXIX, p. 19.

² F. Benoît, *L'héroïsation équestre*, p. 31.

³ Au demeurant, l'archéologie ne conserve jamais qu'une partie des documents figurés d'une civilisation.

Si une pratique quelconque peut exister sans justification religieuse, un « rite » suppose un « mythe » fondateur. Pour un rite funéraire, et pour la mentalité d'*homo religiosus* de cette époque, il est plus cohérent d'imaginer qu'un mythe l'a fondé, et non pas qu'il a été inventé *a posteriori*. Pour G. Dumézil, "le mythe est essentiellement un récit que les usagers sentent dans un rapport régulier, d'ailleurs quelconque, avec un rite positif ou négatif de la vie magico-religieuse, ou juridico-religieuse, ou politico-religieuse. Peu importe que ce récit fasse intervenir des dieux, des héros, ou des personnages crus « historiques » : du moment que le récit accompagne habituellement, ou justifie, ou illustre un rite, il mérite le nom de mythe"¹. René Girard a montré dans quelle mesure le postulat faisant systématiquement du mythe une production du rite restait à étayer dans le détail². Et Marcel Detienne donne un exemple des erreurs auxquelles peut conduire ce postulat, à propos du mythe de *Dionysos Zagreus* des Orphiques, interprété à tort comme un produit du rite de l'*omophagie*, sans attention aux détails du récit mythique³.

En définitive, l'explication par la psyché religieuse des Indo-Européens, telle que Schachermeyr l'a tentée⁴, pour conjecturale qu'elle soit, nous paraît plus satisfaisante. Partant du postulat d'un respect sacré pour les manifestations de la nature, il suppose, compte tenu des conditions géographiques et climatiques de la steppe originelle, l'association progressive du cheval avec les éléments tels que l'eau, la fécondité, le vent, et plus largement, étant donné le comportement nerveux et imprévisible du cheval, les forces mystérieuses de l'au-delà. Et c'est parce que les Indo-Européens auraient crédité le cheval d'un savoir supra-humain que le cheval aurait joué un rôle de premier plan dans leurs rites religieux, au premier rang desquels leurs rites funéraires.

¹ G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, op.cit., préface p. XI.

² R. Girard, *La violence et le sacré* (1^{ère} éd. Paris, 1972), rééd. 1987, chap. IV.

³ M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977, pp. 170-171.

⁴ F. Schachermeyr, *Poseidon...*, op. cit., chap. VI, pp. 113-118.

Le cheval comme "offrande funéraire"

Le rite de l'offrande funéraire, qui consiste à tuer un ou plusieurs chevaux lors de funérailles et à placer leurs corps, ou une partie de leurs corps, près ou dans la tombe du défunt ou sur son bûcher, s'il peut apparaître comme un « sacrifice » réalisé à l'occasion de funérailles, se distingue fondamentalement du véritable sacrifice du cheval en tant que cérémonie cultuelle autonome, examinée plus loin (II^e Partie, chap. 3) ; on appellera donc « offrande funéraire » la mise à mort rituelle d'un cheval lors d'une cérémonie funéraire, et « sacrifice » ou « offrande sacrificielle » celle intervenant dans une cérémonie cultuelle autonome¹.

De même que le mythe du cheval psychopompe, le rite de l'offrande funéraire du cheval est attesté chez la plupart des peuples indo-européens, des peuples de la steppe et au-delà.

Les témoignages littéraires.

L'*Iliade* en apporte le témoignage pour les Achéens : Achille jette "quatre caavales altièrès" sur le bûcher de Patrocle² ; Pausanias pour les Dorien, à propos du tertre du cheval près de Sparte³, qui pourrait avoir été un lieu de sépultures avec chevaux. L'archéologie confirme rarement l'existence de l'offrande funéraire de chevaux dans la Grèce antique : "On a retrouvé en Asie antérieure, à Mycènes, en Béotie, des témoignages précieux confirmant cet usage : ici des attelages mêmes placés dans la tombe du guerrier, là une simple image du mort à cheval, ou une statuette d'argile le représentant sur son char"⁴. A côté de ces témoignages indirects, l'archéologie a livré récemment des témoignages directs, avec notamment deux tombes sanctuaires explorées à la fin du XX^e siècle en Grèce et à Chypre, datant respectivement de 950 et de 700 avant J.-C. et comportant des restes de

¹ Sur le rite particulier du sacrifice d'un cheval lors du banquet funéraire intervenant après les funérailles proprement dites, dans une cérémonie commémorative, cf. nos observations en II^e Partie, Le sacrifice du cheval, Définition.

² *Iliade* XXIII, 171 et suiv.

³ *Description de la Grèce*, III, 20, 9.

⁴ E. Delebecque, *Le cheval dans l'Iliade*. Paris, 1951, III^e Partie, chap. 3, p. 241.

chevaux immolés. Selon Jean-Pierre Mohen, ces vestiges reflètent le maintien de la tradition homérique d'héroïsation de l'âge du bronze¹.

Dans l'étude que François Poplin consacre au bûcher de Patrocle², en confrontant le texte homérique aux données de l'ostéologie, il met en évidence, dans l'organisation du bûcher, le statut particulier du cheval : "Les hommes et les chevaux sont seuls à ressortir du poème en même temps que du brasier. Ils le font par leurs os"³. Il souligne la différence existant entre la crémation rituelle d'un bûcher funéraire et la prosaïque incinération : "incinérer, c'est réduire en cendres [...]" Il y a dans l'incinération un mépris du corps [...], et il n'est pas anodin que le terme s'emploie aussi pour les ordures ménagères. Dans la crémation telle qu'elle est à envisager dans Homère, il est cherché au contraire à produire des os en aussi bonne forme que possible et d'une bonne teinte. Certes, le corps disparaît, mais dans une société qui ignore l'embaumement, ce procédé est encore la meilleure façon de conserver quelque chose de la présence physique du défunt tout en évitant l'horreur de la putréfaction. La forme extérieure périssable s'efface, la forme intérieure durable se révèle. Les os gardent l'identité..."⁴. Nous aborderons plus loin cette notion d'âme osseuse⁵. Retenons seulement des développements de Poplin que l'"habileté d'un bon conducteur de bûcher" consiste à faire passer les ossements par diverses phases : noircissement par carbonisation, puis blanchissement par oxygénation et ventilation, seule la partie minérale de l'os subsistant *in fine* : celle-ci est blanche. Lorsqu'à la fin de la cérémonie les précieux ossements de Patrocle doivent être recueillis pour être conservés, entre deux couches de graisse, dans un vase d'or, Achille dit : "Avec le vin aux sombres feux, commencez donc à éteindre le bûcher, entièrement, partout où a régné la fougue de la flamme. Recueillons ensuite les os de Patrocle, fils de Ménéctios. Distinguons-les soigneusement ; ils se laissent aisément reconnaître : ils sont au milieu du bûcher, tandis que les autres ont brûlé à part, à l'extrême

¹ J.-P. Mohen, *Les rites de l'au-delà*, Paris, 1995, p. 167.

² François Poplin, "L'homme et l'animal dans le bûcher de Patrocle (*Iliade*, XXIII)", *Anthropozoologica* 21 (1995), pp. 253-265.

³ Poplin, *loc. cit.*, p. 253.

⁴ *Ibid.*, p. 254.

⁵ *Infra*, II^e Partie, chap. 3.

bord, hommes et chevaux ensemble"¹. Alors que beaucoup de moutons et de bœufs (et aussi deux propres chiens d'Achille) ont été jetés dans le bûcher, ces animaux ne comptent plus ici : ils ont rempli leur office, qui était d'alimenter le feu. Se dégage donc ici une hiérarchie du bûcher, avec, au sommet, le défunt, autour de lui, les "douze nobles fils des Troyens magnanimes" et les "quatre cavales altières"² indistinctement mêlés et, plus loin, les autres animaux. Poplin développe diverses correspondances sur ce thème « hommes et chevaux ensemble » :

"Quant aux douze Troyens, ils font penser aux douze pouliches (ou poulains) (XX, 225) qu'a eues pour filles Borée métamorphosé en cheval des juments de Nélée (Erichthonios dans d'autres version) ; ces filles de l'air étaient assez légères pour galoper sur la crête des vagues blanchissantes. On retrouve Borée dans la scène du bûcher où les douze Troyens sont mêlés aux chevaux. Ces jeunes gens avaient été sortis par Achille du Xanthe (alias Scamandre ; l'homonymie entre le fleuve et le cheval d'Achille est à noter) où ils avaient été poussés au cours d'un combat en une mêlée de chevaux et d'hommes (XXI, 16). Le poème s'offre même le luxe de poser en alternative à l'eau courante du fleuve le feu courant dans la campagne (XXI, 12-13), dont nous disons qu'il se propage à la vitesse d'un cheval au galop et qu'on retrouve dans le bûcher, animé par le vent Borée. [...] Il y a dans tout cela des correspondances multiples, un échange constant entre les trois registres dynamiques de l'eau, du feu et du vent à travers les trois grandes catégories de l'animé que sont les animaux, les hommes et les dieux. Et dans tout cela règne la présence comme viscérale du cheval, qui se métaphorise si aisément dans les trois éléments et qui se situe entre les animaux et les dieux, en regard de l'homme.

Quand on lit à la porte de nos cimetières « interdit aux animaux » et qu'on pense aux chevaux des convois funèbres, force est bien de conclure que le cheval n'est pas un animal. [...]"³

L'offrande funéraire du cheval est encore plus importante chez le peuple cavalier des steppes par excellence, celui des Scythes. Hérodote décrit les fastes des rites funéraires guerriers comportant notamment

¹ *Illiade* XXIII, 237-242.

² *Illiade* XXIII, 171 sqq.

³ Poplin, *loc. cit.*, pp. 259-260.

l'offrande de nombreux chevaux¹, une pratique là encore largement confirmée par les données archéologiques, comme l'expose Tamara Talbot-Rice : "En Russie du sud [dans la région de la mer Noire], le corps [du prince défunt] était déposé dans la chambre sépulcrale, sous un tabernacle, entouré de ses biens, et ses compagnons placés autour de lui. Ils avaient été ou bien étranglés ou bien empoisonnés. Venaient ensuite les chevaux. Magnifiquement harnachés, ils étaient abattus d'un coup de masse sur la tête et leurs corps rangés autour de la tombe, en fonction de l'espace dont on disposait. On s'efforçait autant que possible de les caser en bon ordre, soit en file ou par paires ou même en cercle. Quelquefois ils étaient placés à un niveau plus élevé que la chambre du mort mais toujours, cependant, à l'intérieur de la tranchée."² La tombe découverte à Kostromskaya (entre la mer Noire et la mer Caspienne, datant du IV^e s. avant notre ère) montre la richesse de ces sépultures, avec pas moins de 22 chevaux³.

A plus d'un millénaire de distance, un autre peuple des steppes, celui des Mongols, maintint des pratiques semblables jusqu'au Moyen Âge : deux ans après la mort de Gengis-Khan (intervenue en 1227), son successeur "ordonna que, suivant la coutume, des mets fussent offerts pendant trois jours aux mânes de son père. Il fit choisir dans les familles des noyan et des généraux les plus belles filles, au nombre de quarante ; elles furent parées de riches vêtements, de bijoux d'un grand prix et, selon l'expression de Rachîd ed-Dîn, on les envoya servir Gengis-Khan dans l'autre monde. A cet hommage barbare fut joint celui de superbes chevaux"⁴.

¹ *Histoires*, Livre IV, section 71 : "Les tombeaux des rois sont chez les Gerrhiens, là jusqu'où le Borysthène est navigable. [...] [dans la chambre funéraire], ils ensevelissent, après les avoir étranglés, une des concubines du roi, son échanson, un cuisinier, un palefrenier, un valet, un porteur de messages, des chevaux, une part choisie de toutes ses autres appartenances, et des coupes d'or [...]" Trad. P. E. Legrand, Paris, CUF, 1960.

² T. Talbot-Rice, *Les Scythes*. Paris, 1958, chap. III, les tombes, ici pp. 97 et 99. Cf. aussi Véronique Schiltz, *Les Scythes et les nomades des steppes*. Paris, 1994, pp. 417-434 : "Hérodote et la mort scythe".

³ Talbot-Rice, *op. cit.*, fig 22, p. 99 et fig. 23, p. 100.

⁴ René Grousset, *L'Empire des steppes*, Paris, 1965, pp. 309-310.

Baltes païens contemporains des Allemands chrétiens du Moyen Âge, les Pruthènes furent obligés par un traité de 1249 à abandonner "la coutume de brûler ou d'enterrer les morts avec chevaux et serviteurs"¹.

L'offrande funéraire du cheval étant un élément constitutif auquel on reconnaît les civilisations primitives de la steppe, indo-européenne ou proto-turque, les exemples pourraient être aisément multipliés parmi les peuples qui en sont issus ; c'est vraisemblablement au contact de ces peuples des steppes que les Chinois ont adopté cette pratique, observée chez eux dès le deuxième millénaire avant notre ère (sépultures avec chariots et chevaux de la dynastie Chang)².

Les pratiques d'offrandes funéraires animales de ces différents peuples se sont influencées mutuellement ; un exemple intéressant les Germains est la pratique – très rare – d'inhumations de cervidés à côté de chevaux, attestée chez les Alamans de l'époque mérovingienne. Selon E. Salin, cette pratique se serait transmise aux Germains du Sud par l'intermédiaire des Celtes. Il y voit, certainement avec raison, "la trace d'influences remontant à la préhistoire, transmises par le monde des Steppes [et spécialement les Scythes] à l'Occident"³.

Différents types d'écrits font état d'offrandes funéraires de chevaux chez les Germains. Tacite rapporte qu'il n'y a "nul faste dans leurs funérailles : seulement le corps des hommes illustres doit être brûlé avec des bois particuliers. Quand le bûcher est élevé, ils n'y entassent ni étoffes, ni parfums ; les armes du mort, parfois aussi son cheval est livré aux flammes avec lui (...) "⁴.

La mythologie rend compte du rite dans le récit des funérailles de la mort de Baldr :

"Les Ases prirent le cadavre de Baldr et le transportèrent au bord de la mer. Le bateau de Baldr s'appelait Hringhorni : c'était le plus grand des bateaux [...] le cadavre de Baldr fut porté sur le bateau et quand sa femme Nanna, fille de Nep, vit cela, elle fut brisée de douleur et mourut. Elle fut portée sur le bûcher et l'on y mit le feu. Alors Thor s'avança et consacra

¹ Puech, *op. cit.*, p. 723.

² Cf. Lu Liancheng, "Chariot and horse burials in ancient China", *Antiquity* vol. 67, n. 257, dec. 1993, pages 824-838.

³ Salin, *op. cit.*, t. IV, le cerf comme offrande funéraire, pp. 20 à 23. Sur les parallèles entre équidés et cervidés, voir *infra*, II^e Partie, chap. 2.

⁴ *La Germanie*, éd. et trad. J. Perret. Paris, CUF, 1967, chap. 27.

le feu avec Miöllnir. [...] Odin plaça sur le bûcher l'anneau d'or appelé Draupnir [...] Le cheval de Baldr fut conduit au bûcher avec tout son harnachement."¹

Ce récit de Snorri porte la marque des pratiques plus fastueuses des Vikings, qui incinéraient ou enterraient leurs chefs avec une débauche d'offrandes funéraires. Le récit fait par l'émissaire arabe Ibn Fadlân des funérailles d'un chef « rus », c'est à dire varègue (suédois), sur les rives de la Volga en 922, en donne une description saisissante. Les chevaux offerts dans cette cérémonie funéraire ne représentaient qu'une faible part de l'ensemble des offrandes, parmi lesquelles une offrande humaine – une esclave du chef mort –, de nombreuses offrandes animales et alimentaires, des habits, des tissus précieux et des armes. Dans cette cérémonie où des influences orientales sont perceptibles, les chevaux semblent être autant des gages de fertilité à venir pour le clan que des montures pour le dernier voyage du chef mort : "[...] puis ils prirent deux chevaux, les firent courir jusqu'à ce qu'ils fussent en sueur, puis ils les coupèrent en morceaux à coups de sabre et jetèrent leur chair sur le bateau."² La course effrénée des chevaux, leur sueur, la forme de leur immolation, le contexte général de la cérémonie rattachent cette offrande funéraire de chevaux à un rite de conjuration de la continuité de la vie, comme l'indique Régis Boyer : "Cette esclave jeune que l'on immole, ces chevaux que l'on veut suants de l'effort de la course, ces animaux vivants que l'on sacrifie, ce contexte sexuel et même orgiaque, ce luxe du costume funèbre, la nudité de l'héritier, tout n'est que force, élément vital, puissance de vie. [...] De telles funérailles sont au pied de la lettre une apo théose : le sacré immanent et invisible est rendu au sacré après une dernière et symbolique débauche de force et de vie"³.

Diverses sagas montrent que, chez les Vikings, l'offrande funéraire du cheval n'était pas réservée à un peuple plus particulièrement en

¹ *Edda* de Snorri, *Gylgaginning*, chap. 49. Baldr ne fut pas condamné à errer longtemps entre le séjour des vivants (des dieux !) et le séjour des morts. Son cheval le conduisit sûrement vers Hel : après neuf jours de chevauchée, Hermodr y retrouve Baldr assis sur le siège d'honneur...

² Ibn Fadlân. *Voyage chez les Bulgares de la Volga*. Trad. de l'arabe par M. Canard. Paris, 1988, p. 79.

³ Régis Boyer, *L'Edda poétique*, op. cit., introduction, p. 60.

contact avec les peuples de la steppe – cas des Varègues –, ni réservée aux chefs, mais que tout guerrier de quelque importance pouvait y prétendre. La *Saga d'Egill, fils de Grimr le Chauve* indique (chap. 58) que Skallagrim est inhumé sous un tertre avec son cheval, ses armes et ses outils de forgeron¹ ; dans une autre saga, nous voyons Grettir violer la sépulture de Kar le Vieux, car son fantôme hante la région : "Alors Grettir descendit dans la tombe ; il y faisait sombre et c'était loin de sentir bon. Il avança, cherchant à savoir comment le tombeau était disposé. Il trouva des ossements de cheval, puis il heurta le dos d'un siège et s'aperçut qu'un homme était assis dessus [...]"². Une autre saga rapportant la pratique fait même explicitement le lien entre le rite et le rôle du cheval comme guide de l'âme : "A la mort d'Aran, Asmund fait creuser la chambre funéraire et élever un tertre ; il y dépose son ami avec son cheval sellé et bridé – comme si le défunt en avait besoin pour entreprendre son dernier voyage –, et y ajoute ses armes, son faucon et son chien. [...]"³.

Les témoignages archéologiques.

L'archéologie confirme l'importance de l'offrande du cheval dans les funérailles des Germains. Le rite semble avoir été pratiqué par de nombreuses tribus ; les changements de coutumes funéraires (inhumation ou incinération), la richesse relative des tribus, les hasards des découvertes aussi, sont les facteurs explicatifs de la densité ou de la rareté des témoignages matériels selon les époques et les régions⁴.

Pour les premiers siècles de notre ère, Kossinna observe qu'en « Allemagne », malgré le développement de la pratique de l'enterre-

¹ Boyer, *Sagas islandaises*, op. cit., p. 122.

² *La Saga de Grettir*, chap. 18, trad. F. Mossé, Paris, 1933.

³ *Egils Saga einhanda ok Ásmundar*, chap. 6 ; extrait cité d'après C. Lecouteux, *Fantômes et revenants au Moyen Âge*, op. cit., p. 164.

⁴ Les deux études principales sur la question pour l'espace germanique sont celle de Michael Müller-Wille, "Pferdegrab und Pferdeopfer im frühen Mittelalter", *Berichten van de Rijksdienst voor het Oudheidkundig Bodemonderzoek*, 20-21 (1970-1971), pp. 119-248, et celle de Judith Oexle, "Merowingerzeitliche Pferdebestattungen – Opfer oder Beigaben ?", *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1984), pp. 122-172. Elles comportent toutes deux une importante bibliographie spécialisée.

ment à partir du troisième siècle, les tombes avec chevaux sont plutôt rares¹. En fait, il ne semble pas exister de données archéologiques datant des premiers siècles de notre ère confirmant les coutumes funéraires décrites par Tacite², ce qui en soi n'invalide pas son témoignage, mais indique la rareté de l'offrande funéraire du cheval à son époque : Tacite rapporte qu'elle intervient "*parfois*", et le mode des funérailles – souvent le bûcher – ne favorise pas l'identification de traces archéologiques.

À l'époque mérovingienne en tout cas, les tombes avec offrandes de chevaux sont nombreuses, en particulier chez les Francs de chaque côté du Rhin, notamment en Hesse rhénane, en Westphalie, en Souabe, et, pour la France, "de la Normandie à la Lorraine, dans les régions où les cimetières mérovingiens se trouvaient sous influence germanique"³. Des tombes avec chevaux sont également attestées par l'archéologie pour d'autres peuples germaniques, notamment pour les Alamans (en Alsace, en Bavière et en Suisse) et pour les Saxons d'Angleterre.

Au terme de son enquête recensant et analysant 287 cimetières comportant des inhumations de chevaux datant de la période allant du V^e au XI^e s., Michael Müller-Wille résume ainsi ses constatations :

1. Les cimetières avec inhumations de chevaux sont répandus (pour le continent) sur la majeure partie de la zone des tombes alignées en rangées (*Reihengräber*), et principalement en Thuringe, en Saxe et en Frise, dans les zones anglo-saxonnes, puis près du Rhin et du Main, dans les zones alémaniques et bavaraises ; de façon plus isolée, on les trouve enfin dans

¹ G. Kossinna, *Germanische Kultur im 1. Jahrtausend nach Christus I.*, Leipzig, 1932, pp. 52-56 : en fait, les sites qu'il décrit (la Samogitie, en Prusse Orientale, et la région de Berlin) appartenaient vraisemblablement à une zone de peuplement non germanique dans les périodes concernées, respectivement des Baltes (Anciens Prussiens) et des Slaves.

² "In grossen Gebieten der Germania Magna waren Waffenbeigaben nicht üblich. [...] Zwar kommen bisweilen ganz vereinzelte Pferdeknöcher in Gräbern vor, aber Pferdebestattungen, wie sie seit der jüngeren Kaiserzeit belegt sind, scheinen bei den Germanen der ältesten Kaiserzeit zu fehlen. Die vereinzelten Pferdeknöcher können als Opferreste aufgefasst werden." : R. Much, *Die Germania des Tacitus (erläutert von)*, 3^e éd. par Wolfgang Lange, révisée avec la collaboration de Herbert Jankuhn. Heidelberg, 1967, pp. 344, 345.

³ Salin, *La civilisation mérovingienne*, Tome IV, pp. 24 et 25.

les régions des Francs occidentaux, des Burgondes et des Lombards (cf. carte, ill. 11).

2. Le nombre de chevaux présents sur un cimetière est très variable. Sur 155 cimetières, un cheval seulement a été découvert. 84 autres sites, principalement situés dans l'espace entre la Thuringe et les Pays-Bas, comportaient de 2 à 10 tombes de chevaux. Au sein de cette zone septentrionale, une région allant de la Weser jusqu'au Rhin inférieur peut être distinguée, comportant 9 cimetières avec 10 à 30 tombes de chevaux.

3. En règle générale, le cheval était déposé individuellement dans une fosse ; c'est le cas sur 235 sites. Des dépositions doubles (deux chevaux dans une même fosse) sont observés dans 22 sites seulement. Ils se concentrent principalement dans la même zone (l'Allemagne centrale et du Nord) que les cimetières comportant un grand nombre d'équidés. [N.B. : Seuls quelques cas de déposition de plus de deux chevaux dans la même fosse ont été découverts, voir *infra*].

4. Les modes de déposition sont variables. généralement les chevaux sont déposés dans de simples fosses (plus rarement dans des fosses étayées de bois), dans lesquelles les animaux sont déposés seuls ou à côté d'un défunt. Les équidés sont déposés le plus souvent de côté, parfois sur le ventre ou le dos. Des niches aménagées pour accueillir la tête d'animaux déposés sur leur ventre ont été observées sur des sites d'Allemagne du N.-O. et des Pays-Bas.

5. L'analyse ostéologique laisse supposer que les animaux déposés étaient majoritairement de sexe mâle, étalons ou hongres ; seuls deux cas mettent en évidence une offrande funéraire de jument.

6. C'est le plus souvent le cadavre entier du cheval qui est enterré. Sur 18 cimetières, des cadavres sans tête ont été retrouvés, dans 26 sites seulement des têtes, dans deux cas enfin seulement la tête et les membres des extrémités.

7. Les chevaux sont souvent accompagnés de chiens, surtout en Allemagne centrale et du N.-O. Les restes d'autres animaux sont à interpréter comme des vestiges d'animaux sacrifiés et consommés ("Speise-Opferreste"). Des bridons sont conservés dans 51 tombes, des restes de garnitures métalliques de harnais dans 58 tombes, ce qui laisse supposer que les chevaux étaient dépourvus de harnachement dans la majorité des cas, comme d'ailleurs de selles, puisque très peu de selles ou d'étriers ont été retrouvés dans les tombes à chevaux.

8. tandis que dans 71 nécropoles les tombes à chevaux se trouvaient sans rapport évident avec des tombes humaines, 110 nécropoles comportent la présence de chevaux dans la tombe humaine ou près d'elle (dans 20 cas à grande distance).

9. La coutume de l'« enterrement du cheval » (*Pferdegrabsitte*) est attestée du V^e au XI^e siècle pour l'Ouest du continent européen. D'abord concentrée en Thuringe et dans les terres occupées par les Lombards aux V^e et VI^e s., la pratique s'étend ensuite aux autres régions germaniques. L'offrande funéraire du cheval disparaît en Allemagne Rhénane et du Sud pendant la période carolingienne (VIII^e et IX^e s.), période pendant laquelle les tombes de chevaux perdurent en Allemagne centrale et du Nord, souvent cependant sans rapport évident avec des tombes humaines¹.

Ce phénomène de tombes d'équidés sans rapport manifeste avec des inhumations humaines n'interdit pas d'y voir également des offrandes funéraires. H. Geißlinger a montré de façon convaincante, à propos des dépositions d'objets, que l'offrande funéraire ne se limitait pas à l'espace de la tombe ou du bûcher². A notre avis, ce qui vaut pour les objets ne doit pas être exclu *a priori* pour les offrandes animales, même si aucune certitude sur le sens de ces tombes de chevaux spatialement indépendantes n'est aujourd'hui possible³.

L'analyse des nécropoles d'Islande (période viking principalement) et d'Angleterre (principalement à l'Est) montre des différences mineures quant aux modalités constatées. Attaché à préciser la *summa divisio* entre l'offrande funéraire et la déposition sacrificielle, Michael Müller-Wille propose fort peu de commentaires interprétatifs de la pratique de l'offrande funéraire en tant que telle, qu'il décrit et cartographie cependant avec une grande précision. Judith Oexle, après avoir fourni un complément aux données archéologiques rassemblées par Müller-Wille, confirme avant tout le schéma de propagation du rite : ce n'est véritablement que vers le milieu du premier millénaire de notre ère (époque mérovingienne et des migrations) que l'offrande du cheval – et l'équipement du mort en cavalier – devient un "élément constitutif" des pratiques funéraires germaniques, vraisemblablement

¹ Müller-Wille, "Pferdegrab und Pferdeopfer im frühen Mittelalter", *loc.cit.*, pp. 185-187.

² "Le fait reste établi [...] qu'à l'occasion de funérailles, des objets peuvent être déposés près ou dans la tombe, mais aussi à un autre endroit." H. Geißlinger dans : Hoops, RGA 2^e éd., T. 12 (1998), s.v. "Grab und Grabbrauch", pp.491-515, ici p. 503.

³ Certaines tombes de chevaux peuvent avoir un lien avec des funérailles humaines par crémation (qui laissent rarement des traces), selon H. Steuer, s. v. "Pferdegräber" dans Hoops, RGA, 2^e éd., vol. 23, p. 82.

sous l'influence des peuples nomades de la steppe, transmise par la vallée du Danube et les Germains orientaux¹. A partir de données beaucoup plus circonscrites (les anciennes tombes saxonnes de Basse-Saxe), Albert Genrich avait abouti dès 1959 à des conclusions similaires, en observant que des groupes de guerriers saxons avaient pu connaître cette pratique lors de leur incursion en Pannonie romaine à la fin du V^e siècle, aux côtés des Lombards.² Dans cette région, l'offrande funéraire du cheval était une tradition, largement pratiquée par les Sarmates, rarement par les Huns, puis à nouveau largement par les Avars³ ; les tribus germaniques auraient ainsi pu s'y approprier cette coutume, avant de retourner dans leurs territoires d'origine et de l'y répandre à partir du VI^e siècle.

Pour ce qui est de la détermination de la nature du rite en cause dans l'ensemble des vestiges archéologiques connus, Oexle conclut au caractère nettement prédominant du rite de l'offrande funéraire par rapport à celui de la déposition sacrificielle, marginale dans l'ensemble des cas étudiés⁴.

La double signification de l'offrande funéraire du cheval

Quel est l'arrière-plan qui fonde la pratique de l'offrande funéraire ? Examinons quelques exemples concrets.

L'histoire de la tombe de Childéric Ier, roi des Francs, mort en 482 et enterré à Tournai, est riche en rebondissements. Découverte et fouillée au XVII^e s., la sépulture du père de Clovis livra une première série d'importants vestiges, dont une partie a disparu au XIX^e s. à la suite d'un vol. Mais ce n'est que tout récemment, en 1983, que l'ensemble du tumulus funéraire entourant la tombe royale a été fouillé systématiquement.

C'est en 1653, à l'occasion de travaux près de l'église Saint-Brice de Tournai, que la sépulture royale proprement dite fut découverte ; elle

¹ Cf. J. Oexle, "Merowingerzeitliche Pferdebestattungen...", *loc. cit.*, p. 148.

² Albert Genrich, "Altsächsische Kriegergräber und Pferdebestattungen in Niedersachsen und ihre Bedeutung für die Religionsgeschichte", *Nachrichten aus Niedersachsens Urgeschichte* 28 (1959), pp. 20-36, 3 planches, ici pp. 33-34.

³ H. Steuer, s. v. "Pferdegräber" dans Hoops, RGA, 2^e éd., vol. 23, p. 62.

⁴ J. Oexle, "Merowingerzeitliche Pferdebestattungen...", *loc. cit.*, p. 145.

renfermait des offrandes particulièrement riches, notamment des armes (occasionnellement munies d'amulettes), des bijoux et des vêtements, un anneau muni d'un sceau (permettant d'identifier sans doute possible le défunt), un trésor de monnaies d'or et d'argent. Jean-Jacques Chiflet, l'auteur de la première étude consacrée à la tombe de Childéric¹, fait encore état de la découverte de restes d'un cheval, plus précisément la boîte crânienne, la mâchoire, les dents et divers os. Ces vestiges ne furent pas conservés. Chiflet, qui regrette la caractère désordonné des opérations de fouilles, mentionne cette tête de cheval sur la foi du témoignage de son fils Jean, chanoine dans la même ville ; il rapporte enfin le témoignage du doyen de l'église Saint-Brice, Aegidius Patte, présent lors des fouilles, selon lequel un bijou en forme de tête de taureau creuse était accroché sur le front du cheval royal ("*ex equi regii fronte*"), et enlevé par ses propres soins du filet du cheval. Enfin, ont été retrouvés une sorte d'hipposandale inspirée de modèles romains (*ferrea solea*), ainsi que de nombreuses appliques en forme d'abeilles, en métal doré, qui avaient servi de décoration de pièces de harnais (en cuir ?) détruites.

La disparition des restes du cheval et des éléments non métalliques du harnachement a conduit certains auteurs à nier totalement l'existence d'un cheval dans la tombe même de Childéric. C'est ainsi que pour Joachim Werner, ce cheval est une « mystification », et quant aux abeilles en or, elles auraient été fixées non pas sur un harnais, mais sur le manteau du roi². Mais les arguments en sens contraire ne manquent pas : au V^e siècle, des décorations en forme d'abeilles ornaient certains harnais « hunniques »³, or ce qui caractérise justement l'ensemble du mobilier funéraire de ce roi païen, c'est la symbiose d'éléments

¹ J.-J. Chiflet, *Anastasis Childerici I. Francorum Regis, sive Thesaurus sepulchralis Tornaci Nerviorum effossus et Commentario illustratus*, Anvers 1655. Jean-Jacques Chiflet était le médecin personnel de l'archiduc Léopold Guillaume, qui résidait à Tournai comme gouverneur représentant l'autorité de la maison des Habsbourg.

² J. Werner, "Childerichs Pferde", in : *Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme*. Ed. Par H. Beck, D. Ellmers et K. Schier (*Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, Ergänzungsband 5), Berlin, 1992 (752 p.), pp. 145-161, ici p. 150.

³ K. Böhner, s.v. "Childerich von Tournai", *Archäologisches*, dans : Hoops, RGA 2^e éd., T. 4, pp. 441-460, ici p. 457.

romains et barbares, avec une influence danubienne marquée¹ ; ces éléments orientaux, ajoutés au caractère fréquent de la pratique de l'offrande funéraire du cheval chez les chefs germaniques dans la période mérovingienne, font conclure Böhner à la véracité des témoignages contemporains scrupuleusement notés par Chiflet².

Le débat s'est enrichi avec la découverte, lors de fouilles menées dans les années 1980, d'une nécropole datant de la fin du IV^e et du V^e siècles, donc contemporaine de la tombe royale. Il ressort des fouilles dirigées par Raymond Brulet que la tombe de Childéric "a été implantée en bordure du cimetière en usage au moment de sa mort, [...] dans un site dégagé, de façon à lui réserver l'espace suffisant pour y construire un monument funéraire, probablement sous tumulus" ; "La découverte la plus spectaculaire a consisté dans la mise à jour de trois fosses collectives de chevaux, à peu de distance de la tombe royale, qui se disposent en cercle autour d'elle"³. Toutes les données archéologiques tendent à montrer que ces sépultures de chevaux (trois fosses contenant 21 chevaux au total) sont à rattacher à la cérémonie funéraire de Childéric : elles se trouvent à une distance comparable de la tombe royale, en bordure ou légèrement au-delà d'un tertre ; les animaux sont majoritairement des montures de guerre de sexe masculin ; la datation de leurs squelettes au carbone 14 donne la fourchette 440-540.

S'agissant des restes animaux, Brulet conclut à la complémentarité de ses découvertes et de celles mentionnées par Chiflet : "Ces fosses de chevaux peuvent donc être mises en relation avec la tombe royale et son rituel funéraire fastueux. La tête de cheval retrouvée dans la sépulture de Childéric correspond sans doute à sa monture personnelle, les autres chevaux sacrifiés au moment de ses funérailles ont probablement été prélevés sur son élevage privé. La découverte de Tournai met

¹ Böhner, *loc. cit.*, p. 458.

² "Il ne fait pas de doute qu'à côté de la tombe de Childéric, son propre cheval était enterré. [...] La présence d'un élément de ferrure laisse enfin supposer que ce n'est pas seulement le crâne d'un cheval, mais un cheval entier qui a été enterré avec le roi" : Böhner, *loc. cit.*, p. 455.

³ R. Brulet, "La tombe de Childéric et la topographie funéraire de Tournai à la fin du V^e siècle", in : *Clovis, histoire et mémoire. Sous la dir. de Michel Rouche, T. I : Clovis et son temps, l'événement*. Paris, 1997, pp. 59-78, ici p. 65.

en lumière la valeur particulière que revêtent les équidés dans la société franque du V^e siècle et la signification rituelle qu'ils portent dans le cadre du décès d'un monarque païen¹.

Comment interpréter la présence de chevaux à côté et autour de la dépouille de Childéric ? Malheureusement, Brulet ne développe pas ce qu'il entend précisément par « rituel funéraire », « sacrifice » ou « signification rituelle ». Pour nous, il est vraisemblable que le cheval (de bataille ?) enterré avec son maître représentait principalement une monture psychopompe, les autres chevaux constituant davantage un signe du rang social, ou plutôt de la puissance politique, du défunt. Le parallèle avec les coutumes scythes vient naturellement à l'esprit, d'autant plus légitimement que l'ensemble du mobilier funéraire porte la marque d'influences orientales, comme nous l'avons vu.

La présence de chevaux autour de la dépouille d'un chef défunt est donc aussi une manifestation de son rang² ; de ce point de vue, l'offrande funéraire du cheval est à rapprocher d'une part avec les inhumations d'animaux liés à la chasse (les chiens et les cerfs, ces derniers comme animaux-appâts)³, d'autre part avec les inhumations de serviteurs pratiquées à l'époque des migrations : ainsi à Niederstotzingen, dans le Wurtemberg, où les corps d'un échanson et d'un écuyer accompagnaient, avec la dépouille d'un cheval, celui de leur maître dans la tombe (début VII^e s.)⁴. Il est enfin à noter que l'offrande funéraire du cheval n'est pas réservée dans le cas des familles dominantes aux hommes, mais qu'elle accompagne parfois celle des grandes princesses. C'est le cas dans le bateau funéraire d'une princesse norvégienne du IX^e siècle à Oseberg (près d'Oslo), contenant quinze chevaux⁵.

¹ R. Brulet, *ibid.*, p. 74.

² "Die Anzahl und Ausstattung von Pferden im Bestattungsbrauch darf als Gradmesser für den sozialen Rang der beigesetzten Person gewertet werden." écrit W. Janssen, Art. "Fahren und Reiten", Merowingerzeit, Hoops, RGA 2^e éd., T. 8, pp. 160-165, ici p. 162.

³ Cf. H. Steuer, s. v. "Pferdegräber" dans Hoops, RGA, 2^e éd., vol. 23, p. 82.

⁴ D. Ellmers, "Fränkisches Königszeremoniell auch in Walhall", *loc. cit.*, pp. 123-124 et ill. 3.

⁵ Cf. *Les Vikings*. Catalogue de l'exposition au Grand Palais. Paris, 1992, pp. 186-187.

Le cas de la sépulture de Childéric n'est donc pas isolé, mais il est le plus ancien de cette importance dans la sphère germanique. Le site de Beckum en Westphalie comporte deux nécropoles avec tombes de chevaux. La première (V^e – début VII^e s.), comportant 51 dépouilles humaines et 16 cadavres de chevaux, est rattachable à une population franque. La seconde (milieu du VII^e s. ?), avec 24 tombes humaines, 16 restes de bûchers funéraires et 30 tombes de chevaux, peut être identifiée comme saxonne. Cette dernière comporte une tombe princière, richement dotée en armes et bijoux, à laquelle se rattachent dix chevaux enterrés près d'elle, dont deux chevaux enterrés individuellement et huit chevaux enterrés par deux, chacune de ces tombes de chevaux étant étayée par des murs en bois et richement dotée elle-même. Dans le cas des tombes doubles, H. Jankuhn considère comme probable la présence d'un cheval de transport et d'un cheval de bataille¹. Dans ce cas également, la présence de plusieurs chevaux renvoie pour nous à la même double signification, religieuse et politique, sans que l'on puisse déterminer ici un animal remplissant plus particulièrement une fonction psychopompe : nous ne voyons d'ailleurs pas pourquoi l'une des dimensions excluerait l'autre².

Si nous quittons le cas particulier des sépultures royales ou princières, ou plus largement de chefs, comment interpréter l'offrande funéraire du cheval ? Il s'agit dans les autres cas presque exclusivement d'une déposition d'un seul cheval, généralement une monture (un animal mâle d'âge adulte), et sans doute souvent la propre monture du défunt, toujours un homme, un guerrier. Mais ici encore, il est quasiment impossible de déterminer si ce cheval suit son maître dans sa tombe pour le mener vers l'Au-delà ou pour marquer sa qualité ; fondamentalement, opposer ces deux notions est peut-être dénué de

¹ H. Jankuhn, art. "Beckum", Hoops, RGA 2^e éd., T. 2, pp. 126-129, ici p. 128.

² En revanche, la tentative d'explication purement religieuse (psychopompe) proposée par Joachim Werner pour ces tombes paraît bien artificielle : selon cet auteur, "deux tombes à deux chevaux, une monture et un animal de transport, étaient rattachées à la tombe princière, le chien du prince ne manquait pas non plus. Chacune de ces paires de chevaux aurait pu servir pour la chevauchée vers la Valhalla, selon que la route partait vers le Nord ou vers le Sud [...]" (J. Werner, "Childerichs Pferde", *loc. cit.*, p. 158).

sens : nous avons vu que c'est parce qu'ils sont des guerriers que ces hommes vont rejoindre le séjour des morts à cheval.

Séparer l'offrande d'un cheval unique (ou du propre cheval du défunt) de celle de plusieurs chevaux n'est donc pas nécessairement pertinent pour identifier le cheval psychopompe. De même, distinguer, comme le fait J. Werner¹, les chevaux enterrés avec leurs harnachements (plutôt psychopompes) des autres, paraît artificiel : J. Oexle a d'ailleurs montré que la présence ou l'absence de harnachements avec les chevaux relevait essentiellement d'un clivage temporel².

En conclusion, nous considérons donc que toute offrande funéraire d'un cheval (dans l'espace germanique) comporte nécessairement, de façon implicite ou explicite, l'idée de doter le mort d'un guide pour le conduire vers l'Au-delà.

La christianisation n'a pas tout de suite fait cesser ces pratiques. L'archéologie tend cependant à montrer que sous l'empire chrétien des Carolingiens, elles ont sensiblement régressé.

Devenues rares dans le territoire de l'empire proprement dit, les offrandes funéraires du cheval, de même que la pratique parallèle de l'inhumation du mort en tenue de cavalier – ou avec des attributs de cavalier : selle, mors, puis éperons, étrier – sont restées en usage parmi les élites des pays voisins, notamment en Scandinavie, dans le royaume de Grande Moravie, en Dalmatie et dans le territoire du royaume naissant de Croatie³.

Au-delà de l'an mil, l'offrande funéraire d'équidés paraît exceptionnelle en Europe Occidentale. Au XIII^e siècle, Joinville rapporte ainsi que les guerriers de l'armée d'Occident observent lors de leur croisade comme une chose étonnante ("une grant merveille") l'offrande funéraire d'un cheval et d'un serviteur lors de l'enterrement d'un riche chevalier du roi des Comans (Commains), un peuple de la steppe

¹ J. Werner, "Childerichs Pferde", *loc. cit.*, p. 156.

² "Abstraction faite de quelques rares exceptions, les harnachements se trouvent non plus avec le cheval, mais avec le cavalier lui-même après le VII^e siècle" : J. Oexle, "Merowingerzeitliche Pferdebestattungen...", *loc. cit.*, p. 148.

³ H. Steuer, s.v. "Fahren und reiten", § 6, Karolinger und Wikingerzeit, dans Hoops, RGA, 2^e éd., T. 8, p. 166.

temporairement allié aux croisés : "ils misrent [son meilleur sergent] en la fosse avec son seigneur et avec le cheval tout vif [...]".¹

Compte tenu tant des données de l'archéologie que des témoignages écrits disponibles, les attestations d'offrandes funéraires avec chevaux avancés pour l'Occident germanique par le *Dictionnaire des superstitions allemandes* (HWDA) pour le XIV^e siècle – par exemple pour le connétable du Guesclin, comme on le verra² – et les siècles postérieurs ne résistent pas à l'analyse historique³. En revanche, il paraît établi que le rite s'est maintenu plus tardivement en Europe orientale : c'est ainsi qu'en Lituanie, le duc Algirdas fut brûlé avec 18 chevaux lors de ses funérailles en 1377, d'après la *Chronique de Livonie* de Hermann de Wartberge⁴. Il est peut-être encore conservé jusqu'à nos jours en Asie Centrale⁵.

Au total, et en incluant la Scandinavie et les territoires orientaux, les Germains ont pratiqué le rite de l'offrande funéraire du cheval pendant tout le premier millénaire de notre ère, mais surtout du V^e au VII^e siècles.

Il est possible que, dans leurs rites, les Grecs et les Romains aient remplacé plus rapidement que les Germains l'ensevelissement d'un animal par celui d'éléments de harnachement (mors, etc.) ou par des simulacres en forme de chevaux (statuettes), et surtout par des stèles et des statues funéraires. Le maintien de l'offrande de l'animal lui-même chez les Germains est-il à considérer comme une marque du caractère plus primitif de leur religion, qui aurait eu davantage besoin de supports concrets ? La réponse à cette question est délicate ; observons seulement que si les stèles et dalles funéraires représentant

¹ *Vie de Saint Louis*, éd. J. Monfrin, Paris, 1995, § 497, 498.

² Cf. *infra*, C. Le cheval vivant dans les rituels funèbres.

³ Voir : W. Brückner, "Ross und Reiter im Leichenzeremoniell", *Rheinisches Jahrbuch für Völkerkunde* 15/16 (1964-1965), pp. 144-209. En particulier, l'exemple souvent cité d'une offrande funéraire d'un cheval lors de l'enterrement du général de cavalerie Frédéric Casimir au XVIII^e siècle y est démonté comme étant un "faux".

⁴ Puech, (dir), *Histoire des religions* I, *op. cit.*, p. 734.

⁵ L'offrande funéraire du cheval était encore une pratique courante au milieu du XIX^e s. chez les Mongols, les Yakoutes et les Turcs de l'Altai (Delebecque, *op. cit.*, p. 241) ; il n'est pas exclu qu'elle reste pratiquée dans certaines régions reculées de la steppe d'Asie Centrale.

un cheval psychopompe sont nettement plus rares dans la sphère germanique – à l'exception de quelques régions, comme l'île de Gotland – que dans la civilisation grecque¹, étrusque ou romaine², les Germains ont en revanche fait largement usage de bijoux à caractère de phylactère représentant des chevaux ou des cavaliers³, notamment comme offrande funéraire dans des tombes féminines⁴.

Le cheval est bien le principal vecteur psychopompe des Germains. Si le mort part vers l'au-delà en chariot, en luge ou en bateau⁵, c'est encore le cheval qui est généralement associé à ces véhicules psychopompes.

Tandis que chez les Celtes, c'est la déposition funéraire dans un chariot ou un char qui est la règle pour les chefs⁶, cet usage est exceptionnel chez les Germains, et dans ce cas des dépouilles de chevaux accompagnent toujours le défunt. On sait que dans le bateau

¹ Voir les nombreuses illustrations dans l'étude de Malten, *loc. cit.*

² Voir les documents cités dans F. Cumont, *op. cit.*, et les illustrations figurant dans l'ouvrage de M. Schleiermacher, *Römische Reitergrabsteine*, *op. cit.*

³ Voir Salin, *op. cit.*, tome IV, chap. 32 : Les figurations animales, § 3. Le cheval et l'hippogriffe (pp. 148-166) et chap. 34 : Les figurations humaines, §3. Le cavalier (pp. 284-294). Cf. aussi Hauck, s.v. "Brakteatenikonologie" dans Hoops, RGA, 2^e éd., T. 3, pp. 361-401.

⁴ Cf. Dorothee Renner-Volbach, *Die durchbrochenen Zierscheiben der Merowingerzeit*, Mayence et Bonn, 1970, spécialt. pl. 31.

⁵ Sur la pratique de l'enterrement avec chevaux dans des bateaux, voir D. Ellmers, "Fränkisches Königszeremoniell [...]", *op. cit.*, pp. 124-126.

⁶ Chez les Celtes, la signification de la déposition du mort dans la caisse d'un chariot à quatre roues (Hallstatt), puis entre les deux roues d'un char à deux roues (la Tène), semble résider avant tout dans l'affirmation du rang du défunt. Selon Patrice Brun, si la tombe avec des éléments d'un char rapide à deux roues se substitue à celle avec le char lent à quatre roues, ce n'est pas en raison d'un progrès technique, car le char léger a existé dès l'âge du bronze un peu partout en Europe, mais du fait d'un changement des valeurs symboliques : le char à quatre roues était utilisé à la fois comme porte chaudron cérémoniel et comme litère d'apparat pour les princes celtes ; son remplacement par le char à deux roues, d'usage guerrier, indiquerait le passage de l'affirmation d'une "souveraineté tranquille, empreinte de légitimité religieuse", le cheval étant symboliquement présent comme incarnation de la puissance et de la fécondité, à l'affirmation de valeurs guerrières, les "valeurs de vitesse et de puissance militaire" venant au premier plan : P. Brun, "Les tombes à char gauloises", in : *Le cheval, symbole de pouvoirs dans l'Europe préhistorique*. Catalogue de l'exposition du Musée de Préhistoire d'Ile-de-France. Nemours, 2001, pp. 85-95, ici p. 85.

funéraire d'une puissante princesse norvégienne du IX^e siècle découvert à Oseberg (près d'Oslo), se trouvait aussi un riche chariot d'apparat, à côté de trois traîneaux et des dépouilles de quinze chevaux. On peut supposer que ce chariot avait été utilisé dans une procession funéraire, pour le transport de la défunte, et qu'il était censé servir pour son voyage vers l'Au-delà¹. Deux témoignages scripturaux rendent également compte de cette pratique dans l'univers germanique. Dans le poème eddique de la *Chevauchée aux Enfers de Brunehilde* (*Helreið Brynhildar*), l'enterrement de Brunehilde est décrit ainsi :

"Après la mort de Brunehilde, deux bûchers furent érigés, le second pour Sigurd, et celui-ci fut allumé en premier ; mais Brunehilde fut brûlée sur l'autre bûcher, et elle reposait sur un chariot, sur lequel on avait disposé de précieuses étoffes. C'est ainsi, dit-on, que Brunehilde s'engagea sur le chemin de Hel."²

L'autre témoignage se trouve dans le fragment d'une saga sur les ancêtres des rois danois appelé *Sögubrot* ; il y est raconté comment le roi Rind enterra le roi Harald "à la dent guerrière" (*Haraldr hilditonn*) :

"Il fit déposer la dépouille dans le char que le roi Harald utilisait au combat, puis il fit ériger un grand tertre funéraire. Alors il fit avancer la dépouille sur ce char, avec le cheval que le roi Harald utilisait au combat, jusqu'au tertre funéraire, où le cheval fut mis à mort. Puis le roi Rind fit retirer la selle sur laquelle il avait lui-même chevauché, et il la donna au

¹ D'après Gerd Wolfgang Weber, "Odins Wagen. Reflexe altnordischen Totenglaubens in literarischen und bildlichen Zeugnissen der Wikingerzeit", *Frühmittelalterliche Studien* 7 (1973), pp. 88-99.

² "Eptir dauða Brynhildar vóro gor bál tvau, annat Sigurði, oc brann þat fyrr, enn Brynhildr var á oðro brenn, oc var hon í reið, þeiri er guðverfíom var tiolduð. Svá er sagt, at Brynhildr óc með reiðinni á helveg ...", *Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*, I, éd. G. Neckel, 4e éd. par H. Kuhn, Heidelberg, 1962, p. 218 (citation d'après G. W. Weber, "Odins Wagen...", *loc. cit.*, p. 96). Weber interprète certaines images des stèles de Gotland comme représentant de tels chariots funéraires, *ibid.*, ill. 64-66.

roi Harald, son parent, le priant de voyager selon son choix vers la Valhalla, soit à cheval soit en char... "¹

Ce poème précise que le héros Harald combattait en char en raison de son âge avancé, d'où l'hésitation de son parent pour le choix du mode de transport pour le grand voyage vers l'Au-delà. Relevons que ces rares témoignages archéologiques ou scripturaires mentionnent toujours l'offrande simultanée du cheval avec le char, et que l'idée du voyage vers l'Au-delà est explicitement mentionnée dans les textes à propos de ces dépôts et offrandes.

Les échos du cheval psychopompe dans les pratiques et les superstitions

En 1541, les habitants de la vallée de Toggenburg (Suisse), près du Rhin, attachèrent un mort à la queue d'un cheval pour le conduire jusqu'à sa tombe ; l'année suivante ils ligotèrent un mort dénudé sur un cheval pour l'amener à sa dernière demeure² : le contact immédiat avec l'animal psychopompe – dans le lien avec sa queue ou dans la nudité du cadavre posé à même le cheval – est ici remarquable.

En Norvège, une tradition voulait qu'on dételle le cheval du corbillard, une fois arrivé au cimetière, et qu'on lui fasse faire trois fois le tour du corbillard, avant d'en déposer le cercueil³ : peut-être s'agissait-il à l'origine de représenter le transport de l'âme par le cheval psychopompe, avant la mise en terre du cadavre.

En Prusse Orientale, on croyait que si le corbillard quittant le village pour le cimetière croisait un cavalier ou un attelage, l'âme du mort retournait avec lui au village⁴ : peut-être peut-on y voir un écho de la crainte ancestrale d'un retour des morts parmi les vivants, la mission

¹ *Sögubrot*, chap. 9, citation d'après G. W. Weber, "Odins Wagen...", *loc. cit.*, p. 96. Dans ses *Gesta Danorum* (VIII, V, 5), Saxo Grammaticus relate également ces funérailles.

² D'après Rochholz, *Deutscher Glaube und Brauch* 1, 163, cité dans Negelein, "Pferd im Seelenglauben ..." I, p. 408.

³ Negelein, "Pferd im Seelenglauben ..." II, p. 14.

⁴ Negelein, *ibid.*

du cheval psychopompe (attelé au corbillard) étant contrecarrée par un cheval porteur des âmes fantômes, celui venant en sens inverse.

Enfin, divers auteurs¹ font état d'une coutume allemande et nordique consistant à enterrer vivant un cheval à l'emplacement choisi pour un cimetière, le cheval devenant le génie protecteur du lieu. Si l'archéologie ne peut confirmer que dans de rares cas l'existence de véritables sacrifices du cheval à l'occasion de la fondation de cimetières², il est en revanche probable que la coutume consistant à enterrer un crâne de cheval mort à l'emplacement d'un futur cimetière était plus répandue. Une telle coutume pourrait expliquer les nombreuses légendes sur le cheval des morts hantant les cimetières ; ce sont en effet surtout des traditions orales qui mentionnent de tels sacrifices de fondation³.

C. LE CHEVAL VIVANT DANS LES RITUELS FUNÈBRES

Le rituel du triomphe funèbre équestre et les processions funéraires à cheval

Dans son étude sur "Le cheval et le cavalier dans le cérémonial funèbre"⁴ – qui se concentre sur la période du Moyen Âge tardif et des siècles suivants, du XIV^e au XVIII^e siècles –, Wolfgang Brückner s'attaque à la thèse selon laquelle tout ce qui suit le cercueil, de la veuve aux cavaliers et chevaux de parade, serait une réminiscence d'un ancien sacrifice de la mesnie (*Gefolgschaft*) à l'occasion des funérailles. A partir d'une analyse du symbolisme des rituels des funérailles princières et royales de France, d'Allemagne et d'Angleterre, il

¹ Jähns I, p. 408 ; Furtwängler, *Idee des Todes*, cité dans Negelein, "Pferd im Seelenglauben ..." I, pp. 415-416.

² Voir *infra*, II^e Partie, chap. 3, les sacrifices de fondation : à Hordain (département du Nord, France) deux chevaux furent enterrés vraisemblablement au moment de la fondation de la nécropole, cf. J. Oexle, "Merowingerzeitliche Pferdebestattungen [...]", *loc. cit.*, pp. 138, 170.

³ "Nach einer volkssage wird auf jedem kirchhof, ehe er menschliche leichen empfängt, ein lebendes pferd begraben : dies sei das umwandelnde todenpferd" Grimm, D.M., p. 704. Sur les chevaux (blancs) hantant les cimetières, voir notre index des thèmes associés au cheval dans les mémorats germaniques, Annexe G.

⁴ W. Brückner, "Ross und Reiter im Leichenzeremoniell", *loc. cit. supra*.

démontre qu'au lieu de continuer d'anciennes offrandes animales, ces cérémonies avec force chevaux avaient pour fonction exclusive de mettre en scène la gloire éternelle des personnages morts et, à travers elle, le principe de continuité du pouvoir.

C'est ainsi que dans le cas de Bertrand du Guesclin, un enterrement simple du Connétable eut d'abord lieu peu de temps après sa mort en 1380. Ce n'est qu'en 1389 qu'une fastueuse cérémonie de *Requiem* fut organisée par le roi à Saint-Denis en l'honneur de celui qui incarnait "la fleur de la chevalerie". Dans ce rite, le défunt était représenté par un simple catafalque vide. Quatre chevaliers entrèrent à cheval dans la basilique, portant les armes et l'armure du Connétable (ils représentaient pareillement la présence personnelle du preux, précise une chronique contemporaine). Ils furent suivis par quatre autres chevaux non montés, mais harnachés et recouverts de drap noir, portant les bannières du chevalier. Puis vinrent un connétable, deux maréchaux et huit nobles avec leurs écus retournés, en signe de la fin de la noblesse terrestre du défunt, suivis par deux frères du roi et trois autres princes du sang, etc. Les insignes furent déposés au pied de l'autel, l'évêque d'Auxerre bénit les chevaux. L'Église acceptait comme « offrandes » tous les éléments du cortège.

C'est une cérémonie de triomphe équestre du même type qui avait été organisée pour l'enterrement de l'empereur germanique Charles IV en 1378 à Prague. Relevait également de la même veine celle ordonnée par l'empereur Frédéric III pour les funérailles d'un grand prince-électeur de Brandebourg au XV^e siècle¹, dans laquelle la référence à la continuité du pouvoir dynastique était manifeste : le propre cheval de bataille du mort y défila sans cavalier, un "cheval de deuil" (*Trauerpferd*) était incarné par un autre cheval, ce dernier étant suivi par un "cheval de joie" (*Freudenpferd*). Chacun de ces chevaux, conduit par des écuyers à pied, était harnaché de façon symbolique (le défilé comportait en outre 27 chevaux également non montés portant les armes des différentes régions relevant de la juridiction du prince).

Ce type de cérémonial grandiose se développe au XVI^e siècle : lors de la mort de François I^{er} (1547), le cheval de parade du défunt, harnaché de la pourpre royale et non monté, est tenu par six hérauts au

¹ Description dans Jähns I, p. 448.

milieu d'un énorme cortège où défilent les pièces d'honneur (les gants, le heaume, l'écu et la cuirasse du roi), les effigies du monarque, etc. La totale séparation du corps naturel du roi d'avec ses insignes royaux (représentant son corps politique), insignes dont le cheval de parade fait partie, vise à illustrer le principe de continuité du pouvoir royal.

Avec l'influence des guerres d'Italie, les entrées princières et royales¹ (*trionfi*) marquèrent de plus en plus de leur empreinte spectaculaire les funérailles des princes de l'Occident chrétien².

On assiste donc à une modification du sens de la présence du cheval dans le rituel ou cérémonial funèbre des princes occidentaux entre les funérailles de Childéric I^{er} (481) et celles de François I^{er} (1547) : animal guerrier, mais aussi psychopompe, le cheval de bataille accompagne le roi des Francs dans sa tombe pour l'emmener vers le séjour des morts ; animal de guerre, mais surtout symbole politique, le cheval de parade participe à la glorification du roi de France, incarne la continuité de son pouvoir de nature sacrée, et demeure en vie.

Si l'on en croit Olaus Magnus, la Suède des XV^e et XVI^e siècles aurait connu une cérémonie de type comparable, quoique plus modeste, car non pas réservée aux seuls représentants des familles régnantes, mais potentiellement à tout homme "illustre et noble" :

"Conformément à d'anciennes coutumes (quoique, spécialement en cette triste époque, davantage par affectation qu'avec des sentiments pieux et des cérémonies religieuses authentiques), les héritiers et les parents, lorsqu'ils souhaitent accompagner à leur sépulture les dépouilles d'hommes illustres et nobles, engagent quelqu'un en tenue complète de combat et monté sur

¹ L'entrée est une cérémonie publique codifiée à la fin du Moyen Âge : "Toute la ville assemblée défile d'abord devant le souverain et sa suite aux portes de la ville, puis les échevins donnent au roi les clés de la cité (en signe d'allégeance) ; c'est ensuite l'entrée proprement dite, c'est à dire la chevauchée du roi dans la ville selon un parcours codifié et immuable, parcours agrémenté par la présence d'architectures fictives, de saynètes, de tableaux vivants d'inspiration mythologique ou biblique, d'allégories, de peintures, de chars, etc [...]" Marie Noëlle Filipic, "Le mythe de l'Âge d'Or dans les entrées européennes de 1549 à 1599", in : *Actes du colloque international : Théâtre, Musique & Arts dans les Cours Européennes de la Renaissance & du Baroque*, Varsovie, 1997, ici p. 63.

² Cf. aussi Nathalie Bauer, "Les fêtes équestres à la cour de Ferrare dans les années 1400-1550" in : Daniel Roche, (dir.), *Les Ecuries royales du XVI^e au XVIII^e siècle*. Paris, 1998, pp. 237-243.

un cheval carapaçonné, précédé d'une longue procession de personnages ecclésiastiques, pour qu'il chevauche devant le corps reposant sur une très belle civière. Ce cavalier doit porter dans sa main droite une épée nue, la garde dressée vers le ciel, et dans son dos le bouclier blasonné que le défunt avait l'habitude de porter au combat. Ses héritiers laissent tous ces biens en donation au sanctuaire où il est enterré, ainsi que divers objets, bien que le cheval, l'épée et les armes soient rachetés sur-le-champ à un juste prix. Seul le bouclier est laissé dans l'église, à une place d'honneur bien en évidence, afin de faire savoir qu'un tel homme, si célèbre, est issu d'un lignage de haute valeur et a combattu loyalement pour la gloire de Dieu et de la justice."¹

Accompagné d'une vignette (ill. 12), ce texte est intéressant en ceci qu'il fait état d'une pratique de rachat systématique du cheval, *inter alia*, parmi les « offrandes » faites à l'église. Ce rachat n'est toutefois pas un indice suffisant pour interpréter ces dons comme des simulacres d'offrandes animales (de « sacrifices » funéraires sanglants).

En fait, les deux fonctions du cheval funèbre – celle de *psychopompe* de l'offrande funéraire et celle de *glorification du héros* du cheval héroïque – ne se sont pas strictement succédées dans le temps ; elles ont coexisté d'une certaine manière dès l'antiquité, mais sous une autre forme : à côté des chevaux immolés sur la tombe, existait l'hommage au défunt par la procession collective à cheval – ou en char – des fidèles guerriers du chef mort autour de sa dépouille ou de sa tombe. Ce rite est très ancien.

L'*Iliade* en porte témoignage pour les Achéens, lorsqu'Achille dit à ses compagnons :

"Myrmidons aux prompts coursiers, mes gentils compagnons, ne détachons pas des chars tout de suite nos chevaux aux sabots massifs, mais, avec chevaux et chars, approchons, et pleurons Patrocle, puisque c'est là l'hommage dû aux morts. Quand nous aurons joui de nos tristes sanglots, nous détacherons les chevaux et nous souperons tous ici."

¹ *Description des peuples du Nord*, Livre XVI, chapitre 47 "Comment les hommes illustres et nobles sont enterrés", d'après O. Magnus. *Historia de Gentibus Septentrionalibus*, trad (angl.) P. Fisher et H. Higgins (3 vol.). Londres, 1996-1998, ici pp. 820-821.

Il dit, et tous, à l'unisson, se mettent à gémir, Achille donnant le signal. Trois fois autour du cadavre, ils poussent leurs chevaux aux belles crinières en se lamentant ; Thétis en eux fait naître le désir des sanglots. Le sable du rivage, les armures guerrières sont trempés de leurs larmes (...) ¹

Pour sa description des funérailles de Pallas et d'autres guerriers troyens, Virgile reprendra presque les mêmes termes : "Trois fois les cavaliers ont défilé devant ces tristes feux des funérailles et ont poussé les cris funèbres ; la terre est baignée de larmes ; leurs armures en sont baignées." ²

Comme le rite de l'offrande funéraire du cheval, celui de la procession funèbre à cheval semble être un héritage des premiers peuples des steppes, pratiqué à l'époque historique tant par les Scythes que par les Huns. Les Scythes, qui connaissaient certainement la procession équestre funéraire véritable, organisaient pour leurs rois un simulacre de procession avec des mannequins de chevaux et d'hommes sacrifiés, un an après leur mise au tombeau ; Hérodote en donne une description saisissante :

"Au bout d'un an, ils accomplissent cette nouvelle cérémonie : ils prennent parmi les autres gens de la maison du roi les plus aptes à le bien servir [...] ; ils étranglent donc une cinquantaine de ces serviteurs, et cinquante chevaux, les plus beaux ; ils leur vident le ventre, le nettoient, le remplissent de paille et le recousent. [...] Ils mettent aux chevaux des rênes et des mors, tirent les rênes en avant d'eux et les attachent à des piquets. Des cinquante jeunes gens qu'on a étranglés, chacun est monté sur son cheval, voici comment : on enfonce à travers chacun des corps, le long de l'épine dorsale, un morceau de bois vertical allant jusqu'au cou ; de ce morceau de bois, une pointe dépasse en bas ; on la fiche dans un trou que présente l'autre pièce de bois qui traverse le cheval. Après avoir dressé ce genre de cavaliers en cercle autour du tombeau, les Scythes se retirent." ³

Jordanes rapporte en ces termes la procession des Huns lors des funérailles d'Attila (453) : "De tous les Huns, les chevaliers les plus

¹ Chant XXIII, vers 6 et suivants.

² *Enéide*, Livre XI, p. 369.

³ *Histoires*, Livre IV, 72.

illustres tournèrent en cercle autour de l'endroit où il [Attila] reposait, en rappelant à tour de rôle ses [hauts] faits par des chants funèbres."¹

Pour les Germains, un témoignage de la pratique de ce rite chez les Gots du VI^e siècle se trouve à la fin du poème de *Beowulf*². Après avoir érigé un bûcher funéraire recouvert d'armures de prix et y avoir déposé Beowulf, les Gots y mirent le feu ; le bruit du brasier se mêlait aux cris de douleurs des guerriers (v. 3137 et suiv.). Une fois le feu consumé, les Gots construisirent une tombe sur la colline :

"Tout autour de la tombelle défilèrent à cheval d'héroïques guerriers
des fils de princes au nombre de douze.
Ce faisant ils manifestaient leur douleur pleuraient leur roi
scandaient leur lamentation et contaient de ses exploits.
Ils montraient la noblesse de ses actions et glorifiaient
en vétérans ses prouesses. Ainsi convient-il
d'honorer son bienveillant seigneur en chantant sa louange
en exprimant sa profonde affection à l'instant où il lui faut partir
quitter le corps qu'il habitait contraint au voyage."³

Dans la mesure où ils ont lieu en l'honneur d'un chef de tribu ou d'un monarque, les rites de la procession équestre funèbre et du triomphe équestre funèbre ont bien comme dénominateur commun la conjuration d'une continuité (clanique ou dynastique, voire étatique) : le fondement religieux du rite est évidemment différent dans la procession païenne de celui qui sera donné au défilé triomphal des monarques chrétiens : il s'agit pour les Germains – comme pour les Huns – de manifester la continuité de la vie du clan, au-delà de la mort de leur chef. Le chef mort rejoint les ancêtres du clan et continuera de

¹ "de tota gente Hunnorum lectissimi equites in eo loco quo erat positus in modum circensium cursibus ambientes facta eius cantu funereo tali ordine referabant." : *Getica* 49, cité d'après H. A. Potratz, *Das Pferd in der Frühzeit*. Rostock, 1938, p. 18.

² Si le manuscrit de *Beowulf* date du X^e siècle, le poème anglo-saxon remonte probablement au VIII^e siècle, et l'action se rapporte à des faits plus ou moins légendaires de Germains scandinaves du VI^e siècle (*Gauts* du sud de la Suède – cf. Gotland).

³ *Beowulf*. Edition diplomatique et texte critique, traduction française, commentaires et vocabulaire, 2 vol. (GAG 329), Göppingen, 1991 ; ici vers 3169 à 3177 (vol. 2, p. 880).

veiller sur les vivants, comme revenant ou en se réincarnant. Dans la théologie de la monarchie chrétienne, c'est la continuité du corps politique du roi qui est mise en avant¹.

Le cheval de deuil

Si la procession et le triomphe équestres funéraires paraissent avoir été réservés aux grands dignitaires, le rite du "cheval de deuil" (*Trauerpferd*), qui consiste à faire suivre le cercueil par un cheval non monté, était d'un usage beaucoup plus répandu. La réalité, comme les récits mythologiques et légendaires, connaissent des chevaux que la mort de leur maître accable. Que ce cheval de deuil soit ou non le propre cheval du défunt, ce rite doit à notre avis être considéré comme spécifique, car il n'est clairement rattachable ni à l'offrande funéraire animale, ni à la procession ou au triomphe funéraires.

La pratique du *Trauerpferd* ayant surtout concerné des soldats et notamment des officiers, son sens paraît être d'exprimer un deuil solennel, en rapport avec une fonction politique ou politico-militaire. La présence d'un cheval dans les cortèges funèbres de Hindenburg et du roi Alexandre de Serbie en 1934 est à rattacher à cette coutume plus qu'à celle du cheval de triomphe funèbre, bien qu'il s'agissait de funérailles de chefs d'Etat². De nos jours encore, quand un Cosaque meurt, "il y a toujours un cheval qui suit son cercueil jusqu'à la tombe"³.

¹ Cf. Ernst Kantorowicz. *Les deux corps du roi*, Paris, 1989, chap. VII : Le Roi ne meurt jamais ; analyse consacrée aux effigies, pp. 303-315.

² HWDA, T. VI, col. 1673. Pour mémoire, un cheval de deuil suivit également le cercueil des présidents des Etats-Unis d'Amérique Lincoln (1865) et Kennedy (1963).

³ Voir l'article "La légende des Cosaques ressuscite sur le Dniestr" dans *Le Monde* du 31 mai 1992 (reportage consacré aux Cosaques intervenant dans la guerre civile de Moldavie).

Des courses de chevaux à l'occasion de funérailles ?

Connu d'autres peuples indo-européens¹, et attesté chez les peuples turco-mongols², ce rite n'est pas clairement attesté pour les Germains³.

Une tombe de l'âge du bronze découverte à Kivik, en Scanie (Suède), comporte une série de pierres historiées où les chevaux jouent un rôle important⁴. Si le caractère cultuel de ces images est certain, leur interprétation précise est délicate. La pierre comportant (notamment) la représentation d'un char attelé de deux chevaux, avec un conducteur debout (ill. 13), pourrait représenter une course de chars organisée en hommage funèbre à un mort, mais ce n'est là qu'une hypothèse parmi d'autres, privilégiée par J. de Vries. Pour Kossinna, les paires de chevaux, que ceux-ci soient attelés ou libres, représentent des jumeaux divins hippomorphes, attestant ainsi la présence de Dioscures germaniques. Pour Bing enfin, l'attelage de chevaux s'inscrit dans une procession culturelle de printemps, un rite de fécondité.

A l'époque historique, les courses de chevaux ont pour l'essentiel perdu leur caractère religieux. Leur caractère profane ressort clairement

¹ Ce sont encore les funérailles de Patrocle qui en fournissent une illustration pour les Achéens (*Illiade*, Chant XXIII, v. 262-652) : le récit de la course de chars organisée par Achille en l'honneur de Patrocle (totalement distincte de la procession funéraire en chars des vers 6 et suivants) constitue l'essentiel de ce chant, mais la course de chars, discipline reine, n'est qu'un des moments d'un ensemble de jeux : elle est suivie par le pugilat, la lutte, la course à pied, le combat (armé), le lancer du disque, le tir à l'arc, le lancer de la javeline. La description d'Homère est déjà celle de jeux plus « chevaleresques » que religieux.

² Chez les Kirghiz, l'anniversaire de la mort d'un riche se célèbre par un grand festin, des courses de chevaux, des concours de tir et des luttes. [...] Les Baskirs, peuplade tartare de race mêlée, enterrent leurs morts et terminent toujours les funérailles par des courses de chevaux. [...] écrit J. G. Frazer, *Le Rameau d'Or.*, op. cit., ici vol. II, "Le dieu qui meurt", chapitre II, spécialt. pp. 75-83 "Jeux funéraires", ici pp. 78-79 ; il donne encore beaucoup d'autres exemples, notamment pour les peuples du Caucase (en Circassie, chez les Chewsurs, chez les Abchases).

³ Des courses de caractère rituel ou cultuel sont étudiées plus loin notamment comme forme possible de procession (cf. *infra*, chap. 3, B), et spécifiquement comme élément d'un culte solaire (cf. II^e Partie, chap. 1^{er}).

⁴ J. Bing, "Das Kivikdenkmal", *Mannus* 7 (1915), p. 61-77 ; Kossinna, *Die deutsche Vorgeschichte*, pp. 110-114 ; J. de Vries, *AGRG*, § 84.

des témoignages tardifs disponibles, de l'Allemagne du Sud¹ à l'Islande.

Pour ce dernier pays, la course de chevaux – à deux et sans témoins – mentionnée dans le *Landnámabók* (S 202) est profane dans son esprit : il s'agit de faire concourir les chevaux de Þórir-bec-de-colombe (la jument *Fluga*, "Mouche") et du magicien Örn, chacun des propriétaires montant son propre cheval ; le texte précise : "chacun misa un cent d'argent"² ; point intéressant, la qualité de magicien d'un des concurrents ne l'empêche pas de perdre la course ; il se suicide de dépit. Et ce n'est pas le récit de Snorri sur la course entre Odin chevauchant Sleipnir et le géant Hrungnir chevauchant Gullfaxi qui pourrait nous donner une indication sur un sens religieux de la course de chevaux chez les Germains : il s'agit visiblement d'une transposition poétique de la pratique des paris fort répandue semble-t-il dans la société islandaise du Moyen Âge : "Odin lui déclara qu'il mettait sa propre tête en gage qu'il n'y avait pas d'aussi bon cheval [que Sleipnir] aux Iotunheimar."³

Des courses de chevaux ont vraisemblablement eu lieu à l'occasion des grandes réunions politico-religieuses rythmant la vie des peuples germaniques à la fin du premier millénaire de notre ère ; cette concomitance ne démontre pas en soi le caractère cultuel de ces manifestations équestres. Ces grandes réunions étaient l'occasion de maintes manifestations de la vie sociale, des échanges commerciaux aux procédures judiciaires ; s'il est entendu que toute la vie sociale des Germains s'inscrivait dans une perspective religieuse, toute pratique sociale n'avait pas valeur de geste cultuel⁴.

Au total, la dimension culturelle ou religieuse des courses (compétitions) de chevaux n'atteint pas chez les Germains l'importance qu'elle revêt par exemple chez les Celtes⁵, les Romains⁶ ou les Grecs.

¹ Voir *infra*, IV^e Partie, chap. 1^{er}.

² *Landnámabók*, Livre de la colonisation de l'Islande. Selon la version de Sturla Þórðarson. Trad. R. Boyer. Turnhout, 2000, p. 158.

³ *Edda* de Snorri, *Skáldskaparmál*, chap. 3.

⁴ L'hypothèse de combats de chevaux organisés à l'occasion de funérailles, dans un contexte cultuel, est étudiée *infra*, II^e Partie, chap. 1^{er}.

⁵ Voir *infra*, II^e Partie, chap. 1^{er} : le cheval solaire.

⁶ Voir *infra*, II^e Partie, chap. 2 : le symbolisme religieux des courses du cirque romain selon Cassiodore.

Pausanias voyait dans les jeux olympiques, et spécialement les courses de chevaux (courses de chars), un hommage aux dieux.

Les processions équestres rituelles du Moyen Âge germanique (chevauchées de mai, etc.) ont pu dégénérer en compétitions à cheval prenant valeur de rite d'initiation ; rien n'indique cependant qu'il s'agissait là de la continuation d'anciennes courses cultuelles de chevaux de l'époque païenne ; il pourrait bien plutôt s'agir d'un phénomène tardif de substitution, la course à cheval remplaçant d'anciennes cérémonies de transformation magique en animaux¹.

Conclusion sur le cheval et la mort

Notre enquête montre que la mythologie funèbre du cheval est largement attestée dans les croyances et les rites germaniques, où le cheval apparaît non seulement comme une image symbolique de la mort, mais comme son présage, comme l'incarnation du mort, etc. Les témoignages sur la fonction psychopompe du cheval et la pratique de l'offrande funéraire du cheval sont légion et s'étendent sur plus d'un millénaire. Le symbolisme funèbre du cheval perdure jusque dans les représentations contemporaines. Les rituels associant le cheval vivant aux enterrements se sont poursuivis sous la forme du "*Trauerpferd*" jusqu'au XX^e siècle également.

Ces témoignages nombreux et variés sur la mythologie funèbre du cheval posent la question du rapport de ces représentations avec les croyances et rites vitalistes étudiés précédemment. Nous avons noté que pour Gjessing, le cheval est lié fondamentalement (en chronologie et par ordre d'importance) aux puissances et aux cultes de la fertilité ; les croyances et les superstitions sur le cheval des morts ne seraient que des phénomènes tardifs, liés au développement du culte de Wodan / Odin à la fin du paganisme.

Cette thèse soulève cependant deux objections :

– la première se fonde sur le parallèle indo-européen du cheval funèbre de la Grèce archaïque et de la Scythie. Si dans la religion des Achéens, des Doriens et des Scythes, le cheval était un démon chthonien lié au séjour des morts, il paraît difficile de faire de tous les

¹ Voir *infra*, III^e Partie, chap. 2 : conclusion sur l'évolution des processions équestres religieuses en Allemagne.

témoignages du folklore germanique allant dans le même sens des productions tardives ou de simples emprunts à des traditions étrangères ;

— la deuxième s'appuie spécifiquement sur les cérémonies, au demeurant relativement anciennes, faisant intervenir des chevaux vivants dans les rituels funèbres (processions, et peut-être courses de chevaux) : ces cérémonies tendent à montrer que le cheval, comme symbole des forces vitales, a pleinement sa place dans les rites mortuaires d'une religion qui paraît concevoir l'existence comme placée sous le signe de l'Éternel Retour. La procession funèbre et triomphale à cheval manifeste l'éternelle gloire du héros mort qui rejaillit sur son clan (*Beowulf*) ; la course de chevaux lors des funérailles (Kivik ?) et même l'immolation de chevaux en sueur à l'occasion de funérailles (récit d'Ibn Fadlân) sont des signes de la continuité cyclique de la vie dans laquelle la mort d'un homme n'est qu'un moment d'un flux cosmique. Nous posons donc comme hypothèse que le cheval de la mort et le cheval psychopompe ne font qu'un avec le cheval solaire, phallique et apotropaïque dans la représentation du monde des anciens Germains¹.

¹ Nous tenterons de démontrer en détail cette identité dans notre II^e Partie.

CHAPITRE III

LE CHEVAL A LA CROISÉE DES MONDES

La mort est un état définitif, et le séjour des trépassés ne peut normalement qu'être entrevu par les vivants, dans des visions et même des rencontres physiques dont nous avons relevé les périls. L'homme appelle « Au-delà » l'univers mystérieux de ce qui l'attend lorsqu'il passe le terme de sa vie, mais ce mot désigne aussi une réalité déjà présente, celle de tous les mondes normalement inaccessibles, ces « mondes parallèles » des dieux, des démons, des différentes forces dont l'action se manifeste pourtant dans l'existence humaine. L'homme subit ces « puissances », mais il peut aussi dans certains cas choisir d'entrer en relation avec elles, se les propitier par des hommages cultuels, se liguer avec elles par des rites initiatiques, voire les convoquer par des conjurations magiques.

Comme pour leur entrée *définitive* au séjour des morts, les anciens Germains faisaient fréquemment confiance au cheval comme guide ou intermédiaire dans leurs relations *temporaires* avec ces mondes périphériques. Il est vrai que le monde de ces puissances peut apparaître largement comme un ensemble de provinces du séjour des morts : certains dieux sont des héros divinisés, de nombreux démons tutélaires sont des ancêtres, etc. Mais toutes les « puissances » ne sont pas rattachables à l'univers des morts, ce qui n'empêche pas le cheval d'en être le médium. Examinons donc les nombreuses fonctions du cheval sur ces « frontières », comme moyen d'entrer dans les autres mondes, comme animal liturgique, symbole et attribut de divinités, enfin plus largement comme intermédiaire entre les vivants et les morts.

A. LE CHEVAL COMME MOYEN D'ENTRER DANS LES AUTRES MONDES

Les témoignages de la mythologie et de l'épopée

"Dans l'ivresse de l'extase / nous sommes montés sur le char des vents.
 Vous, mortels, / vous ne pouvez apercevoir que notre corps
 [...]
 L'extatique est le cheval du vent, l'ami du dieu de la tempête,
 aiguillonné par les Dieux [...]"¹

Ainsi parle l'"extatique" (*muni*) aux longs cheveux dans un poème du *Rig Veda*. "Car les hommes ne connaissent pas le chemin vers le monde des cieux, mais le cheval le connaît. C'est pourquoi il les emmène vers les cieux", ajoute un brahmana².

Comme dans la religion védique, le cheval permet, dans la mythologie et dans l'épopée germaniques, d'entrer en communication avec les « puissances ». Les dieux eux-mêmes « chevauchent » pour accéder aux connaissances secrètes : chaque jour, c'est à cheval que les Ases montent à la source très sacrée d'Urd (*Urðarbrunn* est la source du destin) pour y tenir conseil³. Et quand Odin va tirer la *völva* (voyante) de son sommeil éternel pour l'interroger sur le sort de Baldr, c'est à cheval qu'il force le passage dans l'autre monde :

"Une fois, tous les Ases / Etaient au thing
 Et les déesses Ases, / Toutes en délibération ;
 De cela discutaient / Les dieux puissants :
 Pourquoi Baldr était / En proie aux rêves sanglants.

¹ *Rig Veda* X, 136, 3 et 5, texte d'après M. Eliade, *Le chamanisme...*, op. cit., p. 319. L. Renou traduit comme suit (dans J. Varenne, *Le Veda*, op. cit., p. 351) :

"Enivrés par l'ascèse / nous avons chevauché les Vents.
 Seuls nos corps sont visibles / pour vous, ô mortels.
 [...]

Cheval du Vent, compagnon de Vāyu / mis en branle par les Dieux,
 l'acète habite les deux mers, / celle de l'orient et celle de l'occident."

² Cité dans : Negelein, "Pferd im Seelenglauben ..." I, pp. 406-407.

³ *Edda* de Snorri, *Gylfaginning*, chapitre 15.

Odinn se leva, / Le vieux Got,
Et sur Sleipnir / Plaça la selle,
Descendit chevauchant / Jusqu'à Niflhel,
Rencontra un chien / Qui sortait de Hel.

La bête était sanglante / Sur le poitrail
Et contre le père de la magie / Hurla longtemps ;
Odinn chevaucha outre, / La terre résonnait ;
Il arriva au haut / Edifice de Hel.

Alors Odinn chevaucha / A la porte de l'est,
Là où il savait / Que la voyante était enterrée ;
Pour l'habile sorcière il se mit / A incanter un charme funèbre
Tant que de force elle se lève [...]"¹

Au début du crépuscule des dieux, "Odin chevauchera [...] jusqu'à la source de Mimir afin de demander conseil à Mimir pour lui-même et pour les siens"². Ce qui est vrai du premier des dieux germaniques vaut pour les demi-dieux et les héros : lorsque Hermodr tente de faire revenir Baldr des mains de Hel, c'est sur Sleipnir, le coursier d'Odin, qu'il chevauche pendant neuf nuits vers le séjour des morts :

"De Hermod, il y a à dire qu'il chevaucha neuf nuits durant par les vallées sombres et profondes, en sorte qu'il ne vit rien jusqu'à ce qu'il arriva au fleuve Gioll et franchit son pont, lequel est recouvert d'or étincelant. La jeune fille qui gardait ce pont s'appelait Modgud. Elle lui demanda son nom et son lignage, et elle lui dit que, la veille, cinq troupes d'hommes morts avaient franchi le pont à cheval – « mais le pont n'a pas moins grondé sous toi seul, et ton teint n'est pas celui des morts. Pourquoi chevauches-tu donc ici sur le chemin de Hel ? » Il répondit : « Je dois aller à cheval chez Hel pour chercher Baldr. Mais, l'aurais-tu vu sur le chemin de Hel ? » Elle déclara que Baldr avait déjà franchi à cheval le pont de Gioll – « Quant au chemin de Hel, il se trouve plus bas et vers le Nord ».

Alors Hermod chevaucha jusqu'à ce qu'il arrivât aux grilles de Hel. Là, il mit pied à terre, sangla fermement son cheval, remonta en selle et

¹ *Baldrsdraumar* (Les rêves de Baldr), strophes 1-4, trad. Boyer, *Edda poétique*, pp. 599 et suiv.

² *Edda* de Snorri, *Gylfaginning*, chapitre 51, trad. Dillmann, p. 96.

l'éperonna. Le cheval sauta si puissamment par-dessus la grille qu'il ne la frôla en rien. Hermod chevaucha alors jusqu'à la halle [...]"¹

Nous trouvons un parallèle à cet usage du cheval pour la transgression temporaire de la frontière séparant les vivants et les morts dans les légendes des Ossètes, ce peuple du Caucase dont la langue et le patrimoine mythologique ont conservé d'importants vestiges de ceux des derniers Scythes. On se souvient que leurs ancêtres Scythes avaient pour coutume de mettre à mort et d'empailler toute une cavalerie en hommage à leurs rois défunts. Dans leur épopée, les Ossètes ont repris en le transformant ce thème du cheval bourré de paille : "le trait est appliqué au cheval du héros encore vif, mais déjà marqué par la mort et déjà engagé dans la dernière aventure". C'est ainsi que le héros Soslan, qui a entrepris un voyage au Pays des Morts pour y retrouver sa femme, entend, sur le chemin périlleux du retour, son cheval mourant lui dire « Je meurs, mais, si tu m'écoutes, si tu bourres ma peau de paille et remontes sur moi, qui sait, peut-être pourrai-je te ramener chez toi »².

Dans la demande en mariage de la géante Gerdr par Skirnir, l'écuyer de Freyr, le cheval du dieu est nécessaire pour forcer l'entrée du royaume des Thurses (géants) :

Freyr dit :

"Dans l'enclos de Gymir / J'ai vu marcher / Une fille après qui je
[languis ;
Ses bras brillaient / Et faisaient resplendir / Air et mer tout entiers.
La vierge m'est plus chère / Qu'à tout homme jeune / Femme a jamais
[été ;
Des Ases et des Alfes / Nul ne veut / Que nous vivions ensemble."

[Puis Freyr dit à Skirnir de demander Gerdr en mariage et de la ramener de gré ou de force]

¹ *Edda* de Snorri, *Gylfaginning*, chapitre 49, trad. Dillmann, pp. 91-92.

² G. Dumézil, *Romans de Scythie et d'alentour*. Paris, 1978, chap. XVIII, rituels funéraires, ici p. 256.

Skirnir dit :

"Alors donne-moi un coursier / Qui me porte à travers
Le ferme voile dense des flammes vacillantes,
Et cette épée / Qui d'elle-même-combat / La race des géants."

Freyr dit :

"Le coursier, je te donne, / Qui te portera à travers
Le ferme voile dense des flammes vacillantes
Et l'épée / Qui d'elle-même combat / Si celui-là est sage qui la tient."

Skirnir dit au cheval :

"Ténèbres dehors, / Il est temps, je le déclare, de partir
Par-delà les monts humides, / Par-delà le royaume des Thurses ;
Tous deux nous passerons / Ou tous deux nous prendra / Le hideux
[géant]"

Skirnir chevaucha jusqu'à Jötunheimr, à l'enclos de Gymir. Il y avait là des chiens méchants attachés au portail de la palissade qui entourait l'enclos de Gerdr. Il chevaucha jusqu'à l'endroit où un berger était assis sur un tertre et le salua :

"Dis moi, berger, / Qui sur le tertre sièges / Et veilles toutes les voies,
Comment parviendrai-je / A parler à la jeune femme
Malgré les chiens de Gymir ?"

Le berger dit :

"Est-ce que tu es voué à la mort / ou bien trépassé déjà ? [...]"¹

De même, dans l'épopée de Sigurd, est-ce grâce au cheval Grani que le héros franchit le mur de flammes sacrées derrière lequel dort la valkyrie Brynhild :

"Voici ce que l'on a composé :

Le feu se prit à rager / Et la terre, à trembler,
Et une haute flamme, / A monter au ciel ;
Rares les guerriers du prince / Qui se fussent risqués là
A chevaucher le feu / Ou à le traverser.

De l'épée, Sigurdr / Pressa Grani,
S'éteignit le feu / Devant le prince,
Le feu s'apaisa tout entier / Devant l'ardent au renom,
L'équipage étincelait / Qu'avait possédé Reginn."²

¹ *Skirniför (Le voyage de Skirnir)*, strophes 6-12, trad. Boyer dans *Edda poétique*, p. 127-128.

² *Völsungasaga*, trad. Boyer, p. 247.

Enfin, l'initiation du héros Hading par Odin, "le vieillard borgne", comporte un enlèvement à cheval et une chevauchée dans les airs avec son protecteur à un moment crucial de son apprentissage : la géante et magicienne Harthgrepa, qui lui sert de nourrice et d'initiatrice sexuelle, a été tuée, et il vient de perdre une bataille :

"Ce fut la défaite. Hadingus fuit, mais le vieillard intervint et l'amena chez lui sur son cheval [...Odin lui fait boire un hydromel qui accroît ses forces ; le dieu lui révèle par prophétie l'enchaînement des événements – notamment la lutte contre un lion – qui feront de lui un guerrier presque invincible...]

Après cette prédiction, il ramena le jeune homme au lieu où il l'avait pris. En jetant un coup d'œil par l'ouverture du manteau sous lequel, tremblant, il se tenait caché pendant le voyage, Hadingus put voir avec un grand étonnement la mer s'étendre aux pas de la bête, mais, empêché de jouir davantage d'un spectacle qui n'était pas pour lui, il détourna ses yeux pleins de stupeur de la terrible contemplation de son parcours.

Fait prisonnier par Lokerus, il s'était rendu compte que tout l'oracle se vérifiait à son sujet avec une parfaite exactitude [...]"¹.

Commentant ce passage, Georges Dumézil note que l'intervention du dieu déguisé en vieillard n'a pas pour objet de soustraire Hading à la défaite, et en général aux épreuves (puisqu'il le remet à l'endroit et au moment où il se trouvait auparavant) : "Il faut que Hadingus, loin d'y être soustrait, traverse jusqu'au bout cet enchaînement de périls, qu'il tue la bête fauve particulièrement redoutable et qu'il boive son sang ; c'est là le service nécessaire, préalable, que le protecteur divin ou humain d'un candidat-héros doit rendre à son protégé. Simplement, avant de le remettre devant l'épreuve terrible, Ódinn donne à Hadingus la provision occasionnelle de force [l'hydromel] et de savoir [la prédiction] qui lui est nécessaire pour l'affronter avec succès. Bref, c'est un scénario d'initiation"². Dans ce scénario, nous constatons une

¹ Saxo Grammaticus. *Gesta Danorum*, Livre I^{er}, VI, 7-10, trad. J.P. Troadec, *op. cit.*, p. 46.

² G. Dumézil, *La Saga de Hadingus* (Saxo Grammaticus I, V-VIII). *Du mythe au roman*, Paris, 1953, p. 45, note 1.

fois de plus que le ravissement (au sens propre et figuré) du héros se passe à cheval¹.

Dans tous ces récits, le déplacement apparemment spatial de la chevauchée représente en fait toujours une transgression de limites psychiques ou métaphysiques : Hermodr pénètre dans le royaume de la Mort pour tenter d'en arracher son frère, Siegfried commet un acte sacrilège pour conquérir Brynhild, Hading va boire l'hydromel réservé aux dieux, Freyr – représenté par Skirnir – se déclare à la Grande Déesse (Gerdr représentant la déesse-mère originelle), Odin veut forcer le Destin à se révéler à lui².

Les traits chamaniques de la magie équine médiévale

La transgression au moyen d'une « chevauchée » des limites de l'univers physique pour entrer dans des mondes parallèles renvoie à des techniques chamaniques. On a souvent rapproché les traits chamaniques de la religion des Germains septentrionaux à ceux de la religion des Sames (Lapons)³. Il ne s'agit pas nécessairement d'emprunts directs ; il pourrait s'agir de traces d'un vieux fond eurasienn⁴ de magie extatique⁵, voire d'un fond préhistorique commun.

¹ Dumézil commente ainsi la chevauchée dans les airs : "Ces traversées rappellent les représentations danoises du Chasseur sauvage [...] dans l'île d'Anholt, au milieu du Kattegat, tous ceux qui l'ont vu disent que « Un », c'est à dire Ódinn, « vient du sud-est », donc au-dessus de la mer." *Ibid.*, p. 44, note 2.

² Le cheval volant de Gna, *Hofvarpnir*, qui sert aux missions de la messagère de Frigg "dans divers mondes" (*Edda* de Snorri, *Gylfaginning*, chapitre 35) semble en revanche relever du « simple » merveilleux : ce cheval "galope à travers les airs et sur la mer", etc. Il ne va apparemment pas « ailleurs », ne participe à aucune rupture de niveau.

³ J. de Vries, *AGRG* § 237 ; G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, chap. 2 (Le roi-magicien) ; R. Boyer, *Le Monde du Double. La magie chez les anciens Scandinaves*, Chap. 2 (Le difficile problème des origines. Les Sames. Le chamanisme).

⁴ L'influence de cet héritage des religions des steppes s'est manifestée dans d'autres cultures et religions, notamment dans l'islam, avec la figure d'al-Burâk, la monture miraculeuse que le prophète Mahomet aurait chevauchée lors d'un "voyage nocturne" (*isrâ'*) qui le mena du "lieu d'adoration sacré" (la Mecque) vers un "lieu d'adoration lointain", identifié selon les commentateurs comme étant soit une localité proche de la Mecque, soit la ville de Jérusalem, soit encore un endroit dans les cieux. Le *Coran* ne parle que du voyage miraculeux (sourate XVII, 1), et c'est parce que des traditions

Selon J. Clottes et D. Lewis-Williams en effet, une forme de chamanisme aurait existé dès le paléolithique. Ces auteurs proposent comme hypothèse explicative de certains dessins la recherche de visions magiques, de type chamanique :

"Tout bien considéré, il paraît probable que certains camarins profonds aux figures vite faites étaient des sites où l'on recherchait des visions. La déprivation sensorielle induite par ces espaces restreints, à l'occasion cumulée peut-être avec l'ingestion de drogues psychotiques, suscitait des hallucinations d'animaux-esprits." Les animaux esprits désirés sortaient de la roche et apparaissaient au chamane, qui ressortait alors de la grotte muni

locales ont admis que le prophète fit en chair et en os le voyage de la Mecque à Jérusalem, ainsi que le retour, en une seule nuit, que la légende d'al-Burâk est née. Ce sont les hadiths qui parlent d'une monture exceptionnelle pour expliquer la rapidité de ce voyage. Leur description de cette monture – que le prophète Gabriel aurait amenée à Mahomet – varient : selon al-Tabari, il s'agit d'un simple cheval, mais la plupart des commentaires anciens la décrivent comme un animal singulier, "d'une taille intermédiaire entre un mulet et un âne", de couleur blanche. Certains hadiths font également d'al-Burak le coursier de Mahomet lors de son ascension céleste (*mi'râdj*). Des traditions plus récentes lui attribuent de véritables ailes, et le cheval des origines devient une créature fantastique, à la fois humaine et animale, comme dans les miniatures indiennes où al-Burak est représenté(e) avec une tête de femme et la queue d'un paon (d'après H.A.R. Gibb *et alii*, *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde et Paris, 1960, s. v. "al-Burâk", pp. 1350-1351).

Ce cheval devenu monture fantastique correspond assez bien à nos chevaux mystiques européens, comme il ressort du commentaire théologique suivant : "Le récit traditionnel du Voyage nocturne nous apprend que le burâk se déplaçait par des bonds rapides comme des éclairs ; où son regard s'arrêtait, d'un bond il s'y trouvait et nous voyons par là que le burak personnifie l'intellect qui, lorsqu'il aperçoit un objet faisant partie de l'Être, ou réalité spirituelle, peut immédiatement en reconnaître la nature, le connaît, sans avoir recours à l'analyse ou au raisonnement" (Cyril Glassé, *Dictionnaire encyclopédique de l'Islam*, Paris, 1991, s. v. "al-Burâk", p. 69).

Il demeure qu'Al-Burâk est avant tout une figure du folklore musulman. Le cheval, omniprésent dans la culture arabe, n'occupe pas de place privilégiée dans l'islam, voyez Catherine Mayeur-Jaouen, "L'animal dans l'Islam", in : Boris Cyrulnik, *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*. Paris, 1998, pp. 1460-67 et 1426-27.

⁵ M. Eliade, *Le chamanisme...*, op. cit., chapitre XI, Idéologies et techniques chamaniques chez les Indo-Européens ; Techniques d'extase chez les anciens Germains, pp. 299-305.

de pouvoirs magiques¹. Or le cheval est l'animal le plus représenté dans l'art paléolithique européen : "Le thème du cheval constitue en quelque sorte la trame de l'art pariétal. C'est d'autant plus remarquable que cet animal, bien que figurant au menu des Paléolithiques, était souvent moins consommé que le renne ou le bison, ou que le bouquetin dans les zones de montagnes et de rochers. Il joue donc un rôle éminent dans le bestiaire."² Des objets à figurations équines de cette période, comme la tête de cheval sculptée en bois de renne de la grotte du Mas D'Azil (Ariège)³ pourraient avoir eu une fonction magique.

Cette lecture nouvelle de l'art pariétal a déclenché de vives controverses ; elle a du moins le mérite de ne pas délaissier la question du sens de cet art, et de l'aborder de façon cohérente⁴. Quoi qu'il en soit de la portée précise de ce « chamanisme préhistorique », que nous tenons pour très plausible, c'est l'Asie centrale qui a été, dans les temps historiques, le centre de diffusion le plus important du phénomène chamanique. Mircea Eliade décrit ainsi la fonction du "cheval" du chaman dans cette région : "Animal funéraire et psychopompe par excellence, le "cheval" est utilisé par le chaman, dans des contextes différents, comme moyen d'obtenir l'extase, c'est à dire la "sortie de soi-même" qui rend possible le voyage mystique". "Le galop, la vitesse vertigineuse sont des expressions traditionnelles du "vol" c'est à dire de l'extase". "Ce voyage mystique [...] n'a pas nécessairement une direction infernale. Le "cheval" permet aux chamans de s'envoler dans les airs, d'atteindre le ciel. [...] Le cheval [...] réalise la "rupture de

¹ Jean Clottes et David Lewis-Williams, *Les chamanes de la préhistoire ...*, op. cit., pp. 109-110.

² *Ibid.*, pp. 39, 41-42.

³ *Ibid.*, ill. p. 111.

⁴ Clottes et Lewis-Williams ont réédité leur ouvrage, augmenté d'un supplément faisant le point sur les débats qu'il a suscités : *Les chamanes de la préhistoire. Texte intégral, polémique et réponses*. La Maison des Roches éd., 2001. Cf. aussi les articles de compte-rendu d'Emmanuel de Roux dans *Le Monde* du 13 déc. 1996 "L'esprit chamanique souffle sur l'art pariétal" et dans *Le Monde* du 28 mars 2001, "L'hypothèse controversée d'un chamanisme préhistorique". Ce dernier numéro comporte un entretien avec Jean Clottes où il défend sa thèse en ces termes : "En archéologie on n'a jamais de preuve, sauf à un niveau très bas. Et l'hypothèse chamanique de l'art pariétal recoupe le maximum de faits avérés. [...] La grotte ou l'abri orné pourrait être un lieu de passage entre deux mondes parallèles" (p. 25).

niveau", le passage de ce monde-ci dans les autres mondes". Mais de quel "cheval" s'agit-il ? les chamans bouriates appellent "cheval" le bâton à tête de cheval utilisé dans leurs danses extatiques (bâton parfois censé se transformer en cheval véritable après avoir touché le sang d'un animal sacrifié). "Même lorsque le cheval n'est pas formellement attesté au cours de la séance chamanique, il y est symboliquement présent" : par les poils de cheval blanc qu'on y brûle, par une peau de jument blanche sur laquelle s'assied le chaman, par le hennissement du chaman au cours de sa transe, par la peau de cheval qui tend le tambour chamanique (parfois appelé "cheval", le bâton avec lequel on frappe le tambour étant appelé "fouet"), etc.¹

Chez les Téléoutes, un peuple turc de Sibérie (Altaï méridional), le symbolisme du tambour-cheval est particulièrement développé². "Les esprits révèlent au chaman [...] où paît le cheval dont la peau tendra le tambour. Le chaman y envoie des gens de sa parenté, parfois très loin vers l'est. [...] Le tambour est ensuite peint, divisé en deux registres d'inégale grandeur : monde supérieur (le plus grand) et monde inférieur, séparés par la mince bande de la terre." Sur la partie supérieure, sont notamment représentés "des chevaux (*bura*) servant de monture à Ulgän³ lui-même, aux esprits de la terre et au chaman – celui du chaman est appelé l'âme-cheval du *qam* – ⁴. [...] La ligne du pourtour représente la voûte céleste et les routes conduisant chez les habitants du ciel. Sur le registre inférieur sont représentés le cheval d'Erlik, le souverain du monde inférieur". Le rituel de présentation du tambour "est l'un des plus longs et des plus compliqués parmi les rituels chamaniques". Nous relèverons seulement ici, après la purification du tambour à la fumée de bruyère (propitiation de la mère-feu), l'invocation d'Erlik ("Qan Erlik, [...] Qui montes un amblier noir, / Qui joues avec les nuages noirs, / Qui montes un amblier bai, / qui

¹ Sur tous ces points, voir M. Eliade, *Le chamanisme...*, op. cit., pp. 26 s, 79, 86, 92, 107 s, 129, 130-135, 147 s, 155, 159, 160-165, 173, 181, 190 s, 299 s, 319, 364 s.

² Les développements qui suivent d'après Eveline Lot-Falck, dans R. Boyer et E. Lot-Falck, *Les religions de l'Europe du Nord. Eddas, sagas, hymnes chamaniques*. (Livre II : textes eurasiens) Paris, 1974, ici pp. 648-666 (Présentation du tambour chamanique aux esprits chez les Téléoutes).

³ Le dieu du ciel.

⁴ *Qam* ou *Kam* désigne le chaman chez les Turcs sibériens.

joues avec les cumulus, / Vêtu d'une pelisse en velours noir, / Monté sur un amblier noir. / Vêtu d'une pelisse en velours marron, / Monté sur un amblier marron. [...]" et, progressivement, l'entrée en transe du chaman, après avoir longuement battu son tambour-cheval de son fouet ; "Au milieu de la pièce, il commence à tourner dans le sens du soleil, s'interrompant et reprenant. Cela signifie qu'il est parti sur son *bura* (son âme-cheval) qu'il a appelé de façon que nul ne s'en aperçoive"¹. L'objet de ces périlleux voyages est généralement d'obtenir des puissance d'en-haut la guérison d'une âme, sa libération et sa purification.

A cette présence du cheval dans les rites chamaniques des peuples de la steppe font écho ses interventions surnaturelles dans leurs légendes mythiques. C'est ainsi que l'épopée de *Niourgoun le Yakoute, guerrier céleste*², composée au XVIII^e siècle pour l'essentiel mais comportant des traits archaïques certains, est pleine de montures surnaturelles, aux traits fortement chamaniques. Il est dit de ce héros prédestiné qu'"il naquit debout, maître d'un coursier rouge foncé"³. Lorsqu'on lui présente pour la première fois son cheval, celui-ci est "attaché au premier pilier aux neuf ornements"⁴ (poteau chamanique, *axis mundi*, cf. *infra*). Ce cheval vole dans les airs, ses ailes sont sa queue et sa crinière, et ce vol est décrit comme une *absconditio* : "Longtemps ou en un bref instant, il allait ainsi, Niourgoun lui-même n'en avait pas conscience. Il s'éloignait de la terre des Ajy, il s'arracha au pays du soleil. [il traversa le "pays des ténèbres"] Il partit toujours plus loin par la grande mer illimitée, sans rivages sans gué sans passage, sans fond. Profonde mer. Ici le cheval de Niourgoun s'arrêta"⁵. Ce cheval doué de parole qui conseille son maître apparaît et disparaît à volonté, sur des paroles incantatoires :

¹ Dans certains cas, le cheval fatigué est envoyé se reposer sur une montagne, près d'un lac de lait, et le chaman continue son ascension dans les demeures célestes sur un oiseau, généralement une oie (*kas*).

² Traduction dans *Les guerriers célestes du pays yakoute-saxa* (trois épopées traduites par Y. Karro et L. Sabaraikina), Paris, 1994, pp. 43 à 128. Comme les Téléoutes, les Yakoutes sont un peuple turc de Sibérie.

³ *Ibid.*, p. 48.

⁴ *Ibid.*, p. 52.

⁵ *Ibid.*, p. 62.

"Niourgoun Bôtour renversa la tête et, debout, il dit, il prononça ces mots :

« *D'e bo*, mais voici ! Ecoute mes paroles, cheval de bonheur, chariot prédestiné. Si tu es loin, alors sois proche ; si tu n'es pas ici, alors apparais devant moi ! [...] »

Il avait à peine dit cela que sous le ciel bénéfique de l'est, se déchira le passage tavelé Siegi Dagyd Ârtyk. C'était comme la crinière et la queue d'un coursier roux, puis ce fut un véritable coursier qui vint en volant, il tenait dans les airs grâce à sa crinière et sa queue déployées, se posa sur le sol, frappa du sabot – « *lap* ». Niourgoun contempla les muscles saillants des jambes, la graisse entre les côtes, le magnifique dessin du corps de ce cheval qui lui appartenait.¹

Plusieurs de ces traits se retrouvent chez les Germains, en particulier dans le rite magique du *seiðr*. Régis Boyer en propose la définition suivante : "Il s'agit d'un rituel très élaboré, de magie active, bénéfique ou néfaste selon le cas, en même temps que divinatoire et portant, à ce titre, sur l'avenir d'une communauté, les arrêts du Destin, voire des aspects plus secondaires comme de prédire le temps qu'il fera ou la qualité des récoltes escomptées"². Quant à ses moyens, la transe au son du tambour, avec usage d'un bâton, font partie du rite³. Dans la *Lokasenna*, Loki apostrophe ainsi Odin :

"Mais toi, on dit que tu pratiquas la magie / A Samsey,
Et tu battis le tambour comme les sorcières ;
Sous la forme d'un sorcier, / Tu allas parmi les peuples.
M'est avis que c'était couillonnade."⁴

Le bâton utilisé par la magicienne, mais aussi le magicien, pratiquant le *seiðr* (la *seiðkona*, le *seiðmaðr*) s'appelait le *seiðstafr*. Les transes s'achevaient dans un état d'épuisement, *ergi*, terme désignant aussi spécialement l'état d'inversion sexuelle, étant construit sur la même

¹ *Ibid.*, pp. 73-74.

² R. Boyer, *Le monde du double. La magie chez les anciens Scandinaves*. Paris, 1986, p. 187.

³ J. de Vries, AGRG, § 237.

⁴ *Lokasenna* (Les sarcasmes de Loki), strophe 24, trad. Boyer dans *Edda poétique*, p. 479.

racine que *argr* ou *ragr*, "accusé d'homosexualité passive". Un lien direct avec l'injure "jument" est donc présent dans le terme désignant l'état final de la transe du *seiðr*. Faut-il entendre dans ces sarcasmes de Loki quelque chose comme : "Odin se livre [passivement] [aux savoirs magiques] comme une jument" ? Sarcasme paradoxal dans la bouche de celui qui se fit saillir par l'étalon Svadilfæri. Peut-être à l'origine les transes extatiques du *seiðr* comportaient-elles, comme certains rites tantriques, des orgies sexuelles cultuelles, plus particulièrement homosexuelles ; les pouvoirs magiques ne peuvent être acquis d'une façon générale que par la transgression des règles communes. Quoiqu'il en soit sur ce point, les vestiges de ce rite laissent deviner que les Germains ont connu la technique de la chevauchée extatique sur un bâton représentant symboliquement un cheval. Comme on va le voir, l'usage de bâtons-chevaux à des fins magiques remonte chez eux loin dans le temps¹.

Le terme *völva* désigne en vieux norrois la prophétesse, la magicienne. Or ce mot est construit sur la racine *völr* ("bâton") et signifie donc "la porteuse de bâton"². Dans le quatrième chapitre la *Saga d'Eric le Rouge* (*Eiríks saga rauða*), Thorbjörg "la petite prophétesse" (*lítil völva*) est décrite avec tous ses instruments de magie "[...] elle avait à la main un bâton terminé par un pommeau ; ce bâton était orné de laiton et le pommeau était tout entouré de pierreries [...]"³ : la ressemblance de ce bâton avec celui des chamans des steppes est frappante. La *völva* est la maîtresse du *gandr*, terme – peut-être d'origine lapone – qui désigne la magie en général, mais aussi spécifiquement l'animal magique, selon Jan de Vries⁴, ou encore le bâton magique, d'après Lily Weiser⁵. Parmi ses pratiques, le *gandreið*, "chevauchée sur un animal magique", joue un rôle central. Il semble bien qu'il s'agisse d'une chevauchée symbolique, autrement dit : que

¹ Sur ce qui suit, cf. Lily Weiser, "Zum Hexenritt auf dem Stabe", in : *Festschrift für Marie Andree-Eysn, Beiträge zur Volks- und Völkerkunde*, Munich, 1928, pp. 64-69. Voir aussi Grimm, D.M., pp. 876, 880, 895, 906-908 ; J. de Vries, AGRG, § 214, 229, 232-233, 571 ; Jähns I, pp. 412, 416 ; HWDA, T. III, s.v. "Hexe", col. 1829/30, 1838, 1849/51 ("Hexenritt"), 1852/53.

² J. de Vries, AGRG, § 229.

³ Trad. Boyer dans *Le Monde du Double*, op. cit., p. 17.

⁴ AGRG, § 232, 571.

⁵ "Zum Hexenritt...", loc. cit., p. 65.

le bâton de la magicienne scandinave lui serve de monture, de "cheval" magique, comme au chaman d'Asie centrale. Le *gandreið* désigne une chevauchée extatique, une transe qui met la magicienne au contact des puissances de l'autre monde.

Par la puissance de son art, le magicien scandinave pouvait apparaître parfois comme chevauchant un animal réel. La *Saga de Njall le brûlé* en fournit un témoignage, certes tardif :

"[...] Hildiglumr [...] sortit une nuit de dimanche, quand on était à douze semaines du début de l'hiver. Il entendit un grand fracas et il lui sembla que la terre et le ciel tremblaient à la fois. Ensuite, il regarda le ciel, vers l'ouest, et il crut voir un cercle couleur de feu, et, dans ce cercle, un homme sur un cheval gris. Cet homme arriva rapidement à sa hauteur, car il allait grand train. Il avait un brandon enflammé à la main. Il chevaucha si près de lui qu'il put le voir distinctement. Il lui parut noir comme de la poix, et il entendit qu'il récitait une strophe, d'une voix imposante :

Je monte un cheval / A la crinière couverte de givre / Et au toupet humide.

La malchance l'accompagne. / Le feu est au bout, / Le poison, au milieu.
[...]

Alors, il lui sembla qu'il lançait le brandon vers l'est, jusqu'aux montagnes, et il jaillit un feu si grand que cela l'empêchait de voir les montagnes. Cet homme chevaucha vers l'est du feu et là, il disparut. Ensuite, Hildiglumr rentra et alla à sa place. Il resta longtemps égaré, mais il finit par recouvrer ses esprits. Il se rappela tout ce qui lui était apparu et le dit à son père qui lui demanda de le dire à Hjalti Skeggjason. Il alla le lui dire. Hjalti dit : *c'est une chevauchée de sorcier que tu as vue, et cela présage toujours de grandes nouvelles.*"¹

Pour Grimm, le principal animal du *gandreið* aurait été le loup². En effet, dans le *Chant de Helgi, fils de Hjörvarðr*, une femme troll apparaît à Hedinn et à Helgi, son frère, chevauchant un loup et ayant

¹ Traduction Boyer, *Sagas islandaises*, p. 1407.

² D.M., p. 880.

un serpent pour rênes¹ ; de même, la géante et sorcière Hyrrokkin apparaît lors des funérailles de Baldr "chevauchant un loup et ayant un serpent venimeux pour bride"². Cependant, compte tenu de l'importance des chevauchées mystiques à cheval dans les textes mythologiques et épiques, nous pouvons supposer que la pratique magique du *gandreið* avait aussi souvent lieu "à cheval".

Il est vrai que c'est surtout l'iconographie de la fin du Moyen Âge et des siècles suivants qui associe la "sorcière" aux chevaux, généralement des animaux diaboliques, comme dans l'histoire de la sorcière de Berkeley, étudiée plus haut.

Cependant, le cheval représente parfois un véritable moyen d'accès aux forces occultes pour des magiciennes proprement dites. Ainsi encore dans un dessin du XVII^e siècle décrivant les activités de magiciens et sorcières dans l'évêché de Trèves, où l'on voit au milieu une sorcière ligotée nue et chevauchant un squelette de cheval (ill. 14) ; sa légende indique : "Parce que celle-ci ne veut pas venir au lieu où de nombreuses autres sorcières se livrent à la danse, elle est continuellement flagellée avec des verges, un cheval mort l'amène à la place" (D. *Weil diese nit vf den dantzplatz vil Koment der andern hexen vil Und schimpfen sie mit ruten fort, Ein dot pferdt reit sie an das ort.*). Au premier plan à gauche, deux "vieilles" pratiquent leur art assises sur des chevaux morts (ill. 15) ; la légende indique : "Celles-ci ne sont pas assises pour rien sur ces chevaux morts, car elles apprennent des maléfices magiques [...]" (N. *Diese nit umb sunst sitzendt uff diesen doten rossen, Lernet auch die zawbrisch bössen [...]*).

En tout cas, la thématique de la *chevauchée* est omniprésente dans les noms servant à désigner les magiciennes germaniques, plus tard rabaissées par l'Église au rang de "sorcières" (avec la connotation "diabolique")³. Sans doute parce que l'activité principale des magi-

¹ Cf. Boyer, *Edda poétique*, pp. 288-290.

² *Edda* de Snorri, *Gylfaginning*, chap. 49.

³ Sur l'étymologie de la sorcière dans les langues germaniques, cf. C. Lecouteux, "Hagazussa-Striga-Hexe", *Etudes Germaniques* 38 (1983), pp. 161-178 : à l'origine, le terme de l'ancien haut-allemand *hagazussa*, d'où est issu le vocable désignant la sorcière en allemand moderne (*Hexe*) désigne un être surnaturel, une *furie*, un *genius loci* de l'enclos sacré propre à chaque maison : il s'agirait d'un mot composé à partir de *hag* ("enclos") et *-zussa* (rattachable à une racine indo-européenne **dheuos / dhus*, "démon"). Sous l'influence du christianisme et de l'antiquité romaine (*striga*), le terme

ciens et magiciennes germaniques est le vol extatique et le dédoublement¹, la notion de chevauchée intervient dans la plupart des noms de la sorcière dans les langues germaniques : peut-être dans *völva*, la "porteuse de bâton" (voir plus haut), certainement dans le vieux norrois *tunridha* ("celle qui chevauche la haie"), le moyen haut-allemand tardif (XV^e siècle) *zûnrite* (même sens), le bas-allemand *walrîderske* ("celle qui chevauche le pieu"). Les "sorcières" utilisent donc l'enclos, la haie, ou plutôt : un bâton de la haie, pour leurs "chevauchées", comme l'explique Claude Lecouteux : "Si nous admettons que le bâton est peut-être tiré de la haie entourant l'enclos, nous comprenons le passage de *hagazussa* à *walrîderske*."² Compte tenu du moment propice à leurs pratiques, les magiciennes s'appellent encore *kweldridha* (celle qui chevauche le soir, la nuit), *myrkridha* (celle qui chevauche dans l'obscurité)³ ; *trollridha* est le terme générique pour leurs chevauchées magiques⁴.

Que faut-il comprendre précisément par ces pratiques ? Lily Weiser rappelle que "la chevauchée des sorcières recouvre deux représentations distinctes dans les croyances germaniques : selon la première, les sorcières montent sur un animal ou un bâton et se rendent à leur lieu de rassemblement d'où elles reviennent avant la fin de la nuit. Dans la seconde acception, seule leur âme effectue le voyage, elles-même restant plongées dans un sommeil profond. Mais les blessures faites à leur deuxième moi ou à leur âme sont visibles le lendemain sur leur corps"⁵. C'est sans doute à cette deuxième variante que fait référence un passage des *Dits du Très-Haut*, où Odin se vante de connaître un charme terrible :

a été utilisé par les clercs pour désigner la prostituée, l'histriion (au X^e siècle) et surtout, à partir des XIII^e et XIV^e siècles, la sorcière, entendue comme un être humain, une femme possédée par un incubé, un démon.

¹ C. Lecouteux, *Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Âge. Histoire du double*. Paris, 1992 : Double et sorcellerie, pp. 93-120.

² C. Lecouteux, *Au-delà du Merveilleux. Des croyances au Moyen Âge*. Paris, 1995 : L'archéologie de la sorcière, pp. 69-88, ici notes 51 et 52, pp. 84-85.

³ Grimm, D.M., p. 880.

⁴ Voir *infra*, IV^e Partie, chap. 1^{er}, à propos des maladies à forme équine, une glose du XV^e siècle (*Codex de Breslau*) définissant l'incubé comme "une vieille [femme], plus précisément une mare cavalière écrasant les hommes la nuit".

⁵ "Zum Hexenritt..." , *loc. cit.*, p. 64.

"Si je vois des sorcières / Chevaucher par les airs,
Je fais en sorte / Qu'elles s'égarant,
Sans retrouver leur peau, / sans retrouver leur esprit."¹

Dans ses deux variantes principales, la "chevauchée" des magiciennes est donc toujours un mode de transe utilisé pour accéder aux mondes parallèles, aux savoirs secrets ; mais elle est aussi occasionnellement autre chose. On peut imaginer qu'elle est parfois un simple mode de transport physique. Elle est encore une forme de torture. Ainsi, dans le chapitre 16 de la *Saga de Snorri le Godi*, la magicienne Geirridr est soupçonnée d'avoir chevauché (verbe *kveldrida*), c'est-à-dire tourmenté, Gunnlaugr, retrouvé en pleine nuit évanoui devant la maison de son père Thorbjörn le Gros : "Il était tout meurtri et sanguinolent entre les épaules, la chair arrachée des os ; il resta couché tout l'hiver des suites de ses blessures et l'on parla d'abondance de sa maladie."²

Si les montures animales symboliques des trances des magiciennes sont très rarement spécifiées dans nos sources, les supports matériels inanimés de leurs chevauchées sont mentionnés plus fréquemment ; ils sont fort divers³ : outre le bâton, les magiciennes et sorcières utilisent en effet le râteau, la quenouille, la pelle, la louche, le tisonnier, la pioche ou la houe (cf. le terme du moyen haut-allemand *dehse/rîte* pour "sorcière"), la fourche et bien sûr le balai. Ce dernier est connu comme monture de sorcière à partir du XIII^e siècle au moins en Allemagne⁴. Mais si le balai devient progressivement la monture privilégiée des sorcières à la fin du Moyen Âge, ne serait-ce pas parce qu'il ressemble mieux que les autres supports au cheval, avec sa paille qui en rappelle la queue ? C'est, à l'autre bout de la chaîne chronologique, un autre indice pour considérer la chevauchée de la magicienne germanique comme une « transe équine ». En ce sens parle encore une gravure sur bois de la fin du XV^e siècle, illustrant un traité sur les sorcières d'Ulrich Molitor publié à Cologne, représente trois sorcières à tête d'animaux chevauchant une fourche. La première a une tête d'équidé (ill. 16). Dans la déposition arrachée – sans doute sous la

¹ *Hávamál*, str. 155, trad. Boyer, *Les religions de l'Europe du Nord*, op.cit., p. 176.

² Trad. Boyer dans : *Sagas islandaises*, p. 223.

³ Cf. un recensement dans Grimm, D.M., p. 895.

⁴ Cf. Le "*hûspesem*" mentionné comme monture de sorcière – à côté de la houe ... et du veau ! – dans le poème cité par Grimm, D.M., p. 876.

torture – à Jubertus de Ratisbonne, condamné à être brûlé à Briançon en 1437, ce sorcier avoue avoir chevauché sur du crottin de cheval pour se rendre à des assemblées diaboliques¹. Plutôt qu'un document représentatif des pratiques magiques païennes, ce témoignage constitue vraisemblablement une manipulation cléricale destinée à ternir l'usage du crottin du cheval dans la médecine humaine².

Relevons que la chevauchée magique dans les airs n'a jamais été officiellement reconnue comme une véritable caractéristique des sorcières par l'Église (sans doute parce qu'admettre sa matérialité leur eût accordé un trop grand pouvoir), même si la question était abondamment débattue entre ecclésiastiques : Reginon de Prüm (X^e siècle) a violemment combattu l'idée de la chevauchée dans les airs des sorcières, la démasquant comme une illusion diabolique. En revanche Heinrich Institoris et Jacob Sprenger la présentaient comme un fait dans leur *Malleus Maleficarum* (XV^e siècle). L'unanimité n'existait au sein de l'Église que sur la deuxième forme du vol dans les airs, le vol intérieur (l'âme s'envole vers le lieu du sabbat, tandis que le corps repose dans un sommeil qui ressemble à la mort)³.

Cette deuxième modalité de chevauchée qui s'apparente au rêve fait penser à une forme d'initiation chamanique dans laquelle l'âme du chaman se dissocie de son corps pour assister à un mystère de démembrement / re-création (mort / résurrection) de son propre corps⁴.

Peut-être peut-on voir, dans certaines légendes, principalement celles touchant à la Chasse sauvage, une réminiscence d'anciennes transes équestres oniriques. Le schéma de ces récits a en effet souvent la structure d'un songe comme le note Julius von Negelein : une fois leur cavalier en selle, des chevaux plus ou moins démoniaques grandissent démesurément, l'emportent à une vitesse vertigineuse puis s'en débarrassent sans grand dommage : "L'on pense à un enlèvement en songe, qui nécessite un agent, ici le cheval. Parle en ce sens le trait récurrent d'une folle chevauchée certes effrayante, mais qui se termine toujours sans dangers : un bain froid, une chute dans des buissons dont

¹ Richard Kieckhefer dans Robert Muchembled (dir.), *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, Paris, 1994, p. 38.

² Voir *infra*, IV^e Partie, chap. 1^{er}.

³ cf. HWDA, s.v. "Hexe", col. 1852/53 (Aufklärung und Gegner) ; Lecouteux, *Fées, Sorcières...*, *op. cit.*, pp. 99-100.

⁴ Cf. M. Eliade, *Le chamanisme...*, *op. cit.*, chap. 2 : Maladies et rêves initiatiques.

on ressort secoué, voilà tout ce qui arrive à la personne enlevée. C'est justement ainsi que s'achèvent beaucoup de rêves"¹.

La christianisation n'a fait reculer que très lentement le recours à la chevauchée magique pour accéder aux mondes parallèles, témoin cette *Conjuration d'un cheval magique* de la fin du Moyen Âge allemand :

"Si tu veux faire un cheval qui te porte où tu veux, alors prends du sang d'une chauve-souris. S'il fait nuit, alors va secrètement vers une maison, à l'extrémité de celle-ci ; puis écris sur la porte d'entrée et la ... au nom de tous les ... geapha. diado. Après avoir écrit les mots, écarte-toi un moment, puis reviens au même endroit : tu y trouveras un cheval prêt, avec sa selle et sa bride et tout son harnachement. Si tu veux monter ce cheval, alors mets ton pied droit dans l'étrier gauche et prononce la conjuration : « Je te conjure, cheval, par le Père et par le Fils et par le Saint Esprit et par le Créateur du royaume des cieux et du royaume terrestre qui a fait toute chose à partir du néant. Je te conjure, cheval, par le Dieu vivant et par le Dieu de vérité, par le Dieu saint, de ne porter atteinte ni à mon corps ni à mon âme ni à mes membres, et de t'abstenir de me nuire par divers obstacles ». Alors assieds-toi hardiment sur le cheval, sans te signer, et ne crains rien. Lorsque tu arrives à l'endroit que tu voulais atteindre, alors prends la bride et mets-la en terre. Si tu veux reprendre le cheval, alors prends la bride, secoue-la fort et le cheval apparaît. Alors conjure-le comme précédemment, monte dessus et chevauche où tu veux en prenant garde de bien tenir la bride. Si tu perds la bride, il faut refaire le cheval."²

¹ "Man könnte etwa an Traumentrückungen denken, die ja eines entrückendes Elementes, hier des Pferdes, bedürfen. Dafür spricht der immer wiederkehrende Zug, dass der tolle Ritt zwar unbehaglich, aber niemals gefahrbringend endet : ein kaltes Bad, ein Sturz in die Tiefe, nach dem man aus einem Gesträuch arg zerschunden davon kommt, das ist alles, was dem Bedrohten passiert. In dieser Weise enden aber viele Träume." (Negelein, "Pferd im Seelenglauben ..." III, loc. cit., p. 389).

² *Beschwörung eines zauberpferdes.*

"Wiltu machen ein pferd das dich trag wo du wilt so nymb ein plut von einer fledermaus. wen es dan nacht ist. so gang zu einem haus heimlich an das ende sin. und schreib an die haustur und die ... in namen omnii. geapha. diado. wen du si geschriben hast so gang dan ein weil und kom dan herwider so findestu ein ros bereit mit sail und mit zaum und mit allem gezeuge. wan du dan uf das ros wilt sitzen, so tritt mit dem rechten fuss in den linken stegreif und sprich die beschwerung. Ich beschwer dich ros bei dem vater und bei dem sone und bei dem heiligen geist und bei dem schepfer himelreichs und erdreichs der alle ding aus nicht gemacht hat. ich beschwer dich ros bei dem lebendigen got und bei dem waren got bei dem heiligen got das du an meinem leib noch an meiner sel noch an meinen glidern nit geschaden

La « création » d'un cheval magique, tel est le but de ce charme. Le texte même de la conjuration ne nous renseigne guère sur le but recherché avec ce cheval : aller où l'on veut (*ein pferd das dich trag wo du wilt*) désigne apparemment la seule possibilité de dépasser les limites ordinaires du mouvement. Mais cet espace à parcourir doit être endendu comme une géographie psychique : le cheval sert à franchir les limites du monde visible, à entrer en communication avec l'Autre Monde, en fait ici avec les puissances diaboliques, comme l'explique le docteur Johann Hartlieb, médecin particulier d'Albert III, duc de Bavière, dans son *Livre de tous les arts interdits, hérésies, et de la magie*¹ dédié en l'an 1455 à Johans, margrave de Brandebourg² :

"Chapitres 31 et 32. Du voyage dans les airs.

Dans l'art malin et indigne de la magie noire³, il existe encore une folie par laquelle les gens font, avec leur art magique, un cheval ; ils vont dans une vieille maison, et si l'homme le veut, il monte [à cheval], et parcourt [ainsi] en peu de temps beaucoup de lieues. Lorsqu'il veut descendre, il

mußt noch mit keinerlei hindernus. so sitz frolich uf das pferd und solt dich nit segen und forcht dich nit. wan du komst an di stat do du gern werest, so nymb den zaumb vnd grab in unter die erden. wan du das ros wilt haben, so nymb den zaumb und schutel in vast so kumbt das ros. so beschwer es aber als vor und sitz doruff und rit wo du wilt und lug das du den zaumb wol behaltest. verleurstu den zaumb so mustu das pferd wider machen." (Cité dans Grimm, D.M., T. III, Conjurations, n° XVI, p. 498).

¹ J. Hartlieb, *Das Buch aller verbotenen Künste*. Ed. F. Eisermann, E. Graf, Ahlerstedt, 1989.

² "Hartlieb a lui-même été un adepte de certains arts occultes, mais il a été converti, du moins ostensiblement, à l'idée qu'ils étaient démoniaques et répréhensibles. Tandis qu'il donne des informations considérables sur leur fonctionnement, il prévient à chaque fois qu'ils sont mauvais et doivent être évités. Il écrit dans l'intérêt du margrave Johann de Brandebourg-Kulmbach, connu sous le nom de l'« Alchimiste » et, en rédigeant l'abrégé, il souhaite à la fois satisfaire la curiosité du margrave et le convaincre de ne pas pratiquer les arts en question" explique Richard Kieckhefer dans Muchembled, *Magie et sorcellerie en Europe...*, *op. cit.*, chap. 1^{er}, p. 19.

³ La *nigramancia* est "Ce que les gens de la fin du Moyen Âge appelaient « négromancie » (d'après le latin *niger* qui veut dire noir), ou « nécromancie ». Le terme « nécromancie » se réfère, à l'origine, à l'appel des ombres des morts pour quémander des informations. Plus tard en Europe médiévale, le mot fut souvent appelé « négromancie », ce qui relève un peu de la force de l'expression « magie noire », mais le terme finit par signifier, explicitement, magie démoniaque" : R. Kieckhefer, dans Muchembled, *op. cit.*, p. 29.

secoue la bride, ainsi le cheval revient. Le cheval est en réalité le diable en personne. Pour une telle magie, il faut du sang de chauve-souris, avec lequel l'homme doit se vouer au diable par des mots secrets, tels que *debra ebra*. Le fait est assez répandu chez certains princes ; ta grâce princière doit s'en abstenir."¹

Le cheval et l'initiation par la pendaison

L'on sait que les épreuves initiatiques comportent généralement un simulacre de mort. Chez les anciens Germains, la pendaison – à comprendre comme une véritable pendaison par strangulation interrompue avant son terme, ou encore comme le fait d'être suspendu ou accroché d'une façon quelconque à un arbre – était une modalité de ce simulacre. Selon le poème eddique des *Hávamál*, Odin obtient la science des runes après une pendaison de neuf nuits à l'arbre primordial *Yggdrasill*, le « Frêne du Monde » de la cosmogonie germanique, dont le nom signifie "coursier du Redoutable", Redoutable étant un nom d'Odin :

"Je sais que je pendis / A l'arbre battu des vents / Neuf nuits pleines,
Navré d'une lance / Et donné à Odinn, / Moi-même à moi-même donné,
– A cet arbre / Dont nul ne sait / D'ou proviennent les racines.

[...]

Je ramassai les runes, / Hurlant, les ramassai, / De là, retombai."²

Il s'agit d'une initiation intervenant au début de la vie du dieu : "Oðinn a été pendu dans des circonstances inconnues au frêne *Yggdrasill* ; durant neuf jours et neuf nuits il subit d'atroces souff-

¹ "Cap. 31.32 von dem faren in den lüften. In der bösen schnöden kunst nigramancia ist noch ain torhait das die lewt machen mit iren zauberlisten ross, die komen dan in ain alts hus, vnd so der man wil, so sitzt er daruff, vnd reitt in kurzen zeiten gar vil meil. wan er absitzen wil, so rüttelt er den zavm, so chomt das ros wider. Das ros ist in warhait der recht tewffel. zu solicher zaubrey gehört vedermeusplut damit musz sich der mensch dem tiuffel mit vnkunden worten verschreiben, als *debra ebra*. das stuck ist by eitlichen füsten gar gemain, vor dem sol sich dein fürstlich gnad hütten." (Dr. Hartliebs buch aller verboten kunst, ungelaubens, und der zauberei, cité d'après Grimm, D.M., T. III, Superstitions, p. 426).

² *Hávamál* (Dits du Très-Haut), V^e Partie *Runatal* (Dénombrement des runes), strophes 138 et 139, trad. Boyer dans *Edda poétique*, p. 196.

frances, jusqu'à ce qu'il arrive à distinguer Mimir (le frère de sa mère Bestla), caché sous le frêne, qui le délivre de l'arbre en lui transmettant le charme du gibet et d'autres conjurations, et désaltère l'assoiffé avec l'hydromel. Tout ceci se passa peu de temps après la naissance d'Oðinn.¹ A quels procédés concrets correspondait la pendaison rituelle qui répondait dans la religion germanique à cette pendaison mythique ? Le même poème pourrait nous donner un indice. L'on peut y lire les vers suivants :

"Du sublime thulr / Ne ris jamais,
Souvent est excellent ce que disent les anciens.
Paroles claires proviennent / Souvent de peaux ratatinées,
Celles qui pendent parmi les cuirs,
Pendillent parmi les parchemins
Et se balancent parmi les misérables."²

Pour Pipping, ces vers pourraient renvoyer à un rite dans lequel le *thulr* ("magicien", "prophète", "prêtre") était suspendu à l'arbre sacré ou sacrificiel dans un sac, à côté d'esclaves suppliciés. Jan de Vries voit dans certaines images du tapis d'Oseberg une illustration possible de ce type de rite³. Un dessin de ce tapis fait en effet apparaître, à côté des corps flasques d'hommes pendus, d'une part des figures stylisées de têtes de chevaux, dans le prolongement de certaines branches, d'autre part des éléments que l'on pourrait interpréter comme des sacs de peau pendant à l'arbre (ill. 17). Le rapport du cheval avec cette pendaison initiatique est double.

Dans une première interprétation, le *Frêne du Monde* s'appelle le cheval d'Odin (*Yggdrasil*) à cause de la représentation de la potence comme un cheval. Son origine se trouverait dans l'expression germanique ancienne selon laquelle le pendu « chevauche » accroché à la potence. L'expression se trouve notamment en anglo-saxon, dans le poème *Beowulf*⁴, et en allemand, où des périphrases pour "pendre, être pendu" comme *in der Luft reiten*, *den dürrten Baum reiten* étaient

¹ Friedrich Kauffmann, "Oðinn am Galgen", *PBB* 15 (1891), pp. 195-207, ici p. 205.

² *Hávamál*, 4^e partie, strophe 134, trad. Boyer dans *Edda poétique*, pp. 194/195.

³ J. de Vries, *AGRG*, § 336.

⁴ *Beowulf*, v. 2445-46 cités dans Grimm, D.W., s.v. "Reiten", col. 775.

longtemps en usage¹ ; l'association cheval / chevauchée / gibet existait également en Scandinavie, comme le montre le chap. 21 de la vieille *Saga d'Olaf* (Islande) dans lequel le Jarl Hakon explique à un homme qui s'est vu offrir en rêve un très grand cheval par Odin qu'il s'agit d'un présage de mort à la potence². Relevons enfin que le scalde Thjodolf de Hvin (fin IX^e, début X^e siècle) utilise fréquemment l'image équine de la potence dans son *Dénombrement des Ynglingar* (*Ynglingatal*), notamment aux strophes 15 ("chevaucher la poutre"), 16 et 17 ("le cheval de la corde de lin")³. Le terme *Yggdrasill* lui-même, dont la première interprétation est bien "cheval du Redoutable", pourrait également être lu comme "potence d'Odin", selon Friedrich Kauffmann⁴, ou encore "cheval d'effroi" (c'est-à-dire potence) selon F. X. Dillmann⁵.

Si l'on a ainsi mis en parallèle les convulsions de la strangulation, puis le balancement des corps flasques sous le vent, avec la chevauchée, le rapprochement de la "chevauchée du pendu" avec les transes initiatiques (exaltation puis épuisement) s'explique aisément.

Dans une deuxième interprétation, c'est parce que la pendaison a lieu à l'arbre cosmique que le cheval lui est symboliquement associé. L'initiation du chaman a souvent lieu au sommet d'un arbre représentant l'*Axe du Monde*⁶, et l'initié y est généralement assis, et non pendu. Or cet arbre est dans la plupart des cosmogonies chamaniques le poteau auquel sont accrochés des astres ou constellations conçus comme des chevaux cosmiques⁷.

L'ancienneté de l'expression *reiten* pour "pendre au gibet" et les parallèles existant dans les pratiques chamaniques de l'Asie centrale et septentrionale rendent donc fragiles les interprétations trop unilatérales faisant de l'arbre *Yggdrasill* un pur décalque de la Croix du Christ,

¹ Cf. Jähns I, p. 230.

² J. de Vries, AGRG, § 583.

³ Citations d'après Snorri, *La saga des Ynglingar*, trad. I. Cavalié, Paris, 1990, chap. 23 et 24, pp. 76 et 78.

⁴ Kauffmann, "Oðinn am Galgen", *loc. cit.*, p. 204.

⁵ Dillmann, *Edda de Snorri*, p. 156, note 1.

⁶ Ainsi chez les Finno-Ougriens, cf. Höfler, *Kultische geheimbünde der Germanen I*, *op. cit.*, p. 235.

⁷ Ainsi chez les peuples de l'Altaï, cf. not. J. de Vries, AGRG, § 588. Nous développerons ce point dans notre II^e Partie, chap. 2.

dont le symbolisme (une divinité se sacrifiant à elle-même) se serait transmis aux Germains à l'époque des Vikings¹ : des traits communs ne sont pas nécessairement le signe d'influences ; ils peuvent refléter une certaine unité de l'expérience religieuse de l'humanité.

Les développements qui précèdent montrent que la symbolique du cheval et de sa chevauchée est très présente dans les représentations et les rites sur l'entrée dans les mondes parallèles. Les comparaisons avec les traditions des peuples de la steppe nous ont permis d'éclairer utilement les pratiques germaniques ; il est difficile de ne pas admettre la parenté fondamentale de tous ces témoignages, comme le montre notamment l'apparition régulière du chiffre symbolique neuf : Hermodr chevauche neuf nuits avant d'atteindre la grille de Hel, le cheval de Niourgoun est attaché au pilier aux neuf ornements, Odin reste pendu neuf nuits au Frêne du Monde pour accéder au pouvoir des runes...

Si les Germains paraissent avoir privilégié le cheval comme moyen d'accéder à ces mondes, c'est sans doute en raison de son rôle de psychopompe, mais également du fait de son symbolisme cosmique : accéder aux autres mondes, c'est aussi en définitive expérimenter la création, le cosmos, dans sa totalité².

L'étymologie du verbe chevaucher nous donne enfin un aperçu sur un complexe de notions initialement apparentées, dont l'application aux processus initiatiques est troublante. En vieux haut-allemand³, chevaucher se dit *rîtan*, *rîten*, un verbe qui signifie aussi "se déplacer, voyager – en général –". Ce verbe pourrait avoir pour racine indo-européenne **reidh-* "se déplacer", "être en mouvement", développement de la forme i.e. **er-*, **or-*, **r-* "(se) mettre en mouvement", "(s')exciter"⁴. Or cette même racine est à l'origine des verbes suivants : *rîdôn*, *rîden* ("trembler, être secoué par la fièvre"⁵), [*hratjan*, *retjan*], *rettan*, *retten* ("bouger, activer, libérer, sauver"), *hrîtarôn*,

¹ C'est l'interprétation de S. Bugge, et à sa suite par ex. de W. Golther, *Handbuch*, op. cit., pp. 529-531.

² Cf. II^e Partie.

³ D'après le dictionnaire de Schade (ADW, op. cit.).

⁴ Pfeifer, EWD, s.v. "reiten", T. 3, p. 1405.

⁵ Cf. les substantifs (*der*) *rîdo* = le tremblement, (*der*) *rito* = la fièvre. Sur la fièvre comme chevauchée, voir *infra*, IV^e Partie, chap. 1^{er}.

rîterôn, rîtrôn, rîdirôn ("cribler, filtrer, tamiser", c.-à-d. *secouer* dans un tamis) et *hreinjān, hreinnan, reinnen, reinen* ("rendre pur, purifier"¹). Nous retrouvons ici les notions d'excitation et de fièvre, présentes dans la transe et l'extase chamaniques, celles de déplacement et de libération qui caractérisent le vol chamanique vers les autres mondes, celles enfin de concentration et de purification qui sous-tendent l'initiation chamanique.

B. LE CHEVAL DANS LES PRATIQUES RELIGIEUSES ET MAGIQUES

Animal liturgique, attribut ou signe des puissances, le cheval intervient dans diverses pratiques religieuses et magiques. La distinction entre religion et magie est toujours délicate, en tant qu'elle renvoie en définitive à l'attitude intérieure de la personne qui agit. Peuvent être considérées comme pratiques *religieuses*, celles où l'officiant manifeste un respect sacré pour des « puissances » perçues comme transcendantes (supérieures, ou extérieures à sa volonté) ; comme pratiques *magiques*, celles où la personne qui agit manifeste une volonté de maîtrise de « forces » à des fins personnelles (effets contrôlables et prévisibles)². Dans le paganisme germanique, la distinction est encore plus difficile à établir compte tenu de la prédominance, dans la documentation disponible, de témoignages sur des gestes concrets ; de rares documents montrent cependant que la religion des anciens Germains ne se réduisait pas à un ritualisme, et qu'un rapport plus intériorisé à la divinité a pu exister, par exemple sous la forme de prières.

Les pratiques religieuses

Il n'existe pas de témoignage clair sur une adoration du cheval comme divinité chez les Germains. Un cheval « divin » a peut-être existé dans un passé lointain, c'est la thèse de Walter Steller sur Wodan comme avatar d'un ancien démon hippomorphe³ ; mais à

¹ Cf. l'adjectif *rein* ("pur"), qui signifie en effet à l'origine "tamisé, purifié" d'après Kluge, EWDS, s.v. "rein" (mais possible dérivation à partir d'une autre racine).

² Cf. Jan de Vries, AGRG, chap. VIII, § 194.

³ Voir *infra*, II^e Partie, chap. 3.

l'époque historique, l'animal « cheval » n'est pas l'objet d'un culte, si l'on donne à ce mot son sens strict de vénération due à un être "divin". Le cheval n'est donc pas une théophanie, mais il est un porteur éminent du sacré des dieux : le cheval divin mythique est devenu un cheval sacré concret. Cette sacralité est très forte : plus que les hommes, le cheval est un confident des dieux, il est porteur de leur science sacrée, comme le chante Sigdrifa :

"Il te faut connaître les runes de l'esprit
Si tu veux en sagesse / Quiconque surpasser ;
Les interpréta, / Les grava, / Les conçut Hropt,
[...]"
"Il les dit gravées sur l'écu / Qui se tient devant le dieu brillant,
Sur l'oreille d'Arvagr / Et sur le sabot d'Alsvinnr.
[...]"¹

Les chevaux sacrés

Différentes sources témoignent de l'existence chez les Germains de chevaux spécialement élevés et entretenus pour des cérémonies cultuelles. Tacite rapporte que des chevaux sont nourris par la collectivité dans des bocages et des bois consacrés aux dieux, "blancs et gardés purs de toute tâche mortelle"².

Cette pratique est encore attestée en Scandinavie au X^e siècle. Selon la *Saga d'Olaf Tryggvason*, qui fait partie du *Flateyrbók*, lorsque le roi de Norvège Olaf Tryggvason retourne à Trondheim pour réprimer le paganisme résurgent, il y fait la rencontre de tels animaux ; le roi évangéliste s'empresse de commettre le « sacrilège » de monter sur l'étalon sacré et de renverser les idoles du temple, d'emmener celle de Freyr, etc.³ Dans la plupart des témoignages, les chevaux sont

¹ *Sigrdrífumál (Dits de Sigdrifa)*, extraits des strophes 13 et 15, trad. Boyer dans *Edda poétique*, p. 627. *Hropt* ("Le Crieur") est un nom d'Odin ; "*le dieu brillant*" désigne le soleil ; *Arvagr* ("tôt levé") et *Alsvinnr* ("très vélocé") sont des noms des deux chevaux qui tirent le soleil.

² *La Germanie*, chap. X.

³ Grimm, D.M., p. 547. D'après L. P. Słupecki, *Wyrocznie i wróżby pogańskich Skandynawów. Studium do dziejów idei przeznaczenia u ludów indoeuropejskich* [Oracles et divination dans le paganisme scandinave. Recherches sur l'idée de destinée

consacrés au dieu Freyr, mais on peut supposer qu'Odin avait également de tels attributs. Ces animaux sacrés servaient à l'attelage de chars processionnels, aux prophéties et aux sacrifices ; leur robe et surtout leurs crins (crinière, queue) semblent avoir fait l'objet de soins particuliers. Étaient considérés comme particulièrement nobles les animaux mâles, n'ayant jamais été montés, d'où la valeur particulière du poulain, et les couleurs rares, spécialement le blanc.

Divers peuples connaissaient des chevaux voués à des tâches sacrées. La pratique était particulièrement développée chez les Slaves contemporains des Germains. Une chronique indique qu'en 1068, Burchard, évêque de Halberstadt, aurait pris aux Leutices, après les avoir défaits, le cheval sacré qu'ils entretenaient pour leur dieu à Rheda, et qu'il retourna en Saxe sur son dos¹ : nous retrouvons ici la même transgression délibérée par un missionnaire d'un tabou : l'interdiction faite aux mortels de monter les chevaux sacrés. Parfois, seuls des officiants pouvaient monter ces chevaux dans certaines circonstances particulières ; c'était le cas pour le cheval sacré du dieu Svantovit, la divinité tutélaire de la tribu des Rugiens, dont le sanctuaire se trouvait à Arkona. Mais à côté du cheval sacré proprement dit, dont nous examinerons le rôle plus loin, Saxo Grammaticus rapporte que "Svantovit possédait trois cent excellents chevaux et autant de serviteurs voués au métier des armes"² : sans doute faut-il entendre par là la cavalerie d'une troupe d'élite au service des officiants du temple, dont la prospérité reposait sur le pillage.

chez les Indo-Européens]. Varsovie, 1998, p. 136, l'extrait se lit comme suit : "Et lorsqu'il mit pied à terre, ses gens virent sur leur chemin un troupeau de chevaux, et quelqu'un leur avait dit qu'ils appartenaient à Freyr. Le roi monta l'étalon et ordonna de capturer les autres chevaux, et ils allèrent au sanctuaire. Le roi descendit de sa monture, entra dans le sanctuaire et enleva les statues des dieux de leur piédestal." (*Olafs Saga Tryggvasonar*, chap. 323).

¹ "*Burcardus halberstatensis episcopus Luiticiorum provinciam ingressus incendit, vastavit, avectoque equo, quem pro deo in Rheda colebant, super eum sedens in Saxoniam rediit*" ("Burchard, évêque de Halberstadt, entrant dans la province des Leutices, l'incendia et la dévasta, [puis] retourna en Saxe assis sur le cheval qu'ils vénéraient comme un dieu à Rheda") : *Annales Augustiani*, a. 1068 (MGH SS, t. 3, 1839, p. 128) ; texte d'après Grimm, DM, p. 552.

² "*Hoc quoque numen trecentos equos descriptos, totidemque satellites in eis militantes habebat*" : Saxo Grammaticus. *Gesta Danorum*, chap. XIV, éd. Alfred Holder, Strasbourg, 1886, p. 566.

A côté de ces animaux sacrés entretenus par la collectivité, existaient des chevaux sacrés domestiques. Les sagas islandaises mentionnent à plusieurs reprises le cas de chevaux « voués » à un dieu (Freyr) par un seul individu. Ces animaux bénéficiaient généralement d'attentions exceptionnelles de leur maître ; l'on sait fort peu de choses sur eux, en dehors des interdits que pouvait comporter leur statut particulier d'animal consacré. L'histoire la plus célèbre est celle de Freyfaxi¹, le cheval de Hrafnkell, Godi-de-Freyr :

"Hrafnkell possédait un animal de prix qui lui semblait meilleur que tout autre. C'était un cheval gris-brun avec une raie noire sur le dos, qui s'appelait Freyfaxi. Il offrit ce cheval à Freyr, son ami. Il avait tant d'affection pour ce cheval qu'il fit le vœu de tuer tout homme qui le monterait sans son consentement."²

Ce nom de Freyfaxi a également été donné par un certain Faxe-Brandr à son cheval dans la *Saga des chefs du Val-au-Lac*, qui ne comporte malheureusement que cette allusion à son caractère sacré :

"Brandr avait un cheval dont la crinière était d'une couleur différente du reste du corps et qui était appelé Freyfaxi. Il était très attaché à ce cheval et l'estimait fort. C'était aussi un cheval éprouvé en tout, à la fois pour le combat et pour le reste. La plupart des gens ont tenu pour vrai que Brandr mettait sa foi en Faxi."³

Il est difficile d'établir en quoi précisément consistait la sacralité de ces chevaux. Étaient-ils spécialement élevés pour le sacrifice de Jól dans l'enclos sacré de la ferme ? Avaient-ils un rôle tutélaire ? Intervenaient-ils dans des pratiques de magie agraire ?

Même si la *Saga de Hrafnkell Godi-de-Freyr* donne plus de détails sur les relations existant entre son personnage principal et le cheval qu'il consacre à son dieu (des relations de très forte intimité, de compréhension intuitive), le sens de la « consécration » du cheval n'est

¹ Freyfaxi veut dire "crinière de Freyr".

² Hrafnkels Saga Freysgoda, chap. 3, trad. Boyer in : *Sagas islandaises*, p. 1175.

³ *Saga des chefs du Val-au-Lac*, chap. 34, trad. Boyer in : *Sagas islandaises*, pp. 1022-1023.

pas clair : Freyfaxi avait peut-être un rôle tutélaire et prophétique, peut-être même une valeur totémique, mais la saga n'en donne que des indices ténus. Toute sa dimension tragique part pourtant de l'obligation que Hrafnkell s'est imposée à lui-même de sanctionner l'interdit qu'il a institué sur Freyfaxi. Et lorsqu'il apprit que ses ennemis avaient fait périr Freyfaxi et qu'ils avaient brûlé le temple qu'il avait fait construire pour Freyr, "Hrafnkell déclara : « Je pense que c'est folie de croire aux dieux », et il dit que jamais plus il n'y croirait. Et c'est ce qu'il fit par la suite : jamais plus il n'offrit de sacrifices."¹ Le style laconique caractéristique de la saga, avec les sous-entendus qu'il suppose, ne permet que de noter ici l'importance primordiale du cheval Freyfaxi dans la relation d'un chef de clan islandais à son dieu et aux puissances divines en général. L'action de la saga – écrite au XIII^e siècle par un artiste anonyme – est censée se dérouler au milieu du X^e siècle ; c'est avant tout une œuvre de fiction. Il est donc encore plus difficile que dans le cas des sagas et chroniques historiques de savoir si les faits qu'elle relate valent par leur singularité ou par leur représentativité pour les mœurs des Islandais à la veille de leur conversion au christianisme.

Étant donné l'existence de ces animaux voués au culte, l'élevage lui-même des chevaux était parfois entouré d'un halo sacré. Chronologiquement, l'élevage du cheval était d'abord motivé à l'époque préhistorique par des considérations alimentaires (le cheval élevé pour sa chair), ensuite sans doute par des considérations religieuses (le cheval comme animal cultuel), ultérieurement seulement pour d'autres raisons (le cheval comme moyen de transport)². Encore au milieu du Moyen Âge, le souvenir des élevages sacrés près des lieux de culte marque la façon dont l'art d'élever les chevaux est parfois conçu et perçu : comme une activité requérant des connaissances techniques certes, mais aussi des protections et des connaissances magiques. Ce trait est commun à diverses cultures héritières des Indo-Européens. André Sauvage écrit ainsi, à propos de la civilisation romaine : "Il est à notre sens très significatif que dans les *Géorgiques* (III, 89-94) Virgile termine sa description du bon et beau cheval non par une

¹ *Hrafnkels Saga Freysgoda*, chap. 7, trad. Boyer in : *Sagas islandaises*, p. 1194.

² F. Hancar, "Das Pferd in prähistorischer und früher historischer Zeit", *WBKL* 11 (1955), pp. 536-563 (Die Geschichte des Pferdes. Erkenntnisynthese).

évocation des races les plus réputées et de leurs caractères fondamentaux, mais par un morceau mythologique où Cyllare, les chevaux de Mars ou d'Achille, Saturne enfin se rencontrent. Cette fascination de la mythologie dans un contexte aussi technique révèle, semble-t-il, une tendance générale à s'éloigner de la réalité que connaissent les éleveurs et propriétaires de chevaux.¹ Dans le même sens, mais sans partager le positivisme de ce jugement opposant sommairement la mythologie à la réalité², on relèvera qu'à la naissance de l'hippiatrie en Europe, science et magie sont étroitement associées³.

Un passage de la *Saga de Théodoric de Vérone* a bien conservé ce halo sacré entourant l'élevage des chevaux. Nous y apprenons que le haras de Studas⁴, le père du héros Heimir, est situé dans le domaine de la prophétesse Brynhild :

"Au nord des montagnes, en Souabe, se dressait un château appelé Saegard. Il y régnait la puissante et fière Brynhild, la plus belle de toutes les femmes, très renommée partout, du nord au sud, à cause de ses dons de voyante [...]. Dans une forêt peu éloignée se trouvait une ferme qui lui appartenait. Studas s'en occupait, homme avisé et très adroit en toutes sortes de choses. De nombreux chevaux nobles paissaient dans la forêt, mais, parmi tous ceux qui s'y trouvaient, un troupeau était de loin le meilleur. Ces chevaux étaient gris, aubères ou noirs, mais chacun d'une seule couleur. Ils étaient grands et beaux, rapides comme l'oiseau dans son vol, faciles à manier et cependant vaillants et ardents. Personne ne

¹ A. Sauvage, *Etude de thèmes animaliers dans la poésie latine...*, op. cit., p. 15.

² Sur la mythologie comme forme de connaissance, Cf. Ernst Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, op. cit. dans notre introduction générale.

³ Voir *infra*, IV^e Partie, chap. 1^{er}.

⁴ "Studas" : nom formé sur le terme du vieux norrois *stodh* signifiant "troupeau de chevaux" (J. de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, op. cit.). L'anglo-saxon *stôd* et le vieux haut-allemand *stuot* ont le même sens, et pourraient provenir d'une racine germanique **stôda-* ("troupeau de chevaux") d'après Kluge (EWDS), racine renvoyant peut-être elle-même à une racine indo-européenne **stâ-* ("se tenir", "poser") d'après Pfeifer (EWD). Si le terme a conservé son sens d'origine en anglais (où *stud* signifie "écurie", "haras", c.-à-d. le lieu où les chevaux "se tiennent"), il a fini par désigner en allemand la jument (*Stute*) : un troupeau de chevaux se composant généralement d'un seul étalon pour de nombreuses juments, l'évolution du sens s'est faite au profit de ces dernières.

s'entendait mieux que Studas à dresser ces étalons et à leur apprendre les allures du tournoi et l'amble."¹

La version suédoise de cette saga comporte aussi une allusion au caractère mystérieux et magique de l'élevage de certains chevaux. Thidrek, rapporte-t-elle, "fit élever un cheval dans une sombre demeure souterraine jusqu'à ce qu'il eût sept ans."²

Au XX^e siècle encore, des Allemands parlent avec une exaltation quasi-religieuse du haras de Trakehnen (fondé en 1732 en Prusse orientale, sur des terres où des peuples baltes et slaves avaient entretenu des chevaux sacrés au Moyen Âge) : un ouvrage de l'entre-deux guerres qui lui est dédié s'intitule *Le sanctuaire des chevaux*³, et les lignes que la comtesse Marion Dönhoff consacre au haras dans son livre *Une enfance en Prusse Orientale* sont également révélatrices de ce climat :

"J'aimais depuis toujours les chevaux, mais c'est à Trakehnen que j'appris à reconnaître en eux des êtres de même valeur que l'homme. Chacun des vingt étalons principaux vivait dans un pavillon individuel avec ses propres dépendances, où il était traité comme une personnalité unique. Leur arbre généalogique remontait dans des siècles lointains, comme dans le cas des aristocrates recensés dans le "Gotha". L'un d'entre eux, l'étalon "Gardien du Temple", reçut de son vivant l'hommage d'une statue de bronze à ses dimensions [...]"⁴

¹ *Saga de Théodoric de Vérone*, chap. 18 ; trad. C. Lecouteux, *op. cit.*, p. 54.

² *Sagan om Didrik af Bern*, éd. Gunnar Olof Hyltén – Cavallius (2 vol.), Stockholm, 1850-54, chap. 386, d'après l'extrait traduit dans Lecouteux, *op. cit.* note précédente, p. 433.

³ *Das Heiligtum der Pferde*, par Rudolf G. Binding, Königsberg en Prusse, 1935.

⁴ *Kindheit in Ostpreussen*, Berlin, 1988. Un chapitre entier du livre est consacré au haras : "Das Pferdeparadies Trakehnen", pp. 150 sqq.) : "Pferden hatte schon immer meine Liebe gegolten, aber in Trakehnen lernte ich sie als ein dem Menschen ebenbürtiges Geschöpf kennen. Jeder der zwanzig Hauptbeschäler lebte in einem eigenen Pavillon mit dem dazugehörigen Auslauf und wurde als individuelle Persönlichkeit behandelt. Ihr Stammbaum ging, nicht anders als der der im "Gotha" verzeichneten Adligen, weit zurück in ferne Jahrhunderte. Einer von ihnen, der Hengst "Tempelhüter", erhielt schon zu Lebzeiten ein Bronzedenkmal in Lebensgrösse [...]", etc.

Les processions culturelles montées

A côté de l'usage probable de chevaux sacrés pour l'attelage de chars processionnels, il y a par ailleurs au moins un témoignage sur une procession rituelle montée, et non pas attelée, autour d'un sanctuaire, dans la *Saga des Ynglingar* de Snorri Sturluson :

"Le roi Adhils [de Suède] aimait beaucoup les bons chevaux. Il avait les meilleurs chevaux de son temps. Un de ses chevaux s'appelait Sløngvir, l'autre Hrafn. Lorsqu'Ali¹ mourut, Adhils lui prit son cheval et c'est de celui-ci que descendit le second cheval qui s'appelait Hrafn. Il l'envoya au roi Godhgest de Halogaland. Le roi Godhgest le monta, mais ne parvint pas à l'arrêter. Il tomba de selle et en mourut. C'était à Ømd en Halogaland. A l'occasion d'un sacrifice présidé par les Dísir, le roi Adhils fit le tour de la halle sacrificielle sur un cheval. Le cheval trébucha et tomba. Le roi fut projeté en avant, sa tête heurta une pierre si violemment que son crâne éclata et que sa cervelle se répandit sur les pierres. Il mourut ainsi à Uppsala, où on l'ensevelit sous un tertre. C'est ce que dit Thjodolf :

J'ai ouï dire encore / qu'une magicienne experte en sortilèges / dut détruire / la vie d'Adhils / et que le rejeton de Frey / épris de hauts faits, / dut tomber / du dos de son coursier. [...]"².

Ce texte nous intéresse à divers titres. Notons tout d'abord le prestige que confère à ces « rois » la possession de bons chevaux, l'attention qu'ils portent à la généalogie de leurs montures³, et l'importance qu'ils accordent à l'art équestre. Il soulève aussi diverses questions : la supériorité du roi de Suède Adhils se reflète-t-elle dans la valeur de ses chevaux, simples signes de son rang, ou bien *dépend*-elle de sa

¹ Le « roi » Ali l'Upplandais, originaire de Norvège, fut défait par Adhils lors d'une bataille livrée sur la glace du lac Vänir, précise Snorri, qui montre plus loin l'imprécision du terme de « roi », attribué tant à des chefs de clan ou de bande qu'à de véritables rois : "Nombreux étaient les rois de la mer qui avaient de puissantes bandes armées, mais qui n'avaient pas de territoires" (chap. 30).

² Snorri Sturluson, *La saga des Ynglingar* (*Ynglingasaga*), traduction Ingeborg Cavalié, Paris, 1990, extrait du chap. 29, pp. 85-86 : Snorri cite *in fine* l'*Ynglingatal* du scalde Thjodolf de Hvín.

³ Le cheval Hrafn est également mentionné dans l'*Edda* de Snorri, *Skáldskaparmál*, chap. 74.

maîtrise à cheval, comprise comme l'entente avec l'animal consacré ? Nous penchons pour la deuxième hypothèse : Adhils pourrait être un de ces rois-magiciens dont le pouvoir est autant religieux que politique et doit sans cesse être démontré : ce roi s'est placé sous la protection du dieu Freyr – le scalde Thjodolf de Hvín l'appelle "le rejeton de Frey" – dont l'animal emblématique est le cheval, et ses relations avec les chefs de guerre s'organisent autour des chevaux : Il prend possession des chevaux de ses ennemis défaits et envoie des montures difficiles (ou ensorcelées) à ses rivaux. On peut supposer que la magicienne qui a provoqué par ses conjurations¹ la chute de sa monture agit pour le compte des clans adverses. Enfin et surtout, le sacrifice se déroulant dans le plus important centre religieux de la Suède païenne, à Uppsala², tout laisse à penser que la circumambulation à cheval du roi Adhils en faisait partie intégrante, rien n'étant gratuit dans une grande cérémonie cultuelle de ce type.

Un témoignage beaucoup plus ancien sur une procession cultuelle collective à cheval se trouve peut-être dans la *Germanie*. Dans son chapitre 6, Tacite mentionne brièvement la cavalerie des Germains, qu'il juge médiocre en général. Puis vient un passage où il décrit une manœuvre équestre : "Ils poussent [les chevaux] en avant ou, pour tourner, à droite seulement, serrant si bien leur manœuvre circulaire que personne ne reste en arrière"³. Pour J. Perret, dont nous citons ici la traduction, cette phrase rend compte d'un exercice à caractère militaire : le tournant à droite relèverait d'une manœuvre de protection, le flanc gauche des cavaliers étant protégé par un bouclier. Une autre lecture est cependant possible : dans une étude de 1956, L. L. Hammerich suppose qu'un informateur de Tacite a assisté à une telle manœuvre, la prenant à tort pour un exercice militaire, "Mais peut-être s'agissait-il d'un rite magique qui lui était inconnu". Hammerich suggère que ce mouvement équestre doit être compris comme une procession de nature cultuelle, à cause du caractère ordonné de la

¹ Sur les conjurations pour chevaux et la magie des courses, voir *infra*, IV^e Partie, chapitre 1^{er}.

² Cf. *infra*, II^e Partie, chap. 3, la description par Adam de Brême du grand sacrifice d'Uppsala.

³ "*in rectum aut uno flexu dextros agunt, ita coniuncto orbe ut nemo posterior sit*" éd. J. Perret, CUF.

cérémonie et du mouvement vers la droite, qui relèverait de la magie bénéfique des cercles dans le sens du soleil¹. Les arguments avancés par Hammerich sont convaincants ; l'absence de données sur le contexte de cette procession interdit cependant toute certitude. Par ailleurs, nous savons encore trop peu de choses au sujet du sens des cercles processionnels à cheval chez les Germains : le cercle vers la droite n'est pas le seul sens bénéfique possible. En effet, dans l'antiquité grecque et romaine, les courses de chars se faisaient dans le sens *contraire* des aiguilles d'une montre².

Les plaques du célèbre chaudron trouvé à Gundestrup, au Danemark, comportent notamment l'image d'une procession équestre, mais si l'on peut envisager que cet objet du IV^e siècle de notre ère a pu être réutilisé par les peuples germaniques qui l'ont rapporté chez eux, sa réalisation reflète les conceptions religieuses syncrétiques des populations du Pont-Euxin.³

Le cheval comme présage et oracle : l'hippomancie

Représentant des puissances, le cheval délivre leurs messages selon différentes modalités : par sa simple apparition, en rêve ou dans la réalité, par son comportement spontané, mais aussi dans des rituels d'interrogation spécifiques, qui retiendront plus longuement notre attention ici.

La simple vision du cheval est interprétée par l'homme comme un signe, un présage tantôt favorable, tantôt funeste. Il en va ainsi principalement de l'apparition en songe. Nous avons déjà relevé que l'apparition rêvée d'un cheval est le plus souvent immédiatement

¹ L. L. Hammerich, "Ein Reiterstück. Tacitus, Germania c. 6". In : *Fragen und Forschungen im Bereich und Umkreis der germanischen Philologie. Festgabe für Theodor Frings*, éd. E. Karg-Gasterstädt et J. Erben, Berlin, 1956, pp. 283-297. La traduction proposée par Hammerich est la suivante : "Geradeaus oder mit einer Schwenkung nach rechts treiben sie die Pferde an, so dass auch im geschlossenen Kreis kein Reiter weiter zurückbleibt als jeder Andere".

² Ce fait est établi à la fois par l'épopée homérique (cf. *Iliade*, Chant XXIII, conseils de Nestor à son fils Antiloque avant la course de chars, spécialement vers 334 et suivants) et les différents documents sur le cirque romain.

³ J. de Vries, AGRG § 112.

associée, dans le monde germanique, à un signe de mort¹. Ce n'est pas sa seule signification possible, nous avons vu par exemple que lorsqu'une femme rêve d'un cheval, cela peut aussi annoncer qu'un amant va se présenter². Il demeure que la signification du cheval vu en songe est beaucoup plus sombre dans les représentations germaniques que dans d'autres univers, le monde grec par exemple. Dans la *Clef des songes* (*Oneirocriticon*) d'Artémidore d'Ephèse (II^e siècle de notre ère)³, la portée de la vision du cheval est beaucoup moins unilatérale. Cet auteur s'efforce de faire la synthèse de ses sources savantes et des "devins de la place publique", en accordant un rôle décisif au statut du rêveur⁴.

Avec les clés de lecture proposées⁵, le cheval est un présage funeste

¹ Voir au chapitre précédent, le cheval comme apparition de la mort.

² *Supra*, chap. 1^{er}.

³ Artémidore d'Ephèse. *La clef des songes*. Trad. A. J. Festugière. Paris, 1975.

⁴ Dans l'ouvrage systématique d'Artémidore, "les structures sociales, politiques et mentales de la cité – grecque en tout cas – du II^e siècle pénètrent profondément l'interprétation des rêves. Les rêves changent de sens, non seulement selon l'individualité du rêveur, mais plus encore selon sa condition professionnelle, juridique et sociale. Une typologie selon les métiers et les fonctions civiques court tout au long de l'ouvrage et du système oniromantique qu'il présente. Entre citoyens, mètèques, esclaves, les rêves changent de sens et ont souvent une signification opposée." Jacques le Goff, "Le christianisme et les rêves", dans J. Le Goff, *L'imaginaire médiéval*. Paris, 1985, pp. 265-316, ici p. 277.

⁵ Cf. *Oneirocriticon*, 1^{ère} partie, Chap. 56 (fin) : "Monter un cheval de selle qui obéit bien à la bride et au cavalier lui-même, c'est également bon pour tous, car le cheval est dans le même rapport avec vous qu'est une femme et une maîtresse, parce qu'il se glorifie de sa beauté et qu'il porte celui qui chevauche. Il est pareil aussi à un navire : car d'une part le poète appelle « chevaux » (de la mer) les navires (*Od.* 4, 708), et d'autre part nous nommons Poséidon « Hippios », et le rapport qu'il y a entre cheval et terre ferme se retrouve identiquement entre navire et mer. On pourrait aussi dire qu'il est pareil à un patron qui donne du travail, ou à un ami qui vous assure l'entretien, et à quiconque vous porte. De quelque façon donc que le cheval porte le cavalier, c'est de la même façon aussi qu'une femme, une maîtresse, un patron, un ami, un navire traitera qui a vu ce songe.

Quant à l'attelage d'une paire, il ne diffère en rien du cheval de selle, sauf pour les malades : il leur prédit en effet la mort ; de même qu'un char attelé de quatre chevaux. Lequel songe en fait a même signification que le cheval de selle, sauf pour les athlètes : pour ceux qui pratiquent les sports lourds, cela ne saurait être que bon et annonciateur de victoire, car ils feront une entrée triomphale ; pour les coureurs, cela indique défaite, car le songe indique qu'ils ne pourront se servir de leurs propres

dans certaines circonstances précises seulement : la conduite d'un char est ainsi un présage de mort systématique, s'il s'agit d'une route à travers le désert ; dans les autres cas, seuls les malades mourront. Si un malade se rêve à cheval, la vision est favorable s'il entre dans une ville, et défavorable s'il en sort. Dans la généralité des cas cependant, la conduite d'un char (ou le transport en char) est plutôt un signe de triomphe futur. Il y a également symétrie entre le comportement du cheval monté en rêve et l'environnement futur du rêveur.

La vision « éveillée » de chevaux a aussi une valeur de présage dans certaines circonstances. Si un malade aperçoit un cheval par sa fenêtre, sa mort est proche croyait-on autrefois en Allemagne¹. La mort et la guerre sont souvent associées à l'entrée de chevaux dans le champ de vision des hommes, mais là encore, cette dimension n'est pas exclusive. Dans l'*Énéide*, au moment où le vaisseau des Troyens approche des côtes de l'Italie, Virgile met dans la bouche du vieil Anchise des paroles qui rendent compte de l'ambiguïté du sens de la rencontre fortuite avec des chevaux dans l'Antiquité :

"Premier présage : je vois quatre chevaux d'une blancheur de neige, qui paissent le gazon dans une vaste plaine ; et mon père Anchise s'écrie : « O terre qui nous reçois, tu nous annonces la guerre : c'est de la guerre que nous menacent ces bêtes puissantes. Mais parfois on les habitue à s'atteler à un char et à se mettre d'accord sous le joug qu'on leur impose. Il y a donc aussi espoir de paix »."²

pieds. Je déclare aussi que pour les femmes et vierges à la fois libres et riches il est bon de traverser la ville sur un char, car cela leur assure des sacerdoces éminents ; pour les filles pauvres en revanche, aller à cheval à travers la ville prédit prostitution, mais pour les esclaves, liberté : car c'est le propre des hommes libres d'aller à cheval par la ville.

Entrer à cheval dans une ville, c'est bon pour un athlète et un malade, l'un sera vainqueur aux Jeux Sacrés, l'autre ne mourra pas. Par contre, sortir à cheval d'une ville est mauvais pour les deux : de l'un en effet il y aura convoi funèbre, l'autre ne sera pas vainqueur.

Conduire un char à travers le désert, pour quiconque le voit, cela prédit, je suppose, mort à venir dans pas très longtemps." (trad. Festugière, *op. cit.*, pp. 65-66).

¹ Freytag, *op. cit.*, p. 59.

² Livre III, v. 537 et suiv., trad. A. Bellessort, p. 117.

Parfois encore, ce sont des parties inanimées du cheval qui annoncent l'avenir ou donnent un signe, comme son crâne : c'est ainsi que selon la légende, Carthage fut fondée à l'endroit où les exilés de Tyr¹ exhumèrent une tête de cheval. S'inspirant d'auteurs plus anciens, Virgile rapporte cette tradition (nous y retrouvons au passage la même double association du cheval avec la deuxième et la troisième fonction indo-européennes) :

"Il y avait au centre de la ville un bois sacré riche d'ombre où les Carthaginois, ballotés par les flots et la tempête, détérèrent dès leur arrivée le présage que leur avait annoncé la royale Junon : une tête de cheval fougueux, signe pour leur nation de victoires guerrières et de vie abondante à travers les siècles."²

L'origine de cette légende est obscure : selon le lexicographe Étienne de Byzance, Carthage "était nommée la Ville Neuve, et Kadméia, et Oinoussa, et Kakkabè : ce dernier mot, dans la langue indigène (lybienne ou punique) désignant une tête de cheval", mais les linguistes ne s'accordent pas sur l'origine précise de Kakkabè. Pour Jean Bayet, dont la démonstration repose principalement sur l'iconographie monétaire comparée, "quel que soit le point de départ sémitique, la légende de la fondation de Carthage est grecque."³

Le crâne du cheval comme instrument du destin est bien attesté dans l'univers germanique. Dans la *Saga d'Oddr aux flèches* (*Örvar-Odds saga*)⁴, la devineresse Heid annonce à Oddr qu'il vivra trois cent ans, puis elle ajoute : "Le cheval est ici, dans l'écurie, blanc, avec une crinière dont la couleur est différente de celle du reste du corps (*föxótt*). La tête de ce Faxi t'apportera la mort."⁵ Örvar-Oddr décide de tuer ce cheval avec l'aide de son frère adoptif Asmundr : "Ils s'emparèrent de Faxi, le bridèrent et l'emmenèrent dans une petite

¹ Les Carthaginois sont un peuple phénicien, d'origine sémitique.

² *Enéide*, Livre Ier, v. 441-445, trad. A. Bellessort, p. 48.

³ Cf. J. Bayet, "L'omen du cheval à Carthage : Timée, Virgile et le monnayage punique", *Revue des études latines* XIX (1941), pp. 166-190.

⁴ *Örvar-Odds saga*, éd. Guðni Jónsson, Bjarni Vilhálmsón, *Fornaldars ?gur, Norðurlanda*, t.1, Reykjavik, 1943. Toutes nos citations de cette saga d'après L. P. Słupecki, *Wrocznie i wróby pogańskich Skandynawów...*, op. cit. supra.

⁵ *Örvar-Odds saga*, chap. 2.

vallée. Là, ils creusèrent un trou tellement grand qu'Oddr faillit ne pas en sortir. Puis ils tuèrent Faxi en l'y précipitant". En comblant l'excavation de cailloux et de sable et en y érigeant un tertre, Örvar-Oddr pensait avoir réussi à conjurer son sort¹. Cependant, ayant atteint trois cent ans, il advint que, ayant marché sur le tertre, désormais érodé par les eaux, où Faxi avait été enseveli, Örvar-Oddr vit son crâne, devenu gris avec le temps, et le remua avec sa lance. Un serpent sortit du crâne et le mordit mortellement à la jambe².

Le poème de la magicienne, accompagnant sa prophétie, avait d'ailleurs mentionné le serpent fatal :

*Skal þér ormr granda
eitrblandinn,
fránn ór fornum
Faxa hausi.
Naðr mun þik höggva
neðan áfaeti,
þá ertu fullgamall
fylkir orðinn³.*

Un serpent plein de venin
te mordra,
qui sortira du vieux crâne
de Faxi.
Le reptile te prendra
par en bas, par le pied,
lorsque tu seras, chef,
avancé en âge.

Ce récit est également connu de la tradition russe. La *Chronique des temps passés*, la première chronique russe connue, dont la compilation aurait été faite par le moine Nestor au XII^e siècle⁴, rapporte en effet un épisode similaire :

"Oleg régnait à Kiev, en paix avec tous les pays. Et vint l'automne [912] et Oleg se souvint de son cheval qu'il avait autrefois fait nourrir mais qu'il ne devait pas monter. Car, un jour, il avait demandé aux devins et sorciers : « Par quoi mourrai-je ? » et l'un des sorciers lui répondit : « Prince ! Par le cheval que tu aimes et que tu montes, c'est par lui que tu auras à mourir. » Ayant réfléchi, Oleg dit : « Je ne le monterai donc plus ni le verrai jamais. » Et il ordonna de le nourrir et de ne plus l'amener vers lui, et il vécut quelques années sans le voir, jusqu'à ce qu'il

¹ Örvar-Odds saga, chap. 3.

² Örvar-Odds saga, chap. 31.

³ Örvar-Odds saga, chap. 2.

⁴ F. Conte, *Les Slaves. Aux origines des civilisations d'Europe centrale et orientale* (VI^e – XIII^e siècles). Paris, 1996, p. 29.

eut fait la guerre aux Grecs. Et lorsqu'il fut revenu à Kiev et que quatre années eurent passé, la cinquième année, il se rappela le cheval par lequel les sorciers lui avaient prédit la mort. Et il fit venir son grand écuyer pour lui dire : « Où est mon cheval que j'ai ordonné de nourrir et de bien soigner ? » Et l'écuyer répondit : « Il est mort ». Sur quoi Oleg ricana et humilia le sorcier en disant : « Les sorcier mentent, tout cela n'est que mensonges : le cheval est mort et moi je demeure en vie. » Et il fit seller un cheval : « Que je voie ses os. » Arrivé à l'endroit où il y avait ses os nus et le crâne nu, il descendit du cheval et dit en ricanant : « N'est-ce pas par ce crâne que je devais recevoir la mort ? » Et il marcha sur le crâne dont une vipère sortit qui le mordit au pied. Il en devint malade et mourut. Et tous les gens pleuraient à chaudes larmes, ils l'emportèrent et l'ensevelirent au mont qui s'appelle Chtchekovitz. »¹

Relevons que le prince Oleg de Kiev dont il est question ici était un prince germanique², comme son nom le rappelle d'ailleurs : Oleg est l'équivalent du scandinave Hoelgi qui signifie "personne sacrée"³. Une des nombreuses versions russes de ce récit indique qu'Oleg aurait fait décapiter son cheval pour tenter d'échapper à son sort. En fait, "le récit de la mort d'Oleg est l'une des versions d'un motif itinérant, connu de Byzance jusqu'en Angleterre. Les liens les plus étroits unissent cependant la version russe avec le récit de la mort d'Örvar-Oddr, ce qui indique une source varègue commune pour ces deux récits", comme l'établit Stupecki⁴.

Dans ces récits, le cheval et son crâne ne peuvent sans doute pas être considérés comme de simples instruments des devins : si Oleg ne fait pas tuer son cheval dans la version de la *Chronique*, mais demande au contraire qu'on en prenne soin, c'est peut-être parce qu'il n'ose pas commettre le sacrilège de la mise à mort d'un cheval qu'il devine investi d'une mission oraculaire.

¹ Citation d'après Stupecki, *op. cit.*, p. 140.

² Cf. Francis Conte, à propos des *Rûs* : "La *Chronique des temps passés* fait assez clairement la distinction entre les deux ethnies [Slaves et « Russes »] tout en laissant entendre que cet ensemble pluriethnique fut ensuite appelé « russe ». Ainsi lorsqu'elle évoque en l'année 881 la structuration du premier Etat kiévien par le prince scandinave Oleg" : F. Conte, *op. cit.*, p. 121.

³ *Ibid.*, p. 127 : Les princes scandinaves russes.

⁴ Stupecki, *op. cit.*, p. 141.

Par extension, relève encore de cette catégorie d'éléments inanimés de l'animal, le fer à cheval : en trouver par hasard est toujours un présage favorable dans les traditions populaires germaniques, comme on le verra¹.

Le comportement spontané du cheval est toujours signifiant dans les croyances germaniques. Nous avons vu au chapitre précédent que le cheval indique qu'un homme va mourir lorsqu'il secoue nerveusement son harnachement, qu'il prédit un convoi funèbre en secouant sa tête avec une crinière hérissée, qu'en refusant de passer devant une maison, il indique que l'un de ses occupants mourra bientôt... Mentionnons encore un épisode du *Livre de la colonisation de l'Islande* (*Landnámabók*), écrit – pour la version de Sturla Thordarson – vers la fin du XIII^e siècle, mais rendant compte d'une colonisation intervenue plus de trois siècles plus tôt, où nous lisons qu'un "ondin" – ou une sirène ? – pêché(e) par un colon lui prédit sa mort et le lieu d'établissement de son fils :

"[...] Grímr pêcha un ondin et quand celui-ci parvint à la surface, Grímr demanda : « Que nous prophétises-tu sur notre avenir ? Où devrions-nous habiter en Islande ? ». L'ondin répond : « Ce n'est pas la peine que je prophétise sur votre compte, mais le garçon qui est allongé dans sa peau de phoque [le fils de Grímr, Þórir], il s'installera et prendra de la terre là où votre jument Skálm se couchera sous son chargement. » Ils ne tirèrent rien de plus de lui. Plus tard cet hiver-là, Grímr et ses hommes allèrent à la pêche, le garçon restant à terre. Ils se noyèrent tous."

[Au printemps, la femme de Grímr et son fils Þórir continuent leur progression à travers les landes du pays. Un été durant] "Skálm marchait en tête et ne se coucha jamais."² [Après une étape hivernale, ils reprennent la route au printemps]. "Skálm marchait encore en tête jusqu'à ce qu'ils arrivent de la lande au sud au Borgarfjörðr, à l'endroit où se trouvaient deux dunes de sable rouge. Là, Skálm se coucha sous son chargement, au pied de la dune située le plus à l'ouest. Þórir prit de la terre là [...] Ce fut un grand chef."³

¹ Voir IV^e Partie, chap. 1^{er}.

² Ce fait n'a en soi rien d'extraordinaire, les chevaux dormant généralement debout.

³ *Landnámabók*, S. 68, trad. Boyer, *op. cit.*, pp. 70-71.

Curieusement, le cheval est ici annoncé par un ondin prophétique. Notons quand même que la jument Skálm sert de guide jusqu'au lieu d'établissement, gage de prospérité, qu'il désigne.

Chez les Romains, c'est surtout dans un contexte guerrier que les signes donnés par les chevaux ont une valeur prophétique. Dans son traité sur *La divination* (publié après les Ides de mars 44), Cicéron tend à montrer que la connaissance de l'avenir par l'interprétation des présages est très aléatoire¹. Parmi les exemples qu'il étudie, nous relevons cependant un cas intéressant :

"Eh quoi ? A l'occasion de la deuxième guerre punique, C[aius] Flaminius, consul pour la deuxième fois, n'a-t-il pas négligé des signes importants sur les choses à venir avec le malheur de l'Etat ? Lui qui, après avoir purifié l'armée, s'est dirigé en direction d'Arezzo vers le camp retranché et, lorsqu'il conduisit les légions contre Hannibal, et que lui même s'affala brusquement et sans raison avec son cheval devant la statue de Jupiter Stator, n'attribua pas ce fait à une manifestation surnaturelle, comme c'était l'avis des hommes d'expérience de ne pas engager le combat. Pour que ce dernier puisse faire l'objet d'un présage favorable sous la forme du bon appétit des poulets sacrés, le pullaire différa le jour d'engagement du combat. A ce moment-là, Flaminius demanda au pullaire quelle était son opinion sur ce qu'il convenait de faire si par hasard certains poulets tombent malade par la suite. Comme il lui répondit de ne rien entreprendre, Flaminius [de répondre] : « En voilà d'illustres oracles, s'il est possible à des poulets en bon appétit de mener les affaires, et que rien ne doive être entrepris s'ils n'ont pas faim ! » Sur ces entrefaites, il ordonna que les enseignes soient de nouveau brandies et qu'elles le suivent. A ce moment-là, quand le porteur d'enseigne de la première compagnie de lances ne put arracher l'enseigne du sol, et que personne ne se mettait en marche, tandis qu'un attroupement se formait, Flaminius, après qu'on lui eut annoncé la chose, à son habitude n'en tint pas compte. Trois heures plus tard, l'armée était battue et lui-même était tué."²

¹ Cicéron veut démontrer dans son traité l'inanité de la croyance stoïcienne aux présages et autres avertissements prophétiques ; pour les philosophes stoïciens en effet, la liberté de l'homme existe, mais dans le cadre d'un Destin qui peut être connu.

² Cicéron, *De divinatione* I, 35 (77), d'après le texte de l'éd. de Remo Giomini, Stuttgart, 1975 (coll. Teubner).

Dans ce passage, l'avertissement donné par le cheval du consul – devant Jupiter *Stator*, c'est-à-dire qui immobilise ou qui met en marche – est le premier d'un ensemble de mauvais présages, la difficulté (anticipée ?) de faire manger les poulets sacrés avec appétit, la maladresse du porteur d'enseigne. Cicéron paraît vouloir ridiculiser surtout l'archaïque pratique du *tripudium*¹ ; il est bien obligé de rappeler que la bataille qui s'ensuivit au bord du lac Trasimène (217 av. J.-C.) fut fatale aux troupes romaines, mises en déroute par Hannibal.

Les historiens de l'Antiquité semblent accorder du poids au don de prescience des chevaux. En effet, l'échec des troupes de Rome face aux Parthes leur fut prédit à deux reprises par le comportement d'une monture de leur chef, et à chaque fois au passage de l'Euphrate, qui matérialisait la frontière traditionnelle entre le monde romain et le royaume barbare à la cavalerie redoutable.

Plutarque rapporte que pendant que le triumvir Crassus faisait passer le fleuve à son armée, un orage éclata, et la foudre détruisit une grande partie d'un pont. "L'endroit où Crassus devait camper fut frappé de deux coups de tonnerre. Un des chevaux du général, magnifiquement harnaché, s'emballa et entraîna l'écuyer qui le montait dans le courant, où il disparut avec lui. On dit aussi que, parmi les aigles des légions, la première que l'on éleva en l'air se retourna d'elle-même"². Crassus mourra dans un guet-apens après la bataille de Carrhes (53 av. J.-C.), et dans des circonstances où le cheval intervient encore : c'est après avoir accepté de monter en selle sur un cheval au frein d'or, proposé par Suréna (feignant de vouloir négocier une trêve), qu'il fut tué dans une bousculade³.

D'après Tacite, un avertissement similaire fut donné aux Romains au cours d'une campagne ultérieure : ses *Annales* mentionnent que lors d'une offensive menée contre les Parthes sous Néron, environ un siècle plus tard (en 62 de notre ère), le général et consul romain Caesennius

¹ Le *tripudium* est l'augure favorable tiré de l'appétit des poulets sacrés, mesuré par le fait qu'ils laissent tomber dans leur voracité de nombreux grains de leur bec, le *pullarius* (« pullaire ») étant le nom de l'augure qui soignait et consultait les poulets sacrés.

² Plutarque, *Crassus*, 19, 5 ; trad. R. Flacelière et E. Chambry, CUF.

³ Plutarque, *Crassus*, 31.

Paetus "pénétra en Arménie sous de funestes présages", notamment celui-ci : "Au passage de l'Euphrate qu'on traversait sur un pont, sans motif apparent, le cheval qui portait les ornements consulaires [les faisceaux du général] prit peur et s'échappa en reculant [...] Paetus méprisa ces présages [...]".¹ Après avoir subi de graves échecs face aux troupes du roi Parthe Vologèse, Cesennius Paetus dut se retirer en acceptant des conditions humiliantes.

Le rôle prophétique du cheval s'exerce aussi dans le domaine de la première fonction indo-européenne, l'animal pouvant, par son comportement, révéler ou confirmer la vocation royale des princes, et plus largement leur destin.

Hérodote relate dans ses *Histoires* un mode d'intronisation étrange, dans la Perse du VI^e siècle avant notre ère :

"Pour l'attribution de la royauté, [les prétendants au trône] décidèrent ce qui suit : celui d'entre eux, montés sur leurs chevaux dans le faubourg, dont le cheval, au lever du soleil, hennirait le premier, celui-là serait roi. [...]

A la pointe du jour, les six, ainsi qu'ils en avaient convenu, se présentèrent sur leurs chevaux ; pendant qu'ils traversaient le faubourg, [...] le cheval de Darius accourut et hennit. Et, en même temps que le cheval hennissait, un éclair jaillit du ciel serein, et il tonna. S'ajoutant pour désigner Darius au hennissement du cheval, ces phénomènes, qui semblaient se produire en vertu d'un accord, achevèrent de le consacrer ; les autres sautèrent à bas de leurs chevaux et se prosternèrent devant lui.

Darius fils d'Hystaspe fut dès lors reconnu comme roi ..."²

Cependant, Hérodote minimise le rôle oraculaire du cheval de Darius (roi de 522 à 486 av. J.-C.), en rapportant deux « explications » à son comportement : après avoir informé son écuyer – "un homme avisé, appelé Oibarès" – de ce qui avait été décidé, Darius lui aurait demandé de prendre ses dispositions pour qu'il obtienne la dignité royale. Et Hérodote rapporte que "d'après les uns", Oibarès aurait fait saillir la nuit précédente, dans le même faubourg, une jument à l'étalon du prince, et que "d'après les autres", le palefrenier aurait passé sa main

¹ *Annales*, Livres XIII-XVI, éd. P. Willeumier, Paris, CUF, 1978, ici XV, 7 et suiv.

² Hérodote, *Histoires*, III, § 84-88, trad. B. L. Legrand, éd. CUF.

sur les parties sexuelles de la jument, pour l'approcher des naseaux de la monture de Darius au moment opportun¹ : selon ces traditions, ce serait donc l'instinct animal manipulé par un palefrenier qui expliquerait le hennissement. L'historien précise un peu plus loin que le premier acte royal de Darius "fut de faire exécuter et ériger un bas-relief en pierre, où était représenté un cavalier, et il y fit graver une inscription disant : « Darius, fils d'Hystaspe, par le mérite de son cheval (il en disait le nom) et de son écuyer Oibarès, a acquis la royauté des Perses. »"²

Derrière ce récit en forme de conte, Georges Dumézil a vu le vestige possible d'un vieux rite d'intronisation indo-européen³. Mais peut-être la désignation du roi par le procédé de l'hippomancie est-elle une version des faits répandue par Darius lui-même à des fins politiques, comme le suggère le dictionnaire de Michel Mourre : "Darius tenait à faire oublier qu'il s'était emparé du pouvoir par un coup d'Etat à la mort de Cambyse. Son avènement provoqua des révoltes dans diverses régions de l'empire perse [...]"⁴

Le destin glorieux d'Alexandre le Grand (356-323) aurait été pareillement révélé par l'entente du jeune prince avec Bucéphale, un

¹ *Ibid.*, "car l'histoire est racontée de deux façons par les Perses." (§ 87).

² *Ibid.*, § 88.

³ Dans "Hérodote et l'intronisation de Darius" (in : G. Dumézil, *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux*, Paris, 1985, pp. 246-253), Dumézil relève que des éléments de deux rituels royaux védiques se retrouvent dans le texte de l'historien grec. Dans l'*āsvamedha* (le sacrifice du cheval comme rite de consécration royal, voir notre II^e Partie, chap. 3), l'animal est l'objet d'oblations, accompagnées notamment d'incantations relatives à sa voix : « A celui qui hennit, bénédiction ! Au hennissement, bénédiction ! », etc. : "Il se peut donc que le conte plaisant que consigne le Grec ait été orienté par un morceau de rituel où intervenaient des formules comparables" (p. 249). Dans le *vājapeya*, le roi sacrifiant est le vainqueur d'une compétition, réglée d'avance, de chars attelés de chevaux, chacun représentant une caste ; Dumézil suggère alors, en se référant au débat sur la nature du futur gouvernement qui avait eu lieu entre les conjurés prétendant au trône, qu'il est "*a priori* vraisemblable que l'intronisation des rois achéménides, celle de Cyrus, celle des Darius, des Xerxès et des Ataxerxès, comportait de quelque manière, développée ou allusive, mimée en gestes ou simplement rappelée en paroles, la même compétition théorique qui, dans l'Inde, s'exprimait par la course truquée du *vājapeya*." (p. 251).

⁴ M. Mourre, *Dictionnaire encyclopédique d'histoire*, 1996, s. v. "Darius I^{er} le Grand".

cheval d'exception. Selon Plutarque, c'est le tact équestre du jeune prince qui explique qu'il fut le seul à pouvoir monter un cheval fougueux qui "se cabrait contre tous."¹ Mais dans le *Roman d'Alexandre*, dont les premières versions grecques datent du III^e ou du IV^e siècle, Bucéphale n'est plus seulement un cheval indompté, c'est aussi un animal monstrueux qui se nourrit de chair humaine ! Philippe de Macédoine fait enfermer ce cheval anthropophage dans une cage de fer et lui livre en pâture "ceux qui tombent sous le coup de la justice." En interrogeant la Pythie de Delphes pour connaître son successeur, le roi s'entend répondre : "Philippe, règnera sur toute la terre habitée et soumettra tous les hommes au pouvoir de sa lance celui-là qui, montant le cheval Bucéphale, traversera la ville de Pella."² L'épisode de la rencontre du jeune Alexandre avec Bucéphale a des traits fabuleux :

"Alexandre atteignit l'âge de quinze ans et il passa un jour par fortune dans le lieu où le cheval Bucéphale se trouvait enfermé, et il entendit un hennissement terrible, et, tourné vers ses serviteurs, il leur demanda : « Quel est ce hennissement de cheval ? » Répondant alors, Ptolémée, le général, dit : « Sire, c'est le cheval Bucéphale que ton père a fait enfermer car il se nourrit de chair humaine. » Or le cheval, en entendant la conversation d'Alexandre, hennit une seconde fois, et non pas de manière effrayante comme il l'avait toujours fait, mais doucement et mélodieuse-

¹ Plutarque, *Vie d'Alexandre*, séquence 6, § 5-8 : "Alexandre courut au cheval et, saisissant la bride, le tourna face au soleil, car il avait observé, semble-t-il, que l'animal était effarouché par la vue de son ombre qui se projetait et dansait devant lui. Il le flatta et le caressa un moment ainsi, tant qu'il le vit furieux et haletant, puis, rejetant tranquillement sa chlamyde, il sauta sur lui et l'enfourcha fermement. Alors, tirant légèrement d'un côté et de l'autre le mors avec les rênes, il le modéra sans le frapper ni lui déchirer la bouche. Puis, voyant qu'il abandonnait son attitude menaçante et qu'il avait envie de courir, il le lança à bride abattue en le pressant d'une voix plus hardie et en le frappant du talon. Philippe et son entourage étaient d'abord restés muets d'angoisse ; mais, lorsqu'Alexandre, tournant bride, revint vers eux avec aisance, joyeux et fier, tous l'acclamèrent à grands cris, et son père, dit-on, versa des larmes de joie, puis, quand Alexandre mit pied à terre, il le baisa au front et dit : « Mon fils, cherche un royaume à ta taille : la Macédoine est trop petite pour toi. », texte de l'éd. R. Flacelière et E. Chambry, CUF, 1975.

² (Pseudo-) Callisthène. *Le roman d'Alexandre*, traduit et commenté par G. Bounoure et B. Serret. Paris, 1992 : "version L", Livre I, 15, 1.

ment, comme dompté par un dieu. Puis, lorsqu'Alexandre s'approcha de la cage, aussitôt le cheval lui tendit ses membres antérieurs et lui offrit sa langue, désignant son vrai maître. Alors Alexandre, quand il eut contemplé l'aspect merveilleux du cheval et les restes des nombreux êtres humains massacrés qui s'étaient étalés devant ses pieds, écartant du coude les gardiens du cheval, ouvrit sa cage, et en le saisissant à l'encolure, il l'enfourcha sans rênes et chevaucha à travers la ville de Pella. En courant de son côté, un des palefreniers vint annoncer l'événement au roi Philippe, qui se trouvait hors de Pella. Alors Philippe, se rappelant la prédiction, se porta aussitôt au-devant d'Alexandre et l'embrassa en lui disant : « Salut, Alexandre, maître du monde ! » Et de ce jour, Philippe fut égayé par l'espoir qu'il plaçait en l'enfant."¹

Ce passage montre bien les procédés de didactique allégorique du *Roman d'Alexandre* : Bucéphale est présenté comme un monstre à l'ardeur dévorante pour mieux souligner le renversement de son attitude dès qu'il est en présence d'Alexandre, désigné par les dieux. En fait, la maîtrise d'un cheval indomptable est un *topos* de la vie des grands conquérants ; Suétone ne manque pas de le mentionner dans sa *Vie de César* :

"Il avait un cheval extraordinaire, dont les pieds ressemblaient à ceux de l'homme avec leurs sabots fendus en forme de doigts ; ce cheval était né dans sa maison et les Haruspices ayant annoncé qu'il présageait à son maître l'empire du monde, il le fit nourrir avec grand soin et fut le premier à le monter, car il ne supportait pas d'autre cavalier ; plus tard, il fit même dresser sa statue dans le temple de Venus Genitrix."²

Par ces sabots "fendus en forme de doigts", il faut sans doute entendre des sabots à la corne striée verticalement (signe de dangereuse fragilité), et non pas littéralement, comme Pline l'Ancien, des "pieds de devant semblables à des pieds humains"³. Ce qui comptait aux yeux des contemporains de Suétone et de Pline, c'est le caractère exceptionnel, ici l'anomalie génétique, du cheval de César, interprétée comme le présage d'un destin d'exception.

¹ *Ibid.*, Livre I, 17.

² Suétone, *Vies des douze Césars*, I, 61, trad. H. Ailloud, CUF.

³ Pline, *Histoire naturelle*, VIII, chap. 64, § 155.

Présent au début de leur ascension, le cheval annonce aussi souvent la mort des monarques. Suétone mentionne, parmi les prodiges annonciateurs de l'assassinat de César, que les chevaux que le conquérant avait libérés en franchissant le Rubicon "se privaient obstinément de nourriture et versaient d'abondantes larmes"¹ peu avant les ides de mars 44. Chez Ammien Marcellin, le fait de ne plus maîtriser son cheval annonce l'imminence du trépas : la veille de sa mort (le 17 nov. 375), l'empereur Valentinien I^{er} se lève après un sommeil hanté de visions funèbres, dans lesquelles il entrevoit notamment son épouse en robe de deuil, les cheveux en désordre ... :

"Il sortit ensuite de bon matin, le visage contracté et l'air chagrin, et, comme le cheval qu'on lui avait amené refusait de se laisser monter, en [se cabrant] contrairement à son habitude, poussé par sa férocité native, il ordonna, avec la cruauté qu'on lui connaissait, de couper la main droite de l'écuyer [...]"²

Au-delà de l'interprétation de la vision rêvée ou réelle du cheval et de celle de son comportement « spontané », certains peuples européens ont formalisé dans des rites particuliers l'interrogation du cheval-oracle.

Avant de les examiner, notons encore la tradition épique, répandue dans tout le monde indo-européen, qui fait des chevaux des êtres doués de parole. Bien entendu, cette faculté ne correspond pas toujours à un don de prophétie ; si beaucoup de chevaux des épopées ou des légendes de la tradition orale sont des chevaux sensibles, intelligents et parlent à l'occasion, il peut s'agir aussi d'un vestige d'un ancien animisme, de l'« expérience animale » (*Tiererlebnis*) païenne : prenons l'exemple de deux *Contes pour les enfants et la maison* des frères Grimm où apparaissent des chevaux doués de parole. Dans "La gardienne d'oies" (n° 89), "le cheval de la fille du roi s'appelait Falada et pouvait parler". La tête de Falada mort commente l'action et provoque le dévoilement de la vérité, mais elle ne prophétise pas : elle est un instrument du Destin, pas un augure. En revanche, dans le conte

¹ Suétone, *César*, 81.

² Ammien Marcellin, *Rerum Gestarum* XXX, 5, 19, trad. G. Sabbah, Paris, CUF, 1999, pp. 78-79. L'empereur meurt le lendemain d'un coup de sang (XXX, 6, 3-6).

"Ferdinand le fidèle et Ferdinand l'infidèle" (n° 126), le héros reçoit de son mystérieux parrain un cheval blanc ("'n Perd, 'n Schümmel"), qui se révèle doué de parole prophétique et secourable lorsque Ferdinand se trouve dans une mauvaise passe¹. Les chevaux parlants des épopées européennes relèvent enfin souvent d'une convention faisant partie des différents stéréotypes à la disposition des poètes et conteurs pour illustrer la symbiose entre le héros et son cheval. C'est sans doute le cas dans le cycle épique de Marko Kralievitch, héros serbe au service du Sultan, dont le cheval Charatz "boit et parle comme un homme"².

Dans l'univers germanique, des chevaux doués de parole prophétique n'apparaissent que dans la tradition orale des contes et légendes : il n'existe pas, dans les poèmes sacrés ou mythologiques qui nous sont parvenus, l'équivalent de ce dialogue de l'*Iliade*, à la tragique grandeur, dans lequel Achille apprend de son cheval Xanthe sa mort prochaine :

"Xanthe, Balios ! illustres enfants de Podarge, veillez à changer de manière et à ramener vivant votre conducteur dans les lignes des Danaens, dès que nous aurons assez du combat ; et ne le laissez pas, comme Patrocle, mort, sur place."

Et, de dessous le joug, Xanthe, coursier aux jarrets frémissants, lui répond. Brusquement il baisse la tête, et toute sa crinière, échappant au collier, retombe, le long du joug, jusqu'à terre. La déesse aux bras blancs, Héré, vient à l'instant de le douer de voix humaine :

"Oui, sans doute, une fois encore, puissant Achille, nous te ramènerons. Mais le jour fatal est proche pour toi. Nous n'en sommes point cause, mais bien plutôt le dieu terrible et l'impérieux destin. [...]"³

Il est vrai que les chevaux d'Achille sont immortels. Nous nous souvenons qu'auparavant, prêtés à Patrocle, Xanthe et Balios pleu-

¹ J. & W. Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*, éd. H. Rölleke, Francfort-sur-le-Main, 1985. Sur ces deux contes, cf. notre IV^e Partie, chap. 2.

² Voir F. Dubost, "De quelques chevaux extraordinaires dans le récit médiéval : esquisse d'une configuration imaginaire", in : *Le cheval dans le monde médiéval*, op. cit., pp. 193 sqq.

³ Chant XIX, v. 400 et suiv., trad. P. Mazon, CUF.

raient, immobiles comme une stèle, la mort du compagnon d'Achille¹. Un parallèle émouvant, où le cheval muet exprime par ses pleurs sa douloureuse intuition, se trouve dans le *Second Chant de Gudrun* de l'*Edda poétique*, lorsque Gudrun vient confier son angoisse au cheval de Siegfried :

"Je m'en allai, pleurante, / à Grani parler,
Les joues trempées de larmes, / le priaï de parler ;
Alors s'affaissa Grani, / dans l'herbe courba la tête ;
L'étalon le savait : son maître ne vivait plus."² ("Iór þat vissi :
[eigentr ne lifdor"])

Abordons maintenant ces rites particuliers d'interrogation du cheval, qui semblent avoir constitué la forme majeure des oracles germaniques. Dans un passage célèbre de la *Germanie*, Tacite écrit ces lignes :

"Une singularité de ce peuple³ est de tirer parti des présages et avertissements que donnent aussi les chevaux : ils sont nourris par l'État dans ces bocages et dans ces bois, blancs et gardés purs de toute tâche mortelle ; quand ils sont liés au char sacré, le prêtre et le roi ou le premier de la cité les accompagnent et observent leurs hennissements et leurs ébrouements. Et aucun auspice ne trouve plus de créance non seulement auprès du peuple : auprès des grands, auprès des prêtres ; car ils se considèrent comme les ministres des dieux, mais tiennent ces animaux pour leurs confidents."⁴

¹ Cf. *Iliade*, Chant XVII, 426-440.

² *Gudrúnarkviða II*, trad. R. Boyer, *Edda poétique*, op. cit., p. 225.

³ Tous les commentateurs de Tacite ont observé que le fait d'attribuer au cheval une fonction prophétique était un trait non pas propre aux Germains, mais partagé par la plupart des peuples indo-européens, ce que les témoignages qui précèdent démontrent sans conteste. Mais peut-être Tacite ne veut-il parler ici que des rituels formalisés d'interrogation des chevaux, auquel cas il s'agit effectivement d'un trait, sinon propre aux Germains, du moins attesté seulement pour les peuples riverains de la mer Baltique (Germains, Slaves de l'Ouest et Baltes), comme on va le voir.

⁴ "Proprium gentis equorum quoque praesagia ac monitus experiri : publice aluntur isdem nemoribus ac lucis, candidi et nullo mortali opere contacti ; quos pressos sacro curru sacerdos ac rex uel princeps ciuitatis comitantur hinnitusque ac fremitus observant. Nec ulli auspicio maior fides, non solum apud plebem : apud procures, apud sacerdotes ; se enim ministros deorum, illos conscios putant" : *La Germanie*,

Ce texte capital, mais laconique, nous oblige à reconstituer certains éléments du rituel à partir d'autres indications de l'auteur ; on peut ainsi supposer que le char sacré était censé porter une divinité invisible – comme dans le cas de Nerthus, divinité germanique de la fécondité, invisible mais présente sur un "char consacré, couvert d'un voile", lors d'un culte comportant notamment une immersion avec ce char dans un lac retiré¹. Il y avait peut-être aussi un lien entre ce rituel et celui de la cléromancie (tirage au sort), dont Tacite parle dans ce même chapitre consacré aux différents auspices et aux sorts. Les Germains, nous dit-il, consultent les sorts avec des morceaux de branches découpés et marqués de signes distinctifs. En effet, il indique, après avoir décrit la pratique du tirage au sort, que si son résultat est favorable, "on réclame encore les assurances des auspices, car on sait, même là-bas, interroger les cris et les vols des oiseaux." (*sin permissum, auspiciorum adhuc fides exigitur : et illud quidem etiam hic notum, avium voces uolatusque interrogare*). Le passage sur l'hippomancie suit sans transition. Il n'est donc pas précisé si seuls les oracles tirés des oiseaux pouvaient confirmer la réponse des sorts, ou si les chevaux pouvaient également jouer un rôle dans cette confirmation. Relevons qu'en latin, *auspicium*, utilisé ici, désigne principalement, mais non exclusivement, la prédiction tirée du vol et du chant des oiseaux, or c'est précisément ce terme que Tacite utilise également pour l'oracle délivré par les chevaux : cette répétition constitue à notre sens un indice fort pour admettre un lien entre la cléromancie et l'hippomancie chez les anciens Germains.

Lorsqu'Adam de Brême reprend environ dix siècles plus tard, vers 1076/80, presque les mêmes termes² pour parler du rôle du cheval

chap. X ; éd. et trad. J. Perret, CUF, p. 77.

¹ *La Germanie*, chap. XL.

² "*Avium voces et volatus interrogare proprium erat illius gentis. Equorum quoque presagia ac motus experiri hinnitusque ac fremitus observare. Nec ulli auspicio maior fides, non solum apud plebem, sed etiam apud proceres habebatur.*" Adam, *Gesta hammaburgensis ecclesiae pontificum*, I, 8 ; éd. W. Trillmich d'après B. Schmeidler, Berlin, 1961. "Le propre de ce peuple était d'interroger les cris des oiseaux et leur vol, mais aussi de tirer parti des présages et des avertissements que donnent les chevaux par leurs hennissements ou leur façon de s'ébrouer. Nul auspice ne trouvait davantage de créance, non seulement dans le peuple, mais aussi parmi les grands." : trad. par J. B. Brunet-Jailly dans A. de Brême, *Histoire des archevêques de Hambourg*, Paris,

dans les pratiques de divination des Saxons, ce n'est pas là forcément le signe d'une paresse, ou d'un conformisme de clerc se fondant sur les classiques romains pour caractériser le paganisme de son temps ; nous pensons au contraire que cet emprunt délibéré à Tacite se justifiait pour le grand chroniqueur de l'évêché de Hambourg – évêché responsable de l'évangélisation des Suédois, des Danois et des Slaves – par des témoignages contemporains.

De même, si l'on doit admettre, pour un certain nombre de textes doctrinaux de l'Église destinés à l'évangélisation, que leur description des pratiques païennes avait un caractère systématique et stéréotypé, reflétant par conséquent de façon monolithique et superficielle les pratiques hétérogènes des différents peuples concernés, l'*Index des pratiques superstitieuses et païennes* (*Indiculus superstitionum et paganiarum*¹) pourrait bien refléter dans son point 13, "de la divination par les oiseaux, les chevaux, le fumier de bovins et les éternuements" (*De auguriis vel avium vel equorum vel bovum stercora vel sternutationes*), du maintien parmi les Francs germanophones du VIII^e siècle de pratiques de divination à partir des attitudes des chevaux.

Si Adam de Brême a peut-être pu disposer de témoignages contemporains, il n'a pas décrit précisément les pratiques d'interrogation du cheval-oracle. Grimm considérait que les rituels très élaborés observés au tournant du premier millénaire chez les Slaves occidentaux, voisins des Saxons, sont transposables aux Germains² ; ce raisonnement est sans doute justifié (au moins pour certains peuples germaniques), compte tenu du témoignage de Tacite et d'un faisceau d'indices concordants, comme on va le voir.

Examinons les pratiques des "Wilzes" (*Luzici*), un peuple slave établi au sud de la mer Baltique. Thietmar, évêque de Mersebourg, les décrit dans sa *Chronique* (vers 1014) avec les réticences liées à sa vocation :

1998.

¹ Seules les têtes de chapitre de cet *Indiculus* furent malheureusement retrouvées, en annexe à un capitulaire de Carloman de 744. Texte cité dans : *Briefe des Bonifatius [...] nebst einigen zeitgenössischen Dokumenten* (éd. Tangl, Külb, Rau). Darmstadt, 1968, pp. 444-449, et dans Grimm, D.M., T. III, pp. 403-404.

² "So mögen auch in Deutschland mehrern gottheiten rosse geheiligt und weissagungen unter ähnlichen gebräuchen damit gepflogen worden sein, namentlich dem Frouwo und Wuotan" (D.M., p. 552).

"En rendre compte est pour moi une abomination ; mais il faut, cher lecteur, que tu connaisses les vaines superstitions et le culte encore plus absurde de ce peuple" :

"Dans la région de Riedierun [?] se trouve une forteresse, triangulaire et munie de trois tours, du nom de Riedegost¹, entièrement entourée d'une grande forêt, sacrée pour ses habitants. [...] La seule construction à l'intérieur de la forteresse est un sanctuaire en bois, habilement construit, et reposant sur des fondations constituées de cornes de différentes espèces animales. [Le sanctuaire comporte de nombreuses idoles de leurs dieux, revêtues d'armures effrayantes...] Le plus grand porte le nom de Swarozyc, et tous les païens le craignent et le vénèrent particulièrement. [...]

Les indigènes ont institué des prêtres particuliers pour la garde attentive de ce sanctuaire. Lorsque l'on se réunit là-bas pour sacrifier aux idoles ou pour apaiser leur colère, ces prêtres peuvent s'asseoir, tandis que tous les autres restent debout. Ils murmurent des paroles mystérieuses tandis qu'ils creusent la terre en tremblant, afin d'obtenir par le jet de lots des augures certains sur des questions incertaines. Puis ils recouvrent les lots avec du gazon, plantent deux pointes de lances dans le sol en les croisant, et les font franchir, avec une attitude de soumission respectueuse, par un cheval, considéré comme le plus grand entre tous et vénéré comme animal sacré ; s'ils ont obtenu un premier oracle par le jet de lots, ils en attendent une confirmation par l'animal tenu pour divin. Et si, à l'issue des deux actions, les présages concordent, ils traduisent en actes la prophétie. Sinon, le peuple, abattu, renonce à l'entreprise. [...]"²

¹ "Riedegost" correspondrait à "Rethra", une localité mentionnée par Adam de Brême II, 21 comme le lieu de culte du dieu Radigast (localisation inconnue selon W. Trillmich et F. Wyncke). Słupecki traduit Riedegost par Radogoszcz, sans toutefois en préciser la localisation. Il existe actuellement en Pologne une localité Reda située à 40 km au N.-O. de Gdansk, et six localités du nom de Radogoszcz, dont l'une dans la voïvodie actuelle de Poméranie, à 80 km au S.-O. de Gdansk.

² Thietmar von Merseburg. *Chronicon*, VI, 23 et 24 ; d'après l'édition de W. Trillmich d'après R. Holtzmann, Berlin, 1957, pp. 266-268. Ci-après le texte original du § 24 : "*Ad haec curiose tuenda ministri sunt specialiter ab indigenis constituti. Qui cum huc idolis immolare seu iram eorundem placare conveniunt, sedent hii, dumtaxat caeteris asstantibus, et invicem clanculum mussantes terram cum tremore infodiunt, quo sortibus emissis rerum certitudinem dubiarum perquirant. Quibus finitis cespite viridi eas operientes, equum, qui maximus inter alios habetur et ut sacer ab his veneratur, super fixas in terram duarum cuspidis hastilium inter se transmissarum supplicii obsequio ducunt et, premissis sortibus, quibus id exploravere prius, per hunc*

Swarożyc, dieu principal de la tribu des Rédariens, est lié au feu et au soleil : des homélies russes précisent que le peuple adorait le feu sous ce nom, qui est une forme diminutive de Svarog, "celui qui lie", incarnant la divinité tutélaire en tant que législateur. Svarog est par ailleurs présenté dans la *Chronique des temps passés* comme "le père du Soleil, appelé Dažbog"¹. Nous pouvons supposer dans ces conditions que la couleur du cheval sacré de cette divinité est le blanc. Dans le texte de Thietmar, le lien entre l'hippomancie et la cléromancie est clairement affirmé : il est demandé au cheval sacré de confirmer ou d'infirmer la réponse des sorts. Ślupecki développe une analyse intéressante du creusement de la terre dans le point central que constituait le temple fortifié. Les frémissements de crainte des « prêtres », au moment précis où ils creusent la terre, s'expliqueraient par la gravité de ce geste d'accès aux puissances chthoniennes, qu'il compare aux rituels oraculaires de l'antiquité : "Remarquons que dans les récits concernant l'oracle de Delphes, réapparaît sans cesse le motif d'une fente dans la terre, dont s'échappent des émanations procurant des inspirations prophétiques ; la pythie s'asseyait par-dessus sur son trépied [...]". Cet auteur suppose que, dans le rite des Wilzes, les deux lances croisées étaient peut-être fichées en terre au-dessus ou à côté du trou une fois recouvert de gazon, où les objets ayant servi au tirage au sort restaient enfouis pendant l'interrogation du cheval². Si l'on suit cette lecture, le rituel du passage au-dessus des lances (qui n'est pas plus amplement décrit par Thietmar) par le cheval sacré de Swarożyc peut s'interpréter comme un rite mettant directement en présence la force du soleil et celle de la terre, par le moyen de l'animal qui personnifie simultanément ces deux puissances élémentales³.

Quel était l'objet de ces oracles ? Parmi les « questions incertaines » à trancher, figuraient peut-être des choix culturels, comme la détermina-

quasi divinum denuo auguriantur. Et si in duabus hiis rebus par omen apparet, factis completur ; sin autem, a tristibus populis hoc prorsus omittitur."

¹ Selon Frans Vyncke, "La religion des Slaves", in : Henri Charles Puech, (dir), *Histoire des religions I*, op. cit., , pp. 695-719, ici pp. 707-709 : Les dieux russes de la *Chronique* ; Dažbog – Svarog.

² Ślupecki, op. cit., pp. 144-145.

³ Voir notre II^e Partie, chap. 1^{er}, Le cheval comme personnification des puissances élémentales.

tion – ou l'agrément par la divinité – d'une victime sacrificielle. Thietmar nous dit expressément que l'objet principal du temple est la célébration de sacrifices. La *Chronique* d'Henri le Letton¹, rédigée entre 1225 et 1227, attestant d'une même pratique de l'hippomancie chez les Baltes, est à citer dans ce contexte. Nous y apprenons qu'en 1192, les Lettons s'emparèrent d'un missionnaire cistercien dénommé Théodoric qu'ils décidèrent d'immoler en sacrifice :

"[...] Le peuple fut appelé à une réunion pour que la volonté des dieux quant au sort de la victime puisse être étudiée : une lance fut disposée, le cheval marcha en avançant la jambe qui, par la volonté de Dieu, annonçait la vie. Le frère, la prière aux lèvres, faisait des signes de bénédiction avec la main. Le devin, croyant que le dieu des chrétiens avait monté le cheval et dirigé le mouvement de ses jambes, essuya le dos de la monture pour l'en débarrasser. Ceci fait, le cheval avança de nouveau la jambe annonçant la vie, et le frère Théodoric eut la vie sauve."²

Avare de détails, ce texte indique cependant clairement ce qui n'était qu'implicite dans le récit de Thietmar : le cheval oraculaire est censé être chevauché par les puissances. Il est ici l'enjeu d'une rivalité entre le Dieu des chrétiens et celui des païens.

Le plus souvent, la question à résoudre par la consultation du cheval sacré concerne une expédition guerrière de pillage, comme on va le voir dans les documents suivants. Deux *vitae* de l'évêque Otton I^{er} de Bamberg († 1139), grand évangélisateur des Poméraniens et Leutices, comportent des précisions intéressantes sur l'oracle du temple de

¹ Henri « le Letton », né vers 1188, mort après 1259, est un prêtre missionnaire des pays baltes. Sa *Chronique de Livonie* relate la conquête et l'évangélisation des pays baltes entre 1180 et 1227.

² Henri le Letton, *Antique chronique de Livonie* I, 10 : "*Colligitur populus, voluntas deorum de immolatione sorte inquiritur ; ponitur lancea, calcat equus, pedem vitae deputatum nutu Dei praeponit. Orat frater ore, manu benedicit. Ariolus, deum christianorum equi dorso insidere et pedem equi ad praeponendum movere asserit, et ob hoc equi dorsum tragendum, quo deus elabatur. Quo facto dum equus vitae pedem praeponit, frater Theodoricus viate reservatur.*" : *Chronicon Livonicum Vetus*. Die Chronik Heinrich's des Letten, *Scriptores Rerum Livonicarum*, t. 1, Riga, 1857, pp. 52-54, texte d'après Słupecki, *op. cit.* p. 150.

Triglav à Szczecin (Stettin). Prenons d'abord la *Vie d'Otton*, évêque de Bamberg du moine Idung de Prüfening, rédigée avant 1144 :

"Dans cette ville, en effet, se trouvaient deux maisons qui, parce qu'elles contenaient des idoles des dieux, étaient appelées sanctuaires par les anciens ; [elles étaient] agencées avec un très grand soin et à faible distance l'une de l'autre et, dans ces maisons, le dieu Triglav était vénéré par le peuple stupide des païens. Les citoyens avaient notamment pour coutume d'entretenir un cheval de superbe apparence, dont on disait qu'il était [voué] au dieu Triglav, car sa selle était faite d'or et d'argent, comme il convenait à un dieu, et elle était conservée parée dans l'une ou l'autre des deux maisons par le prêtre des idoles, là où manifestement le cheval divin se dirigeait, instruit du lieu et du moment [par le dieu], chaque fois que ce peuple païen, trompé par des erreurs diverses, se rassemblait pour recueillir des augures. La coutume de consulter l'oracle était la suivante : ayant planté de-ci de-là nombre de lances, ils faisaient passer à travers elles le cheval de Triglav. Quand celui-ci, en passant à travers elles, n'en avait touché aucune, l'augure était considéré comme favorable à ce qu'ils entreprirent, à dos de cheval, une expédition de pillage. Mais s'il avait en passant touché l'une d'entre elles, ils considéraient que la divinité leur interdisait de monter leurs chevaux ; ils s'en référaient [alors] immédiatement au tirage au sort pour savoir s'ils pouvaient aller piller en bateau ou plutôt à pied."¹

¹ *Vita Ottonis episcopi Babenbergensis* II, 11 : "In ea siquidem civitate domus due, quas ab eo, quod inclusa deorum simulacra continerent, continas dixere priores, ingenti cura vel arte constructae, haut grandi ab invicem intervallo distabant, in quibus ab stulto paganorum populo deus Triglous colebatur. Praeterea et equum formae praestantis, qui dei Trigloi dicebatur, cives alere consueverunt. Nam et sella eius auro et argento, prout deum deceret, ornata in altera continarum ab ydolorum pontifice servabatur, qua nimirum equus divinus instructus loco et tempore constituto procederet, cum ad captanda auguria vario errore delusus gentilis ille populus conveniret. Erat vero auguriorum huiusmodi consuetudo. Hastis pluribus sparsim positis, equum Trigloi per eas transire fecerunt. Qui cum nullam earum deambulando contingeret, valens videbatur augurium, ut equis sedentes pergerent ad praedandum. At si quam earum suo contigisset incesu, interdictam sibi divinitus equitandi facultatem arbitantes ad sortes se ilico contulerunt, quatinus ex earum consideratione cognoscerent, utrum navigando an potius ambulando praedatum ire deberent" ; texte d'après Anton Mayer, "Das mantische Pferd in lateinischen Texten des Mittelalters." In : *Liber Floridus. Mittelalterliche Studien. Festschrift für Paul Lehmann*, éd. B. Bischoff et S. Brechter, St. Ottilien, 1950, pp 131-151, ici p. 140.

Ce cheval, dont Idung ne précise pas la couleur, mais qui est "d'une beauté exceptionnelle" (*equum formae praestantis*), est également conçu comme chevauché par la divinité, comme le montre l'existence d'une selle réservée au dieu. Il n'est pas clair s'il s'agit dans ce rite de franchir les lances ou de les éviter : on peut imaginer ici, non pas un cheval tenu par la bride et dirigé pour effectuer des sauts, mais un cheval sellé, sans bride, que les desservants du sanctuaire incitent à traverser un enclos hérissé de lances jetées au hasard. Pour le reste, on peut relever que le lien avec le tirage au sort est bien présent, mais dans un ordre différent. Cependant, le caractère prosaïque (mécaniste) de l'explication du recours aux différents types d'oracles (un oracle à cheval pour les expéditions à cheval, le tirage au sort pour les autres types...) nous laisse soupçonner une interprétation délibérément tendancieuse de pratiques condamnées par l'auteur de la *Vita*.

La relation du moine Herbord¹ à propos de ce même oracle du dieu Triglav comporte d'autres indications, parfois différentes ; il pourrait avoir disposé sur ce point d'informations complémentaires à celles des biographes qui l'ont précédé et sur lesquels il s'appuie en général : Idung de Prüfening et Ebo. Voici ce qu'il écrit sur les coutumes des habitants de Szczecin dans sa propre biographie de l'évêque Otton (1159) :

"Ils avaient un cheval d'une taille extraordinaire, bien nourri, de robe noire et très sauvage. Pendant toute l'année, il était libre de toute occupation, et sanctifié au point que personne n'était digne de le monter. L'un des quatre prêtres du temple en assurait soigneusement la tutelle. Quand donc ils s'apprêtaient à entreprendre une expédition terrestre, ils avaient coutume de prédire ainsi par son intermédiaire l'événement : il disposaient par terre neuf lances, à une aune de distance l'une de l'autre. Le prêtre qui était en charge du cheval, l'ayant sellé et bridé et le tenant par le mors, allait et venait à trois reprises au-dessus des lances ainsi disposées. Si le cheval en traversant n'avait pas touché de lance avec son pied ni n'avait mis les armes en désordre, ils estimaient avoir un signe de

¹ Herbord, moine du monastère de Michelsberg près de Bamberg, mort en 1168, a rédigé une biographie dialoguée de l'évêque Otton de Bamberg.

réussite et en toute confiance passaient à l'action, dans le cas contraire, ils l'abandonnaient."¹

Herbord précise au même chapitre que l'évêque Otton dut admonester les habitants de Szczecin, déjà baptisés, à se défaire du cheval sacré, et que la seule solution pour liquider l'oracle fut de l'éloigner : "Otton ordonna de vendre le cheval oraculaire lui-même à l'étranger, afin qu'il ne constitue plus pour les gens simples un objet de scandale, affirmant qu'il était plutôt capable de tracter le char que de délivrer des oracles"².

Nous sommes ici en présence d'un cheval de robe noire. Triglav, la divinité tutélaire des habitants de Szczecin, était une divinité polycéphale (slave *tri* = trois ; *glava* = tête), au caractère chthonien prononcé. Le nom de Triglav est à rapprocher de celui de Tjarnaglofi, signifiant "tête noire" (polonais *czarny* = noir ; *glowa* = tête). La *Knytlingasaga*³ attribue ce nom à une divinité rugienne non identifiée, mais nous pouvons supposer que le terme correspondait plutôt à une épithète commune à divers dieux polycéphales, donc autant à Triglav tricéphale de Szczecin qu'au dieu rugien Svantovit, dont la statue colossale comportait quatre têtes dans le temple d'Arkona⁴. La ressemblance du nom Triglav et de l'épithète Tjarnaglofi a sans doute favorisé l'assimilation, d'où le choix d'un animal de couleur noire pour servir d'interprète à ce dieu. A propos du mode de passage par les lances,

¹ Herbord, *Dialogus de Vita S. Ottonis episcopi Babenbergensis* II, 33 : "*Habebant enim caballum mirae magnitudinis et pinguem, nigri coloris et acreni valde. Iste toto anni tempore vacabat, tantaque fuit sanctitatis, ut nullum dignaretur sessorem, habuitque unum de quatuor sacerdotibus templorum custodem diligentissimum. Quando ergo itinere terrestri contra hostes aut praedatum ire cogitabant, eventum rei hoc modo per illum solebant praediscere : Hastae novem disponebantur humo, spacio unius cubiti ab invicem disiunctae. Strato ergo caballo atque frenato sacerdos, ad quem illius pertinabat custodia, tentum freno per iacentes hastas in transversum ducebat ter atque reducebat. Quod si pedibus inoffensis hastisque indisturbatis equus transibat, signum habuere prosperitas et securi pergebant ; sin autem, quiescebant*" ; texte d'après A. Mayer, "Das mantische Pferd ...", *op. cit.*, pp. 140-141.

² Herbord, *op. cit.*, II, 33, d'après Słupecki, *op. cit.* p. 147.

³ La *Knytlingasaga* est une histoire des Danois de 950 à 1190, rédigée en Islande vers 1265.

⁴ Ces éléments d'après F. Vyncke, "La religion des Slaves", *loc. cit.*, *passim* (sur Svantovit, voir plus bas).

Herbord indique qu'il s'agit de ne pas toucher leur ordonnancement en les franchissant. Sa description comporte des précisions intéressantes, qui rappellent les symboles de la religion germanique : le cheval doit franchir neuf lances (le chiffre neuf – comme la lance – est aussi une marque d'Odin), l'oracle doit être répété à trois reprises (comme le tirage au sort des rameaux taillés chez les Germains¹). Enfin, la question soumise à l'oracle concerne une fois de plus un projet d'expédition militaire.

Les mêmes préoccupations sont au premier plan des rites d'interrogation du cheval du dieu Svantovit de Rügen. En relatant, au chapitre XIV de ses *Gesta Danorum*, la conquête par les Danois en l'an 1168 de l'île alors occupée par une puissante tribu slave, Saxo Grammaticus consacre une importante digression au temple fortifié d'Arkona et aux étonnantes cérémonies du culte de Svantovit, son dieu aux quatre têtes :

"Il possédait un cheval particulier, de couleur blanche ; arracher des crins de sa crinière ou de sa queue était considéré comme néfaste. Seul le prêtre avait le droit de nourrir ce cheval et de le monter, afin que l'animal divin ne soit pas profané par une utilisation trop fréquente. D'après l'opinion des Rugiens, Svantovit – c'était le nom de l'idole – montait ce cheval à la bataille contre les ennemis de son sanctuaire. La preuve visible en était apportée, selon eux, par le fait que le cheval, qui restait la nuit dans l'écurie, présentait souvent à l'aube des traces de sueur et de boue, comme si, revenant d'un exercice, il avait parcouru de longs trajets.

Des augures étaient rendus par ce même cheval de la façon suivante. Lorsque l'on avait décidé d'une action militaire dans une région quelconque, les desservants du temple avaient pour habitude d'ériger trois groupes de lances devant le temple ; dans chaque groupe, deux lances étaient attachées ensemble en position oblique, les pointes enfoncées dans le sol. Les groupes étaient séparés par des espaces identiques. Avant le début des hostilités, le cheval était conduit par la bride, après une prière solennelle, par le prêtre, de l'écurie vers les groupes de lances ; lorsqu'il les franchissait d'abord avec le pied droit, c'était un présage favorable pour l'issue des combats. S'il avait utilisé n'était-ce qu'une fois le pied gauche avant le pied droit, le projet d'envahir la région étrangère était modifié.

¹ Tacite, *La Germanie*, X.

De même n'entreprenait-on aucun voyage particulier sur mer avant d'avoir vérifié dans les empreintes que le cheval avait abordé à trois reprises avec le pied favorable. Les responsables de différentes entreprises aimaient connaître le sort de leurs projets d'après l'abord du cheval : si celui-ci était favorable, ils partaient avec entrain ; dans le cas contraire, ils s'en retournaient vers leur demeure. Le tirage au sort également ne leur était pas inconnu. Ils jetaient trois morceaux de bois, qui étaient blanc d'un côté et noirs de l'autre, comme sorts dans le sein [de la terre] et voyaient dans les blancs un signe de bonheur et dans les noirs un signe de malheur."¹

Comme dans le cas du cheval noir de Triglav, le cheval blanc de Svantovit était censé être monté par le dieu ; Saxo ne l'indique pas expressément pour le rite oraculaire, mais à propos des batailles menées par Svantovit dans les mondes parallèles. Ce texte de Saxo sur les chevauchées nocturnes du dieu "contre les ennemis de son sanctuaire", le cheval restant dans l'écurie, est à notre connaissance le plus ancien témoignage d'une croyance au dédoublement du cheval lui-

¹ Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, XIV, 39 : "*Preterea peculiarem albi coloris equum titulo possidebat, cuius iube aut caude pilos conuelleret nefarium ducebatur. Hunc soli sacerdoti pascendi insidiendique ius erat, ne diuini animalis usus, quo frequencior, hoc uilius haberetur. In hoc equo opinione Rugie Suantouitus (id simulacro uocabulum erat) aduersum sacrorum suorum hostes bella gerere credebatur. Cujus rei precipuum argumentum exstabat, quod is, nocturno tempore stabulo insistens, adeo plerumque mane sudore ac luto respersus uidebatur, tanquam ab exercitatione ueniendo magnorum itinerum spacia percurrisset. Auspicia quoque per eundem equum huiusmodi sumebantur. cum bellum aduersum aliquam prouinciam suspici placuisset, ante fanum triplex hastarum ordo ministrorum opera disponi solebat, in quorum quolibet bine e transuerso iuncte, conuersis in terram cuspidibus figebantur, equali spaciorum magnitudine ordines disparante. Ad quos equus ductande expeditionis tempore, solenni precatione premissa, a sacerdote e uestibulo cum loramentis productus, si propositos ordines ante dextro quam leuo pede transcenderet, faustum gerendi belli omen accipiebatur ; sin leuum uel semel dextro praetulisset, petende prouincie propositum mutabatur . Nec prius certa nauigacio prefigebatur, quam tria continue pocioris incessus uestigia cernerentur. Ad uaria quoque negocia profecturi ex primo animalis occurso uotorum auspicia capiebant. Que si leta fuissent, ceptum alacres iter carpebant ; sin tristia, reflexo cursu propria repetabant. Nec sorcium eis usus ignotus extitit ; siquidem tribus ligni particulis, parte altera albis, altera nigris, in gremium sorcium loco coniectis, candidis prospera, furuis aduersa signabant.*", d'après l'édition d'Alfred Holder, Strasbourg, 1886, p. 567.

même : dans le cas des « chevauchées » initiatiques étudiées précédemment, c'était la personne du magicien lui-même (ou de la sorcière) qui se dédoublait pour partir sur un « cheval » conjuré par la force d'une incantation. Ici, c'est donc l'animal réel lui-même qui est censé se dédoubler au service des forces surnaturelles¹, plus précisément de Svantovit, une divinité toute-puissante comme l'indique notamment, outre sa polycéphalie², son nom (slave *vit* = seigneur ; *svent* = puissant, saint)³.

Outre sa blancheur, rappelant la couleur des chevaux sacrés mentionnés par Tacite, ce cheval se caractérisait par divers interdits. Celle d'une monte profane – seul le prêtre avait le droit de le monter, dans des circonstances malheureusement non détaillées⁴ –, mais aussi celle d'arracher (et probablement de couper) les crins de sa crinière ou de sa queue. Ce « tabou », non mentionné pour d'autres chevaux sacrés des Slaves, le rapproche des chevaux sacrés scandinaves, les « Faxi »⁵. Notons que le prêtre partage avec l'animal sacré cette particularité, en portant des cheveux longs, contrairement à la coutume habituelle des Rugiens⁶.

Enfin, Saxo confirme le témoignage de Herbord sur la triple répétition de l'oracle (trois parcours chez Herbord, trois groupes d'obstacles chez Saxo) ; en revanche le lien avec le tirage au sort est

¹ Nous retrouvons cette croyance plus tard, dans certaines représentations sur la mare chevauchant les chevaux.

² "*Ingens in ede simulacrum, omnem humani corporis habitum granditate transcendens, quatuor capitibus totidemque ceruicibus mirandum perstabat [...]*" (Saxo, *Gesta D. XIV*, éd. Holder, p. 565) : "Dans le bâtiment se trouvait l'idole colossale, dépassant grandement par sa taille celle de tout être humain ; elle se présentait aux regards avec quatre têtes et le même nombre de côtés..."

³ A. Haas, *Arkona im Jahre 1168*, Stettin, 1925, note 20 p. 53.

⁴ Saxo ne précise pas non plus si le prêtre pouvait dans ces circonstances utiliser le mors et la selle du dieu, qui se trouvaient près de sa statue. Cf. *Gesta D. XIV*, éd. Holder, p. 565 : "*Haud procul frenum ac sella simulacri compluraque diuinitatis insignia uisebantur*" ("A proximité l'on voyait le mors et la selle de l'idole ainsi que d'autres insignes de sa divinité").

⁵ Cf. *supra*, les chevaux sacrés scandinaves.

⁶ Cf. *Gesta D. XIV*, éd. Holder, p. 565 : "*sacerdos, preter communem patrie ritum barbe comeque prolixitate spectandus [...]*" : "Le prêtre, que l'on voyait avec des cheveux longs et une barbe à la différence de l'usage commun..."

moins précis, cette pratique étant mentionnée à la suite de l'hippomancie, mais n'étant pas décrite comme faisant partie du même rituel.

Au total, de nombreuses similitudes apparaissent donc entre les documents sur l'hippomancie ritualisée chez les Slaves (et les Baltes) d'une part, et les témoignages fragmentaires sur un rôle oraculaire du cheval chez les Germains, d'autre part (du texte de la *Germanie* aux allusions des sagas). Résumons-les brièvement. Le cheval sacré est toujours un animal exceptionnel par son apparence physique : la rareté de sa couleur, sa taille, la longueur de sa crinière ; il vit dans un enclos sacré à proximité immédiate d'un sanctuaire, un interdit le protège des tâches profanes. La divinité elle-même chevauche l'animal sacré, ou bien est présente sur le char cultuel, lorsqu'il délivre ses présages.

Au terme de son enquête établissant une concentration des témoignages sur l'hippomancie (institutionnalisée en rite) autour de la mer Baltique, Ślupecki formule deux hypothèses : soit cette région a été un conservatoire privilégié d'anciennes croyances indo-européennes liées au cheval divinatoire, soit ces croyances s'y sont développées de manière spécifique¹. En l'absence de parallèles connus, nous penchons pour la thèse d'un développement singulier. Dans sa description – par ailleurs erronée et fantastique –, de la Courlande (présentée comme une île), Adam de Brême a fourni d'une certaine façon un résumé exact de cet univers religieux propre à l'espace entourant la Baltique :

"Sa population extrêmement cruelle est évitée de tous en raison de ses cultes idolâtriques. Il y a là-bas beaucoup d'or, d'excellents chevaux également. Toutes les maisons sont pleines de devins, d'augures et de magiciens [...]"²

A côté de ces rites majeurs, d'autres pratiques de divination ont pu recourir aux équidés, mais de façon très indirecte, comme dans la

¹ Ślupecki, *op. cit.*, p. 152.

² "[...] *Gens crudelissima propter nimium ydolatriae cultum fugitur ab omnibus. Aurum ibi plurimum, equi optimi ; divinis, auguribus atque nigromanticis omnes domus plenae sunt [...]*" Adam, *Gesta hammaburgensis ecclesiae pontificum*, IV, 16 (éd. Trillmich).

scapulomantie, parfois appelée *spatulomantia*, consistant à interroger l'os de l'épaule d'un grand animal par un procédé magique particulier. Johann Hartlieb décrit ainsi cette pratique, dans son *Livre de tous les arts interdits* (1455) : les magiciens prennent l'os de l'animal, le lavent avec du vin et une eau spéciale, l'entourent d'un tissu propre et le portent ainsi de nuit en un endroit pour l'y interroger ; ils croient que l'os répond à leurs questions en changeant d'apparence¹. En fait l'os de n'importe quel grand animal fait l'affaire, cheval, mais aussi âne, bœuf ou vache² ; il s'agit là d'une pratique attestée tardivement, réservée à des milieux savants³.

La tradition populaire a conservé les traits essentiels de la fonction prophétique du cheval. Au-delà de leur rôle comme emblèmes et messagers de la mort, que nous avons rappelé plus haut, et qui traverse les siècles, les chevaux manifestent un don plus général de prophétie, particulièrement dans certaines occasions, lors de la nuit de Noël ou plus largement pendant les Douze Nuits marquant l'entrée dans la saison d'hiver. Max Jähns évoque dans des lignes éloquentes l'importance de ces « oracles » dans la psyché des paysans du XIX^e siècle :

"Oui, la crainte [sacrée] des animaux prend de telles proportions à cette époque que l'on n'ose plus les appeler par leurs noms ordinaires, mais que l'on utilise à leur place des périphrases affectueuses et honorifiques. Le respect des facultés de divination des chevaux y a sa part. Souvent, les palefreniers passent la nuit de Noël sous la mangeoire de l'écurie, voire dans la mangeoire elle-même, car les rêves faits dans un tel endroit sont prémonitoires pour toute l'année à venir ; en effet, on y entend, dans son sommeil, ce que disent les chevaux. Les jeunes filles rejoignent la porte de l'écurie en chevauchant un balai et ouvrent leurs oreilles : si un cheval hennit, la jeune fille se mariera avant la saint-Jean ; si en revanche elle

¹ *Das Buch aller verbotenen Künste*, op. cit., ici d'après les extraits des chapitres 115 et 116 cités dans Grimm, DM, vol III, p. 433.

² "*Die maister diser kunst nemen ain schultern von ainem toten ochsen oder pfärd, ku oder esel*", ibid.

³ La scapulomantie (du lat. *scapulae*, épaules, allemand *Spatulimantie*), relève de la magie « savante » en Europe occidentale, comme l'écrit D. Harmening, *Superstitio*, op. cit., p. 190, qui précise qu'"elle appartient à l'art divinatoire des peuples asiatiques et n'a été transmise à l'Europe qu'à l'époque des Huns". En Chine, c'est la forme prise par l'os éclaté par la chaleur qui est interprétée par le devin.

entend la pétarade d'un cheval, elle devra porter un enfant sur les fonts baptismaux sans être mariée. On ne saurait douter de tels présages. Un jour, un paysan sceptique s'allongea dans la mangeoire et veilla attentivement. A minuit, l'un des chevaux dit à l'autre : « Avant que cette année ne s'achève, nous serons débarrassés de notre paysan ! » La peur terrassa l'homme ; il dut s'aliter, et bientôt les chevaux l'emmenèrent au cimetière. D'une façon générale, il est dangereux d'épier les animaux, et plus d'une personne en est devenue aveugle ou sourde, voire y a laissé la vie.

Lorsque les chevaux transpirent le matin de Noël, cela signifie qu'ils vont bientôt être attelés devant un corbillard. Les habitants du Tyrol appellent ces prophéties des chevaux : [tirage au] sort animal (*Viehlosen*).¹

De telles superstitions populaires sur le pouvoir prophétique du cheval se retrouvent dans des formes quasiment identiques chez les Slaves². On rencontre même chez eux un rituel de mariage fort archaïque : "Au cours des augures nuptiaux, les filles russes jettent par terre un long bâton et font passer un cheval par-dessus ; s'il touche le bâton de son sabot, c'est un mauvais présage ; s'il passe par dessus sans achopper, l'augure est favorable". Cette coutume serait attestée, dans la première moitié du XIX^e siècle, en Russie, en Pologne et en Lituanie³.

Enfin, les vestiges de la conception du cheval comme oracle sont bien marqués par le lexique des langues germaniques. En anglais, l'expression "*I heard it out of the horse's mouth*", au sens de : "je tiens l'information de première main, de source sûre"⁴, est un écho de ce rôle prophétique du cheval, de même que la double acception du verbe hollandais *wichelen* signifiant à la fois "hennir" et "prophétiser"⁵. D'autres langues comportent des réminiscences analogues : en russe, l'épithète traditionnel du cheval est *veshchii*, c'est à dire "le

¹ Jähns I, p. 295.

² Cf. nombreuses références dans Negelein, "Pferd im Seelenglauben ..." I, pp. 410 et 413.

³ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian* [La culture populaire des Slaves], 2 vol., Varsovie, 1968, ici t. 2, pp. 411-412.

⁴ L. Röhrich, *Das grosse Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten* (3 vol.). Fribourg-en-Brigau, 1991-1992, s.v. "Pferd", p. 1168.

⁵ Negelein, "Pferd im Seelenglauben ..." I, pp. 409-410.

voyant", un qualificatif que l'on retrouve pour cet animal dans l'*Avesta* des Perses¹.

Les pratiques magiques : le *nið*

Fondamentalement, magie et religion n'étaient pas deux réalités très distinctes chez les anciens Germains, en tout cas chez les Germains du Nord, pour lesquels nous disposons du plus grand nombre de témoignages : si en effet il ne peut y avoir en théorie de religion magique, la pratique montre toujours des interférences, particulièrement nettes chez les anciens Scandinaves, dont la religion accordait moins de place à l'adoration qu'aux rites, des rites avant tout pratiqués pour leur efficacité opératoire semble-t-il. Si presque tous les rites de l'ancienne religion germanique peuvent donc être analysés comme pratiques magiques – c'est le propos de R. Boyer dans son ouvrage sur *Le Monde du Double*² –, nous distinguerons ici spécialement une pratique, celle du *nið*, comme magique, dans la mesure où toute dimension de croyance à une transcendance en est absente : les dieux y sont toujours convoqués par des formules, jamais invoqués dans des prières.

D'une façon générale, le *nið* correspond à une imprécation maléfique qui peut être exécutée par la seule parole – *tungunið*, sous forme de *niðvisa* s'il s'agit d'un poème diffamatoire – ou à l'aide d'un bâton de bois, appelé *trénið* ou *niðstong*, portant des inscriptions runiques et/ou une sculpture, et/ou une tête d'homme ou de cheval³. Dans le cadre de notre enquête, c'est la fonction du cheval dans le *nið* que nous nous emploierons à préciser⁴.

L'élément central de ce rite magique, qui n'est attesté qu'en Scandinavie, était la diffamation, essentiellement la diffamation sexuelle, l'accusation d'homosexualité passive étant à l'époque des

¹ Marija Gimbutas, s.v. "Sventovit", in : *The encyclopedia of religion*, dir. M. Eliade, op. cit., Vol. XIV, p. 187.

² R. Boyer, *Le monde du double*, op. cit.

³ Voir J. de Vries, AGRG, § 147, 218, 228 ; R. Boyer, *Le monde du double*, op. cit., pp. 168-176.

⁴ Grimm (D.M., pp. 549-550), n'envisage le *nið* que sous la forme du bâton d'infamie à tête de cheval.

sagas la pire des insultes, pour laquelle le recueil de lois islandaises (*Grágás*) n'autorisait pas de compensation, mais prévoyait la proscription, autorisant quiconque à tuer son auteur¹. Plus largement, le rite avait également pour objet de maudire les esprits protecteurs d'un lieu.

La *Saga d'Egill, fils de Grimr le Chauve* contient une description assez détaillée d'un *nið* faisant intervenir le cheval : le roi Erik de Norvège, qui venait de succéder à son père mais qui avait fort à faire pour défendre sa couronne contre ses frères, fit proscrire Egill, un guerrier remuant avec lequel son épouse Gunnhildr avait déjà eu des démêlés ; il fut donc décidé que "n'importe qui pouvait le tuer". Avant de quitter le pays avec son bateau et quelques fidèles, Egill entreprit une expédition vengeresse, en tuant une partie de la famille du roi pendant son absence. Puis Egill monta sur une île pour proférer sa malédiction :

"Il s'empara d'un pieu de noisetier et monta sur un promontoire rocheux orienté vers l'intérieur du pays. Alors, il prit une tête de cheval et l'empala sur le piquet [*þá tók hann hrosshöfuð ok setti up á staungina*]. Puis il récita le formulaire et parla ainsi : « J'érige ici un piquet d'infamie et je le tourne contre le roi Eiríkr et la reine Gunnhildr (il tourna la tête de cheval vers l'intérieur du pays), je tourne ce *nið* contre les esprits tutélaires qui habitent ce pays, afin qu'ils s'égarent tous et que nul ne s'y retrouve avant qu'ils n'aient chassé du pays le roi Eiríkr et Gunnhildr. » Puis il enfonça le piquet dans une fente du rocher et l'y laissa. Il tourna aussi la tête vers l'intérieur du pays et grava des runes sur le piquet, et ils récitèrent ce formulaire. Après cela, Egill alla sur le bateau. Ils mirent à la voile et prirent la haute mer."²

Egill dirige son piquet d'infamie à la fois contre ses ennemis personnels et contre les esprits tutélaires du lieu (*landvættir*) : nous sommes dans un contexte d'occupation extensive des terres par de grandes familles, où chacune d'entre elles a son propre esprit protecteur. Selon Boyer³, la formule de malédiction qu'Egill grava sur le

¹ Boyer, *op. cit.*, pp. 172-173.

² *Saga d'Egill, fils de Grimr le Chauve*, chap. 57, trad. Boyer, *Sagas islandaises*, pp. 119-120 (l'extrait en norrois d'après Grimm, DM, p. 549).

³ *Le Monde du Double*, p. 169.

pieu avant de la déclamer, pourrait être celle-ci, proférée au chapitre précédent :

"Que les dieux chassent le prince du pays ;
 Que les dieux lui revaillent / Le pillage de mon bien ;
 Courroucés soient Odinn et les puissances ;
 Que Freyr et Njördr fassent fuir / De ses terres le tyran ;
 Que l'Ase du pays se lasse / De l'ennemi des hommes qui viole le
 [sanctuaire."¹

Pour Jan de Vries, même si Egill utilise une tête de cheval, c'est la formule rituelle (*formæli*) gravée sur le bois qui serait essentielle dans ce *nið* ; nous serions ici en face d'un *tungunið* plutôt que d'un *trénið*, ce dernier terme renvoyant dans la plupart des textes à un bâton terminé en *tête humaine*². Le texte ne précise pas le sexe de l'animal utilisé par Egill, ni si sa tête provient d'un cheval tué pour l'occasion ou déjà mort, voire d'un crâne. Nous pouvons penser qu'il s'agissait d'une tête de jument, compte tenu des insinuations généralement contenues dans la diffamation. Cette hypothèse est corroborée par une autre description d'un *nið* faisant intervenir un cheval, dans la *Saga des chefs du Val au Lac*, lorsqu'un certain Jökull veut flétrir Borg : ici *tungunið* et *trénið* se combinent, puisqu'une tête de jument est enfoncée sur une tête d'homme sculptée au sommet du pieu marqué des runes du formulaire récité ; étant donné le cadre du récit, il est vraisemblable que la tête sculptée était celle de Borg, le poteau d'infamie signifiant quelque chose comme "Borg n'est qu'une jument" ou "Borg a un cœur de jument"³ :

"Les frères attendirent jusqu'à none, et quand on en fut arrivé là, Jökull et Faxe-Brandr allèrent à la bergerie de Finnbogi qui se trouvait près de l'enclos, prirent un pieu et le portèrent en bas de l'enclos. Il y avait là aussi des chevaux qui étaient venus se mettre à l'abri de la tempête de neige. Jökull sculpta une tête d'homme sur le bout du pieu et grava dessus des runes, selon la formule que l'on a dite précédemment. Puis il tua une

¹ *Saga d'Egill, fils de Grimr le Chauve*, chap. 56, trad. Boyer, *Sagas islandaises*, p. 114.

² J. de Vries, *AGRG* § 228.

³ Sur le caractère injurieux du terme de « jument », voir *supra*, chap. 1^{er}.

jument, l'ouvrit à hauteur du poitrail et l'empala sur le pieu en la tournant vers la maison de Borg [*síðan drap lökull mer eina, ok opunðu hana hia briostinu, faerðu á súluna, ok létu horfa heim á Borg*]. Puis ils reprirent le chemin de chez eux et passèrent la nuit chez Faxe-Brandr. Ils étaient fort joyeux ce soir-là.¹

"Il tua une jument", nous dit la saga. Cette mise à mort pouvait-elle avoir un caractère sacrificiel ? La *Geste des Danois* de Saxo Grammaticus comporte un épisode dans lequel il est dit que le cheval est "sacrifié aux dieux" avant que sa tête ne serve dans un *nið* : le contexte est celui de la rivalité entre deux guerriers maîtres dans l'art oratoire : Eric, dit "le disert", aventurier norvégien, et Grep, soldat du roi danois Frotho. Une première rencontre entre les deux hommes se limite à une joute oratoire, d'où Eric sort vainqueur : "Grep demeura interdit, ne sachant quoi répondre. Il éperonna donc son cheval et se retira". Le perdant voulut venger sa défaite par les armes, mais le roi le lui interdit ; Grep obtient alors l'autorisation de se venger par la magie :

"Ayant obtenu ce qu'il voulait, il se mit à nouveau en chemin vers la côte avec une troupe choisie de sorciers. Puis il sacrifia un cheval aux dieux, lui coupa la tête, qu'il empala sur un pieu, et, au moyen de bâtons, maintint grande ouverte sa bouche grimaçante, espérant que l'effroi suscité par cette vision d'horreur briserait le premier élan d'Ericus [*immolati diis equi abscissum caput conto excipiens subjectis stipitibus distendens faucium rictus aperuit, sperans se primos Erici conatus atrocis spectaculi formidine frustraturum*]. Il pensait que l'exhibition de cette tête d'épouvantail ferait perdre leurs moyens à des barbares simples d'esprit !

Ericus était déjà en route pour rencontrer Grep et ses hommes quand il aperçut la chose de loin. Comprenant qu'elle devait avoir un effet répulsif, il ordonna à ses compagnons d'être silencieux, de se conduire avec prudence, de veiller à ce que ne leur échappe quelque mot qui les exposerait à de maléfices. Quant à lui, il serait leur porte-parole si de pourparlers étaient nécessaires.

Comme une rivière sépare les belligérants, les sorciers tentèrent d'empêcher Ericus d'approcher du pont qui la franchissait et, pour ce faire,

¹ *Saga des chefs du Val-au-Lac*, chap. 34, trad. Boyer, *Sagas islandaises*, p. 1023 (l'extrait en norrois d'après Grimm, DM, p. 550).

placèrent le pieu sur lequel ils avaient mis la tête du cheval à l'extrême bord de la rive qui était de leur côté. Ericus ne perdit pas pour autant son assurance, marcha droit vers le pont et s'écria :

« Puisse ce lourd fardeau retomber par un coup du sort sur son porteur, et puisse une meilleure fortune nous attendre ! Puisse le malheur rejaillir sur ses artisans, et puisse le poids de cette masse maudite rouler sur l'homme qui la soutient ! Et que de meilleurs auspices nous apportent leur protection ! »

La suite survint, conforme à ses vœux, car le cou empalé se détacha aussitôt de son pieu, qui tomba, écrasant le porteur, dont le stratégème maléfique et les espoirs mis en lui furent brisés par la force imprécatoire d'une simple malédiction."¹

Si sacrifice aux dieux il y a, dans la mise à mort de cet animal pour récupérer sa tête, il peut s'agir tout au plus d'un rite expéditif de propitiation, assez éloigné du sacrifice du cheval proprement dit, où la mise à mort de l'animal et le banquet sacrificiel qui s'ensuit obéissent à un rituel et ont une portée beaucoup plus complexes ; en particulier, les têtes de chevaux exposées près du lieu du sacrifice ont alors une tout autre signification, comme on le verra. Le texte de Saxo ne comporte pas d'allusion à une diffamation sexuelle, mais sans doute était-elle présente implicitement. Même si le roi Frotho interdit à Grep de recourir aux armes, le *niðstong* ne constitue pas seulement un rite venant appuyer un discours diffamatoire : une dimension guerrière est présente dans cet exemple, le bâton d'infamie constituant, en termes modernes, une technique de guerre psychologique (intimidation de l'adversaire) qui, certes, échoue lamentablement ici. Les lignes qu'Olaus Magnus consacre à la pratique du *nið*, dans le Livre III de sa *Description des peuples du Nord*, intitulé "Sur la superstitieuse adoration des démons ...", insistent sur cet aspect guerrier :

"[...] Lorsqu'ils s'apprêtaient à engager une bataille, les Gots avaient pour habitude de sacrifier des chevaux à leurs autels. Ils coupaient leurs têtes et les accrochaient à des bâtons, en maintenant leur bouche ouverte à l'aide de morceaux de bois écartant leurs mâchoires, et les portaient à la tête du combat [...]"

¹ Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, Livre V, III, 7, trad. J. P. Troadec, *op. cit.*, pp. 179-180 ; la phrase en latin d'après Grimm, DM, p. 549.

"Les sorcières [...] plantent une tête de cheval sur un bâton, le brandissent avec sa bouche ouverte et édentée, et le placent en face d'un camp de soldats pour provoquer leur peur ; enfin, elles ajoutent des incantations de sorte qu'une armée entière de cavaliers semble apparaître en ordre de bataille, prête à détruire immédiatement leur ennemi."¹

Certes, Olaus Magnus confond le sacrifice du cheval réalisé à la veille de la bataille, pour recueillir des augures sur son issue², avec la mise à mort d'un cheval quelconque, pour constituer le bâton d'infamie. Mais peut-être cette insistance sur la fonction guerrière du *niðstong* par rapport aux sources plus anciennes (Olaus Magnus utilise souvent les *Gesta Danorum* de Saxo Grammaticus) est-elle justifiée par des informations complémentaires sur l'évolution de la pratique du bâton d'infamie à la fin du Moyen Âge. Nous savons en effet que les sculptures en bois ornant les proues des bateaux vikings, représentant souvent un être hippomorphe, étaient destinées à maudire les esprits protecteurs des terres assaillies, et qu'elles étaient enlevées lorsqu'on accostait dans des intentions pacifiques³ ; on peut donc supposer que le poteau d'infamie à tête de cheval a pareillement été utilisé dans des contextes guerriers.

Les tentatives d'interprétation qui précèdent ne valent évidemment que pour le poteau d'infamie à tête de cheval. Il n'est pas exclu que son usage ait connu une évolution partiellement autonome par rapport à la magie diffamatoire du *nið* en général. Sauf dans un contexte sacrificiel, la tête de cheval enfoncée sur un pieu incarne le symbolisme sexuel négatif de la jument, dont elle renvoie l'image pour diffamer ou intimider.

Le rapprochement qui est parfois fait entre le *niðstong* et les têtes de chevaux sculptées sur le faîte des maisons de l'Allemagne du Nord paraît sans fondement, pour deux raisons. D'une part, la pratique du bâton d'infamie n'est pas attestée dans l'aire géographique principalement concernée par ces décorations. Celles-ci ne peuvent donc représenter une survivance directe du rite de diffamation. D'autre part, la fonction apotropaïque générale de la tête de cheval explique bien

¹ Olaus Magnus, *Historia de Gentibus Septentrionalibus*, op. cit., III, 8 et III, 15.

² Voir *infra*, II^e Partie, chap. 3.

³ R. Boyer, *Sagas Islandaises*, note 2 de la p. 1023.

mieux ces décorations. Si l'un des aspects de cette fonction est bien d'écarter les forces hostiles, l'autre est de procurer la bénédiction. Ce double aspect se retrouve dans la disposition même des têtes de chevaux sculptées sur les maisons d'Allemagne : tantôt vers l'extérieur (pour écarter les esprits hostiles), tantôt vers l'intérieur (pour bénir la maison) : dans le deuxième cas la tête de cheval incarne donc en quelque sorte les *landvættir* (esprits tutélaires du lieu) ; or le *nið* est toujours dirigé, au-delà d'une personne en particulier, *contre* les *landvættir*.

Tandis que le cheval joue un rôle annexe dans le *nið* scandinave, où il vise à flétrir et à intimider, en renvoyant l'image de l'homosexuel passif, le cheval joue au contraire un rôle central dans la décoration des toits en Allemagne, où il vise à bénir, en incarnant les puissances tutélaires¹.

C. LE CHEVAL COMME LIEN ENTRE LES VIVANTS ET LES MORTS

Nous avons étudié au chapitre précédent le rôle du cheval comme guide de l'âme vers l'au-delà, et plus largement comme démon de la mort. Placé à la croisée des mondes parallèles, le cheval – ou son image – est aussi, dans un ordre d'idées différent, un moyen pour les morts d'intervenir dans le monde des vivants. De ce point de vue, on envisagera successivement divers rituels d'initiation dans les sociétés d'hommes, puis l'hypothèse du totémisme, enfin la question des liens entre les lutins et les chevaux.

¹ Un autre rapprochement doit également être écarté : celui fait entre le *niðstong* et le symbolisme solaire du cheval. "Die Macht des strahlenden Tagesgestirns übertrug man nun auch auf das sonnenbedeutende Rosshaupt, und es war sitte, das Haupt des geopferten Pferdes als sogenannte Neidstange zu errichten" écrit Jähns (*op. cit.* I, p. 252) un peu hâtivement (une explication reprise telle quelle par Baum, *op. cit.*, p. 46). Nous avons vu que le symbolisme de la tête du cheval était ici à l'opposé de celui du soleil au pouvoir aveuglant.

Le cheval et l'initiation dans les sociétés d'hommes

Médium pour l'initiation individuelle de l'homme aux secrets des mondes parallèles, le cheval intervient encore dans l'initiation collective des jeunes gens. Ces pratiques constituaient des rites de passage au statut de personne accomplie, dans la société et dans le monde des vivants ; en même temps, dans la psyché des individus, elles étaient perçues comme une cooptation mystique par les ancêtres du clan, avec lesquels ils entraient en contact par le moyen de trances collectives.

Absence de masques-chevaux dans l'antiquité germanique

Dans l'antiquité germanique, le déguisement en cheval ne paraît pas avoir joué de rôle dans les communautés d'hommes ; cependant l'importance prise par la figure du cheval dans les différentes mascarades du Moyen Âge pourrait renvoyer à des rites d'initiation, le cheval devenant à certains égards le conservatoire de vieilles pratiques païennes après la christianisation.

Les sociétés d'hommes (*Männerbünde*) remontent aux origines du peuple germanique. Tacite décrit dans le chapitre 13 de la *Germanie* l'institution du *comitatus*, un "compagnonnage" de jeunes guerriers vivant groupés autour d'un chef de leur âge, en temps de guerre comme en temps de paix. La règle était celle d'une obéissance absolue au chef et d'une sorte de "communisme" au sens propre, dans lequel toute individualité devait s'anéantir. Tacite mentionne quelques chapitres plus loin une tribu particulière, celle des *Harii*, qui avait particulièrement développé ce type de société guerrière :

"Quant aux *Haries*, en plus d'une puissance par laquelle ils dépassent les peuples que je viens d'énumérer, leur âme farouche enchérit encore sur leur sauvage nature en empruntant les secours de l'art et du moment : boucliers noirs, corps peints ; pour combattre, ils choisissent des nuits noires ; l'horreur seule et l'ombre qui accompagnent cette armée de lémures suffisent à porter l'épouvante, aucun ennemi ne soutenant cette

vue étonnante et comme infernale, car en toute bataille les premiers vaincus sont les yeux."¹

Pour G. Dumézil, le nom de cette tribu entre dans celui des élus d'Odin, les *einherjar* : **aina-harija-*, c'est-à-dire "les guerriers uniques", au sens de guerriers d'exception, d'élite². Leur activité principale consiste à se battre, à se réconcilier autour d'un banquet et à se battre encore, dans l'attente du crépuscule des dieux (*Ragnarrök*)³ :

"Le rapprochement [de l'armée funèbre des *Harii* avec la troupe des combattants d'Odin] est d'autant plus probable que d'autres traditions, qui « historicisent » le règne d'Odinn, fournissent de ces *Einherjar* mythiques un doublet terrestre, désigné du nom qui leur convient bien, d'un nom célèbre dans les fastes du Nord : les *berserkir*, les "guerriers à enveloppe d'ours" [*serkr* = "chemise"]. On se rappelle la puissance immobilisante [*herfjötur*] attribuée à Odinn dans les combats : « Il pouvait, dit l'*Ynglingasaga*, chap. 6, rendre aveugles et sourds ses ennemis, ou comme paralysés de frayeur, et leurs armes ne coupaient pas plus que des baguettes ». Le texte ajoute : « Quant à ses hommes à lui, ils allaient sans cuirasse, sauvages comme des chiens ou des loups. Ils mordaient leurs boucliers et étaient forts comme des ours et des taureaux. Ils massacraient les hommes et ni le fer ni l'acier ne pouvaient rien contre eux. On appelait cela *fureur de Berserkir*. »"⁴

Si la *Saga des Ynglingar* parle entre autres d'animaux domestiques, ces mentions ne sont peut-être pas à prendre au pied de la lettre : les "chiens" pourraient désigner des canidés sauvages, et les "taureaux" des aurochs. En effet, les animaux domestiques étaient rarement représentés dans les masques des confréries guerrières, qui privilégiaient les espèces animales incarnant le mieux la force et la fureur sauvages. Les représentations de masques guerriers décorant des casques de l'époque des migrations découverts en Suède, à Vendel et

¹ *La Germanie*, chap. 43, trad. J. Perret, p. 97.

² G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, op. cit., chap. VI : Les guerriers-fauves, pp. 79-91.

³ *Edda* de Snorri, *Gylfaginning*, chap. 40 et 41.

⁴ Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, p. 81.

à Torslunda¹, privilégient des animaux sauvages comme l'ours, le loup (cf. les *ulfhedhnar*, "chemises de loup") et le sanglier. Le masque transforme celui qui le porte en animal :

"Les bersekir d'Odhinn ne ressemblent pas seulement à des loups, à des ours, etc., par la force et la férocité ; ils étaient à quelque degré ces animaux mêmes. Leur extase extériorisait un être second qui vivait en eux, et les artifices de costume (cf. les *tinctoria corpora* des Harii), les déguisements auxquels font évidemment allusion le nom de *bersekir* et son synonyme *ulfhedhnar* ("hommes à peau de loup") ne servaient qu'à aider, à affirmer cette métamorphose, à l'imposer aux amis et aux ennemis épouvantés."²

Au total, si les sociétés d'hommes à "formes" animales – nous employons le terme *forme* avec la valeur polysémique du norrois "*hamr*", signifiant à la fois "vêtement", "apparence", "âme" et "double" – sont bien attestées dans les témoignages de l'antiquité germanique, elles ne paraissent pas connaître la forme du cheval. Le contenu de leurs rites initiatiques demeure obscur ; la forme animale pourrait être dans certains cas la sanction d'une épreuve initiatique réussie plutôt que l'instrument de l'initiation, une épreuve initiatique pouvant consister justement par exemple à tuer un ours gigantesque, dont on s'approprie alors la force et la forme.

Les mascarades et chevauchées rituelles du Moyen Âge comme rites initiatiques

C'est à la fin du Moyen Âge que les masques-chevaux apparaissent dans l'espace germanique, dans des processions, danses rituelles et mascarades diverses, le déguisement équin allant de l'imitation collective du cheval au déguisement individuel en cavalier (cheval-jupon), comme on va le voir. G. Dumézil commente ainsi cette évolution :

¹ Les découvertes faites à Torslunda (Öland) et à Vendel (Uppland) sont commentées et illustrées dans J. de Vries, *AGRG*, § 335 et planche XI.

² Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, op. cit., p. 82.

"Par un abâtardissement dont notre siècle a vu les derniers effets, [les sociétés d'hommes] ont donné dans tout le monde germanique une partie des mascarades d'hiver et de fin d'hiver ; à l'occasion et à l'abri des déguisements animaux [...], la "société des garçons" du village se reforme et, récemment encore, faisait régner une petite terreur : maisons envahies, quêtes impérieuses, huches pillées, filles troussées, femmes poursuivies, ces élémentaires scénarios du "déchaînement" qui [...] sont le dernier témoignage de tout ce que pouvaient, de tout ce que devaient faire, dans leur *Uebermut*, les jeunes Hommes-Bêtes de l'antique Germanie."¹

Dans le premier chapitre de son ouvrage sur *Le problème des Centaures*, consacré aux mascarades de la période de Noël en Europe centrale (*Gody*), Dumézil décrit diverses coutumes observées au XIX^e siècle, qu'il appelle le "jeu du cheval"², "Un fait commun non seulement à tous les Slaves, mais à presque toute l'Europe" :

"Dans la construction du Cheval, l'ingéniosité paysanne se donne libre cours ; autant de villages, autant de types ; voici quelques traits généraux de ces techniques. La tête du cheval est faite soit simplement en étoffe (seule ou remplie de paille, de foin...), soit avec un instrument quelconque [...]. Parfois, la bouche peut s'ouvrir et se fermer. [...] On ajoute à l'occasion un chasse-mouches, une crinière d'étope, un licou (bride...), des clochettes et des ornements divers.

Pour former le cheval, il suffit parfois d'un garçon (gamin ou jeune homme) qui porte la « tête » sur sa propre tête et s'enveloppe le corps d'un grand drap ; on fixe souvent à son dos un arrière-train de cheval fait en bois recouvert d'étoffe. Parfois au contraire il faut plusieurs garçons : le premier porte la tête, l'autre ou les autres, courbés en deux l'un derrière l'autre, forment le corps ; le Cheval arrive ainsi à avoir un nombre considérable de pieds.[...] Presque toujours, le Cheval a un guide, qui le mène par la bride, et souvent un cavalier.

Le jeu consiste en une promenade à travers le village, de ferme en ferme, en quête de cadeaux : simple blé ou avoine, œufs, fromage, lard, saucisses, viande fumée, eau-de-vie... ; c'est donc une variante des Calendes. Mais autour de cette donnée, la tradition ou l'invention populaire

¹ *Ibid.*, p. 89.

² G. Dumézil, *Le problème des Centaures*, op. cit., chap. 1^{er}, § III, *Le jeu du Cheval*, pp. 14-23.

groupent bien d'autres motifs. Nous avons de nombreuses descriptions de ces scènes : elles finissent par ne plus guère se ressembler."¹

Parmi les nombreux témoignages décrits par Dumézil, nous reprenons celui sur le "jeu du Cheval" en Lusace, une région marquée par une double influence slave et germanique :

"En Lusace, le Cheval passe, fougueux, ruant, hennissant, réclamant des œufs, du lard, et du *paleńz* (eau-de-vie). Il est conduit par un guide masqué, et suivi de plusieurs personnages vêtus de peaux. A chaque maison le guide réclame du lard. La « patronne » refuse : est-ce une nourriture pour le cheval ? Mais la bête fait une telle vie que la patronne doit lui suspendre au col un chapelet de saucisses. La dispute se renouvelle pour la boisson : le Cheval ne veut point d'eau, mais du bon *paleńz*, qu'il finit par recevoir. Et le cortège passe à la maison voisine."²

Dumézil relève une certaine interchangeabilité entre masques animaux. A côté du cheval, les animaux les plus représentés seraient l'Ours, le Bouc (et la Chèvre), le Taureau, le Loup, le Chameau (en Bulgarie). Toujours est-il que le cheval, absent des témoignages anciens, prend avec le temps une place de premier plan. En fait, tout se passe comme si les formes d'animaux sauvages attestées dans l'antiquité (ours et loup surtout) laissaient peu à peu la place à des masques d'animaux domestiques, mais aux connotations diaboliques (cheval et bouc principalement). Dans les deux cas, la dimension de violence animale non maîtrisée est mise en valeur.

Nous avons vu que les mascarades de *Jól*, les fêtes de carnaval en général (début et fin de l'hiver) avaient une dimension de rite saisonnier visant à provoquer le retour de la végétation. Ces mascarades représentaient-elles aussi la survivance d'anciennes cérémonies magiques d'initiation de jeunes hommes ? Un certain nombre de traditions parallèles faisant intervenir le cheval vivant peuvent le suggérer, principalement les chevauchées de la Saint-Étienne (*Stephansritte*).

¹ *Ibid.*, pp. 17-19.

² *Ibid.*, pp. 21.

Dans ces chevauchées, entreprises le jour du saint patron des chevaux (le 26 décembre), il ne s'agit donc plus de masques-chevaux, mais de cavaliers masqués ; ce jour-là, les chevauchées des jeunes gens des villages répandent sur leur passage la violence élémentaire d'un démon hippomorphe.

D'une façon générale, toute course à cheval, toute chevauchée collective comporte une dimension initiatique. Beaucoup de textes montrent l'importance de la camaraderie des "hommes de cheval" dans la psyché germanique. Dans la *Saga de Théodoric de Vérone* (*Thidrekssaga*) par exemple, lorsque *Thidrek* veut convaincre son vieux compagnon d'armes *Heimir* de quitter le couvent où il s'est retiré pour repartir avec lui vers de nouvelles aventures, il évoque – *inter alia* – à trois reprises des images équestres, dont deux fois le hennissement des chevaux. Certes, *Heimir* est à l'origine un éleveur de chevaux, modèle de cavalier fait chevalier, mais cet appel à la dimension mystérieuse de l'aventure collective des cavaliers (ici en même temps des chevaliers) a une portée plus générale : l'unité du cavalier et de son cheval – mieux rendue par la formule allitérée allemande *Ross und Reiter* – se fond dans une unité plus large, celle de l'animalité des chevaux, dont l'odeur, la sueur, les frémissements et hennissements sont un résumé de la nature. L'aventure à cheval représente déjà en soi une transe équestre qui unit les cavaliers entre eux par des liens mystérieux. La dernière exhortation du roi : « Frère, tu dois bien te souvenir [...] que nos chevaux hennissaient [...] Souviens-toi de ce que j'évoque et ne me laisse pas attendre plus longtemps ! »¹ opère comme une conjuration : *Heimir* laisse tomber l'habit monacal et rejoint *Thidrek* dans un grand éclat de rire.

Si la chevauchée collective est déjà en soi propice à la formation d'une puissante camaraderie, il en va *a fortiori* ainsi des courses nocturnes de la Saint-Étienne. Ces courses, dont l'un des buts est de faire boire les chevaux à une source, s'accompagnaient traditionnellement, lors du retour au village, de manifestations d'exubérance violente et grotesque. Les jeunes cavaliers, qui portaient des masques et des déguisements, s'arrêtaient à chaque ferme en tentant de pénétrer à cheval jusque dans la pièce principale, réclamaient divers cadeaux,

¹ *Saga de Théodoric de Vérone*, chap. 434, trad. C. Lecouteux, *op. cit.*, p. 425.

effrayaient les femmes et les jeunes filles, menaçaient et bénissaient, etc.¹ Le parallélisme avec le jeu du (masque-)cheval est donc manifeste. Ces pratiques sont restées jusqu'au XX^e siècle un rite de passage soudant un lien puissant entre les compagnons du *Stephansritt*.

Dans une enquête menée notamment à partir des documents d'archives du Nordiska Museet de Stockholm², Richard Wolfram analyse en détail ce rite, particulièrement développé en Suède. Dans ce pays, la chevauchée commence dans les premières heures après minuit et a pour but un cours d'eau, situé en-dehors des limites du village, de préférence au nord. On y laisse boire les chevaux, en pensant qu'ils en obtiennent la santé et la force pour l'année à venir. Le cheval qui, arrivé le premier au but, peut boire avant tous les autres, est censé en retirer une puissance particulière, d'où la course de vitesse. Plusieurs documents mentionnent que la course doit franchir un certain nombre de cours d'eaux, neuf le plus souvent. Wolfram pense que le cours d'eau (ou la source) constituant le but de la course pourrait avoir été un ancien lieu sacré, car la coutume existait ça et là d'y lancer d'abord un gobelet en argent avant de faire boire les chevaux, ce qui peut s'interpréter comme le vestige d'un geste de vénération du génie ou de la divinité du lieu. A cette course vers un but (*Zielritt*), succédait une circumambulation à cheval autour des champs du village (*Flurritt*), et la chevauchée se terminait par une quête de maison en maison assez débridée, où il était d'usage de réclamer des petits pains et surtout de la "bière de Jul"³. Des danses réunissant la jeunesse du village terminaient la journée. Le témoignage recueilli auprès d'un forgeron du village d'Asarum, dans le district de Blekinge, est particulièrement intéressant :

"Dans la nuit précédant le deuxième jour de Jul, nous avions l'habitude de veiller, car nous devions surveiller les écuries, pour éviter que les gars des autres villages n'arrivent, ne nettoient les écuries et ne donnent à manger à nos chevaux avant nous. Si cela arrivait, nous étions gravement ridiculisés et humiliés. ... Nous sortions dès deux heures du matin avec nos

¹ J. de Vries, *AGRG*, § 335.

² R. Wolfram, "Die Julumritte im germanischen Süden und Norden", *Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde* 11 (1937), pp. 6-28.

³ Wolfram, *loc. cit.*, pp. 10-11.

lanternes pour nettoyer et ranger les écuries, puis il s'agissait d'arriver à temps au village voisin de Tararp, pour mettre de l'ordre dans les écuries des fermes avant leurs palefreniers. Mais en tout premier lieu il fallait faire boire nos chevaux ; nous prenions les quatre meilleurs animaux de l'écurie et chevauchions dans un galop effréné vers le Lac Long et les faisions boire. Puis nous galopions vers Tararp. Nous chevauchions comme des fous à travers prés et champs sans nous préoccuper de chemins. Certains se tenaient à genoux sur le dos de leur monture et criaient, pendant que les chevaux filaient droit devant eux ; l'un ou l'autre arrivait à se tenir debout sur son cheval sans tomber ... C'est ainsi que nous avançons à toute allure, en prenant des risques mortels pour les hommes comme pour les chevaux. Nous chantions aussi des chansons, mais aucune ne parlait de saint Étienne, bien que tout cela s'appelât la course de [saint] Étienne (*Staffans Wettritt*). Lorsque nous arrivions à une ferme de Tararp où les palefreniers n'avaient pas encore pris soin des écuries, nous le faisions à leur place et faisions boire les chevaux dans des seaux. Puis nous chevauchions vers la maison du maître, parfois si près qu'une tête de cheval se trouvait en face de chaque fenêtre, et nous frappions aux volets. Le paysan se levait, sortait avec une bouteille d'eau-de-vie pour nous offrir l'hospitalité et nous féliciter. Parfois nous recevions aussi de la nourriture et de l'argent pour le bal du soir à Froarp. Les jeunes filles aussi sortaient et se montraient aimables, car elles aiment les garçons vifs. Mais nous restions tout le temps à cheval. Lorsque c'était possible, l'un de nous pénétrait à cheval dans la chambre principale de la maison pour vider le verre d'eau-de-vie, assis sur sa monture. lorsque personne ne pouvait entrer à cheval, nous essayions au moins de faire poser les antérieurs d'un cheval sur les premières marches de l'entrée de la maison pour vider le verre d'eau-de-vie assis sur son dos. Après quoi nous chevauchions vers un prochain village et l'histoire se répétait, lorsque l'écurie n'avait pas encore été mise en ordre. A la fin, nous étions naturellement passablement éméchés. A notre retour, il arrivait que les chevaux soient couverts de l'écume blanche de leur sueur. Il y avait beaucoup d'accidents, et pour les chevaux non plus, ce n'était pas bon. Des rixes éclataient parfois avec les palefreniers que nous avions ridiculisés. Un jour, un gars fut tué près de Södra Hoka."¹

¹ Récit noté par H. Celander dans *Nordisk Jul*, I, 1928, pp. 270 sqq. (d'après Wolfram, *loc. cit.*, p. 14).

Wolfram considère que les éléments de sauvagerie rapportés dans ce récit et dans de nombreux autres témoignages sont caractéristiques des pratiques des confréries de jeunes gens. Ici, ce sont la rapidité et les dangers de la course, les cris et les chants, la rivalité parfois agressive entre les groupes ; ailleurs, ce sont des déguisements sous forme de masques ou de peintures noires sur les visages. Les transgressions de toute sortes étaient de règle : il était fréquent que dans la course l'on provoquât la chute d'un rival, parfois le jeu consistait à s'emparer du plus grand nombre de chevaux des villages voisins, les rixes entre bandes rivales étaient fréquentes. Parmi les différentes formes de mauvais tours et de chahut, étaient notamment pratiqués l'échange de chevaux entre deux fermes (un paysan retrouvait dans son écurie le cheval de son voisin et vice versa), le harnachement à l'envers (le cheval avec le filet fixé autour de sa queue), et aussi, en lieu et place des soins matinaux de l'écurie, sa mise sens dessus dessous, avec le crottin déposé dans la mangeoire et le foin derrière les animaux. Certains réussissaient à faire monter un animal au dernier étage d'une grange étroite d'où il était impossible de le faire redescendre sans percer le mur. Bien entendu, on frappait aux portes et volets avec des bâtons de bois jusqu'à ce que le vacarme réveille tout le village. Wolfram interprète ces transgressions diverses comme des attributs de cohortes des trépassés qui sont en même temps des puissances surhumaines de la fertilité, et dont les jeunes gens sont l'incarnation momentanée par l'effet du masque et de la transe initiatique¹.

Examinons maintenant diverses formes de "danses" et mascarades de "chevaux" attestées au Moyen Âge. Le premier document écrit sur ces danses remonte au XIII^e siècle. Les témoignages les plus clairs se trouvent dans des *exempla* parlant de danses de "chevaux de bois" dans le Languedoc. Nous les étudierons plus en détail dans un autre contexte², mais leurs informations doivent être résumées brièvement ici. Dans un récit d'Étienne de Bourbon († 1261), repris par Jean Gobi († 1350), il est question de jeunes villageois masqués qui utilisent un cheval de bois, c'est-à-dire qui entrent dans une sculpture en bois légère et creuse imitant le corps d'un cheval, pour pratiquer des danses

¹ Wolfram, *loc. cit.*, pp. 16-21.

² Cf. III^e Partie, Le cheval face à l'Église, chap. II, Les réinterprétations.

nocturnes et collectives, souvent dans des cimetières (donc au contact immédiat des morts), une pratique violemment combattue par les autorités ecclésiastiques, comme nous le verrons. Ce sont des rites analogues que nous retrouvons dans l'espace germanique à partir de la fin du Moyen Âge, peut-être plus tôt.

La *Saga des Sturlungar* comporte le récit d'un conflit opposant deux communautés villageoises en 1216, ceux de Miðfjörðr et ceux de Víðidalr (les Miðfirðingar contre les Víðdælir). Tannr, fils de Bjarn Kálfsson, un homme de Miðfjörðr, composa des vers infamants dirigés contre les fils de Gísl (habitant de Víðidalr) [le texte de ces vers, qui pourraient bien être un *niðvisa* (poème magique d'imprécation diffamatoire) est perdu en partie] ; en guise de représailles, les fils de Gísl tuèrent un homme.

"Après cela, les injures et les calomnies recommencèrent de plus belle. Alors les Víðdælir commencèrent une mascarade diffamatoire [*spott*], prétendant faire des habitants de Miðfjörðr une jument : Þorbjörn Bergsson était le dos de la jument et Gísl, son frère, le ventre, les fils de Gísl [représentaient] les pieds, Olaf Magnússon les jarrets, mais Tannr Bjarnason le cul. Ils déclarèrent qu'avec sa grossièreté, il chiait sur tous ceux qui avaient affaire avec lui."¹

Curieusement, Stefán Einarsson fait de cette scène la première attestation de ce qui deviendra en Islande la danse du cheval (*Hestleikur*, littéralement le jeu – *leikr* – du cheval), dont les descriptions du XVII^e siècle montrent qu'il s'agissait d'une variante nordique, assortie de chansons particulièrement licencieuses, du « jeu du cheval » de l'Europe centrale tel que décrit par Dumézil ; le scénario de ces danses du cheval islandaises permet de les identifier clairement comme rites de fertilité, où la dimension diffamatoire n'est plus essentielle, mais tout au plus réduite à des moqueries rituelles². Dans ces conditions, nous ne suivrons pas Einarsson lorsqu'il veut voir dans l'épisode

¹ *Íslendinga saga* de Sturla Þórðarson (*Sturlunga saga*), éd. Jón Jóhannesson et alii, Reykjavík 1946, I, pp. 262-263. D'après le texte original et la traduction anglaise de Stefán Einarsson, "Horse Dance in the Sturlunga saga", *Saga och Sed*, 1960, pp. 114-117, ici pp. 115-116.

² Stefán Einarsson, "Horse Dance in the Sturlunga saga", *loc. cit.*, *passim*.

scabreux de la *Saga des Sturlungar* une préfiguration de ces danses : son contexte est un conflit entre deux communautés, et non la célébration du solstice d'hiver, et la mascarade vise à calomnier grossièrement un groupe avec l'image de la jument, et nullement à souder la communauté elle-même dans une transe collective.

Dans l'espace germanique, ce sont plutôt certaines traditions anglaises qui préfigurent le jeu du cheval du XIX^e siècle¹. En effet, les plus vieilles mentions et illustrations de ces jeux datent du XV^e siècle et montrent un masque-cheval (qui porte parfois le nom du bandit légendaire Robin Hood) au milieu de danseurs (*Morris dancers*), de fous et de musiciens, dans une sorte de carnaval. Ces masques représentent soit un cavalier (dont la monture est plus ou moins élaborée) soit un simple cheval.

Au début du XX^e siècle encore, l'Angleterre connaissait d'étranges mascarades équines. Dans la cérémonie observée à Padstow (Cornouailles)², le masque cheval était un cavalier ; il portait le nom de "*Hobby Horse*", *Hobby* étant peut-être une variante de Robin ; il était représenté par un homme, portant sur sa tête un masque de grandes dimensions représentant une sorte de démon, et tenant une armature en bois, recouverte de tissu sombre, terminée vers l'avant par une petite tête de cheval en bois. Ce *Hobby Horse* réunissait ses compagnons (*Hobby Horse pairs*) dans la nuit du 1^{er} mai, pour des cérémonies non connues (de beuveries, d'orgies initiatiques ?) ; le lendemain matin, la compagnie défilait dans le village, chaque compagnon, plus ou moins déguisé, ayant un instrument de musique et faisant un vacarme "d'enfer" (tambours, coups de feu). Précédant le *Hobby Horse*, un homme avec un masque de gnome et portant la massue ouvrait le cortège : dans tous ces éléments, la ressemblance avec le schéma-type de la Chasse sauvage est particulièrement nette.

Dans le Kent, le pays de Hengist et Horsa, le masque était un simple cheval, appelé "*Hooden Horse*"³ ; il était représenté sous la forme d'un homme recouvert d'un sac en tissu sombre duquel émergeait une

¹ Les données qui suivent sont tirées de l'étude de R. Wolfram, "Robin Hood und Hobby Horse", *Wiener Prähistorische Zeitschrift* 19 (1932) [Mélanges offerts à R. Much], pp. 357-374.

² Wolfram, *loc. cit.*, p. 361 et s., ill. p. 362.

³ Wolfram, *loc. cit.*, p. 362 sq., ill. p. 363.

tête de cheval fixée sur une canne sur laquelle l'homme, penché en avant pour imiter le cheval, s'appuyait pour avancer en claudiquant ; son défilé avait lieu dans la nuit de Noël, ses compagnons étant les jeunes gens du village, déguisés et munis de clochettes pour l'occasion ; leurs traits étaient rendus méconnaissables par des couleurs noires. L'un d'entre eux était déguisé en femme. La cohorte parcourait le village en effrayant les habitants et en réclamant de la bière. Les liens avec la Chasse sauvage sont ici encore manifestes : le masque-cheval représente le cheval des morts à trois pieds, les bruits de cloches font partie des stéréotypes de la mesnie Hellequin, les légendes anglaises sur l'armée furieuse rapportent souvent qu'elle vide tous les tonneaux de bière qu'elle trouve sur son passage...

Sur le continent, les défilés du "cheval de Nouvel An" (avatar du *Schimmelreiter*) observés en Westphalie au tournant des XIX^e et XX^e siècles répondent à ce même schéma¹. Les participants au cortège sont les jeunes gens célibataires du village qui se choisissent un chef, "le Furieux" (*Wüder*) et qui se déguisent en masque-cheval, ici un masque collectif à six ou huit pieds, pour rançonner les maisons du village.

A partir de données ethnologiques de ce type, R. Wolfram, et plus généralement O. Höfler dans son étude sur les sociétés secrètes cultuelles chez les Germains², tentent de démontrer que ces mascarades représentent, autant sinon plus que des échos de vieux rites de fertilité, des avatars d'anciens rites d'initiation de sociétés d'hommes. A l'appui de cette lecture, Wolfram avance, d'une part, le lien systématique avec la mort, la communauté des morts, généralement par un mime de la Chasse sauvage (parfois le cortège termine sa course dans le cimetière) ; d'autre part, le déchaînement de violence, initialement très grand, associé à ces traditions – que l'Église n'a pas su éradiquer. En Angleterre, la mascarade choisit comme "patron" Robin Hood, c'est-à-dire le roi des hors-la-loi (*Outlaws*), parfois son chef s'appelle "le Seigneur du désordre" (*the Lord of Misrule*), etc. Cette violence

¹ Wolfram, *loc. cit.*, p. 368.

² O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen I*, traite plus particulièrement de la figure du cheval aux paragraphes : Dämonentiere im Mythos (pp. 37 sqq.), Dämonenrosse (pp. 46 sqq.), Pferdeopfer. Die Sage vom bestraften Spötter (pp. 143 sqq.), Odins Opfer (pp. 227 sqq.).

pourrait renvoyer au vieux droit coutumier de pillage, voire de viol, des anciennes sociétés (guerrières) d'hommes.

Wolfram met particulièrement en avant la présence, parfois simultanée, de trois éléments : le cortège des morts, la société d'hommes et le masque cheval, comme dans le cas des *Călușari* roumains¹ à propos desquels Wolfram écrit "Nous trouvons donc ici réunis dans un lien vivant des éléments dont nous voulions démontrer l'accord"².

Cependant, la nature de cette "société d'hommes" (*Männerbund*) n'est pas précisée : s'agit-il de compagnons de village d'une même classe d'âge, de corporations professionnelles, d'associations plus électives ? Peut-être les trois types se rencontrent-ils, selon les cas. En fait, l'absence de témoignages clairs dans ces mascarades équines sur la nature de la société d'hommes représentée peut être avancée autant comme élément de preuve de son caractère secret et initiatique, que comme argument contre son existence même.

Au vu de la continuité remarquable qui relie les traits fondamentaux à la fois des pratiques des *Harii* du premier siècle, des témoignages médiévaux sur la Chasse sauvage et des données ethnographiques des XIX^e et XX^e siècles, un fait semble acquis : la nature pas seulement fantasmagorique de l'armée furieuse, mais également concrète, comme cortège de guerriers aux masques animaux.

Une légende tardive sur la Chasse sauvage pourrait étayer l'hypothèse qu'elle représentait souvent un rite d'initiation collective : celle de la "part de chasse"³, appelée "punition du moqueur" (*Die Sage vom bestrafte Spötter*) par Otto Höfler, qui la résume ainsi : "Un cadeau sinistre est jeté à celui qui imite les cris de la Chasse sauvage, telle est la rumeur qui court de la Frise jusqu'aux Alpes. [...] La version de loin la plus répandue est la suivante : à celui qui imite sa voix, le Chasseur sauvage jette une cuisse de cheval et crie : « Tu as aidé à chasser / Tu dois aider à ronger ! » (*Hast mit helfen jagen / Musst auch mit helfen*

¹ Rappelons que les *Călușari* sont une corporation roumaine de guérisseurs/sorciers. Leur emblème est la massue, leurs danses sont équines par la présence systématique d'éperons et pour certains danseurs par l'usage du masque de cheval (*Steckenpferd*) ; voir *supra*, chap. 1^{er}.

² Wolfram, *loc. cit.*, p. 370.

³ Motif E 501.18.3 dans l'index des motifs folkloriques de Stith Thompson, cf. IV^e Partie, chap. 2 et annexe G.

nagen)"¹. Höfler interprète cette légende comme un habillage moderne de ce qui aurait été un trait particulier des "sociétés d'hommes" après la christianisation : le maintien dans la clandestinité de la pratique du sacrifice du cheval : "La viande de cheval n'est donc pas le gibier de la Chasse, mais la nourriture de la Chasse sauvage. [...] Il existait sans doute des indications selon lesquelles les gens de l'Armée furieuse mangeaient de la viande de cheval, une nourriture dangereuse pour le commun des mortels."² Höfler reconnaît que la quasi-stabilité dans tout l'espace germanique de la formule "*Hast mit helfen jagen / Musst auch mit helfen nagen*" est le signe d'une invention tardive par un conteur. Malgré l'absence de parallèles avec des formules cultuelles anciennes, il y voit néanmoins l'écho d'une formule d'un rite initiatique.

Si cette reconstitution nous paraît artificielle, Höfler avance d'autres exemples, plus convaincants, de liens possibles entre la Chasse sauvage et l'initiation dans les sociétés d'hommes : il s'agit des légendes sur le ferrage du cheval d'Odin, de chevaux fantômes, etc, probablement reflets de rites. Dans son ouvrage *Forgerons et alchimistes*³, Mircea Eliade montre l'ancienneté des accointances entre les forgerons et la magie initiatique. Lorsqu'en Styrie, le maréchal-ferrant ferre le "coursier", c'est-à-dire le cheval-mannequin, en le "tuant" pour le "ressusciter" ensuite⁴, nous sommes bien en présence du schéma classique de toute initiation : "Dans la Scandinavie et l'Allemagne du Nord, le ferrage est un rite initiatique d'entrée dans la société secrète d'hommes, mais aussi un rite de mariage. Comme l'a montré Otto Höfler, le rituel du ferrage, de la mort et de la résurrection du "cheval" (avec ou sans cavalier) à l'occasion des mariages, marque à la fois la sortie du fiancé du groupe des célibataires et son entrée dans la classe des hommes mariés."⁵

¹ O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen I*, p. 143.

² *Ibid.*, pp. 147 et 148.

³ M. Eliade, *Forgerons et Alchimistes*, nouv. éd. rev. et corr., Paris, 1977 ; cf. chap. X : Forgerons, guerriers, maîtres d'initiation, pp. 82-91.

⁴ Höfler, *op. cit.*, p. 54.

⁵ Eliade, *Forgerons et Alchimistes*, *op. cit.*, p. 88.

Les chevaux-jupons

Devant l'hétérogénéité des formes des déguisements en cheval et figurations équinés observés un peu partout en Europe, des ethnologues ont tenté une typologie interprétative. Arnold van Gennep, dans ses "Notes comparatives sur le cheval-jupon"¹, propose une classification en cinq types.

Un premier type serait constitué par la tête de cheval, naturelle ou artificielle, portée au bout d'une perche, le porteur étant *caché* sous un drap ou une étoffe, et n'enjambant pas la perche en contrefaisant l'animal avec ses jambes : ce masque incarnerait, surtout si la tête est un crâne, un démon agraire.

Le deuxième type est une variante du précédent : il s'agit à nouveau d'une tête de cheval, éventuellement en bois, portée au bout d'un bâton, enjambé cette fois-ci, le porteur *visible* imitant les mouvements d'un cavalier sur son cheval. Ce type d'objet, devenu un jouet d'enfant de nos jours, avait une fonction rituelle autrefois ; il "servait au Moyen Âge à certains adultes dans certaines circonstances : c'est le *chevalet* français, le *Steckenpferd* allemand".

Le troisième type est le cheval de bois, la sculpture complète d'un animal, fixée sur des patins et formant balançoire (cheval-bascule), ou fixée sur un cadre à roulettes : cette dernière variante est utilisée, mais avec l'âne, dans les processions religieuses de la fête des Rameaux (âne processional du Christ).

Le quatrième type serait le "cheval processional". A. van Gennep ne définit pas ce type, renvoyant simplement à l'exemple du "cheval Bayart en Belgique"². D'après une indication d'Henri Dontenville³, nous pouvons décrire ce type comme une sculpture de cheval de très

¹ A. van Gennep, "Notes comparatives sur le cheval-jupon", *Cahiers d'ethnographie folklorique* 1 (1945).

² Sur la figure légendaire du cheval Bayart, voir notamment *La Chanson des Quatre fils Aymon*, éd. Ferdinand Castets, Montpellier, 1909 ; Henri Dontenville, *La mythologie française*, Paris, 1948, chap. VI, pp. 154-177.

³ Dans *La mythologie française*, op. cit., Dontenville parle de photographies de ce cheval figurant dans un ouvrage de C. de Baere, *Onze Ommegangsreuzen* [« Nos géants de procession »] qu'il commente ainsi : "Quatre hommes habillés en guerriers sur le dos, une longue housse sur son énorme carcasse pour dissimuler ceux qui le mettent en mouvement." (p. 172).

grandes dimensions, mise en mouvement par des hommes cachés dans sa housse, et montée par des personnages en costumes historiques.

Le dernier type est le "cheval-jupon", un terme que l'ethnologue réserve à un déguisement pour une personne, constitué comme suit : le corps de la personne est entouré à la taille par un tissu – le jupon – recouvrant l'essentiel de ses jambes ; une tête de cheval, en bois ou carton, etc, émerge du jupon, et le haut du corps est déguisé pour représenter un cavalier, réaliste ou grotesque, la personne contrefaisant le cavalier et sa monture par des cavalcades. En fait, le grand ethnographe ne donne pas une définition générique de ce type, mais cite des témoignages sur le déguisement appelé "bidoche", connu en Bretagne et dans le bocage normand, en concluant à propos de ce dernier : "on appellera ce type cheval-jupon, pour le distinguer des quatre autres types".

Géographiquement, le "cheval-jupon" serait répandu dans quatre zones principales : une "zone provençale" (de l'Italie au Languedoc-Rousillon), une "zone basque" (France du Sud-Ouest et péninsule ibérique), une "zone flamande" (France du Nord et Belgique) et une "zone anglaise" (Royaume-Uni, à l'exclusion des pays celtiques).

Notant que ce type de déguisement équin apparaît soit seul, soit en groupe, avec ou sans règles scéniques, dans des mascarades et fêtes diverses, Arnold van Gennep envisage d'abord l'explication, proposée par Violet Alfort dans son ouvrage *Hobby Horses*, selon laquelle ce cheval saisonnier, qui n'apparaît qu'une fois par an, représente "un cheval magique, le prêtre dans la peau de sa divinité, partageant sa force, portant sa puissance virile aux récoltes et aux hommes" ; il la récuse cependant, en interprétant le cheval-jupon comme une étant principalement une "parodie chevaleresque" : les groupes paradeurs de chevaux-jupons seraient le fait de groupes roturiers tournant en ridicule les jeux aristocratiques¹.

Pour privilégier le sens parodique du cheval-jupon, A. van Gennep se fonde surtout sur des considérations d'ethno-géographie : la zone où le cheval-jupon serait apparue en premier pourrait être la Provence ou l'Espagne, vers la fin du Moyen Âge (le milieu du XV^e siècle). Ce qui serait attesté en tout cas, c'est l'origine européenne et occidentale du cheval-jupon "vers la fin du Moyen Âge et le début de la Renaissance,

¹ *Ibid.*, pp. 37-38.

pas antérieurement ni ailleurs". La coïncidence de l'apparition du cheval-jupon avec les critiques roturières des joutes et tournois, dans le "midi caustique" pour la France, mais aussi en Angleterre et en Espagne, feraient du cheval-jupon une "personnification du Don Quichotte".

Ces conclusions ont peut-être un intérêt pour expliquer la forme dégénérée de ces jeux dans les régions mentionnées, mais elles demeurent anecdotiques : dans la mesure où des danses sur des chevaux de bois ont précédé dans le Languedoc ces danses de chevaux-jupons, il faut voir dans le cheval-jupon du Languedoc, comme dans le jeu du cheval de bois qui l'a précédé, essentiellement un rite d'initiation des jeunes gens. J.-C. Schmitt a montré qu'à l'image des premiers tournois qui, dans l'initiation des jeunes nobles, suivaient de près l'adoubement, et soudaient la collectivité des jeunes chevaliers dans les dangers et les risques courus ensemble, la danse des chevaux de bois, simulant une joute, remplissait pour les jeunes paysans ou roturiers la même fonction d'intégration au groupe des jeunes : "Il n'y a pas eu pour l'essentiel vulgarisation d'un modèle aristocratique, mais différenciation progressive, sous l'effet du processus de différenciation sociale, de deux rites [...] remplissant les mêmes fonctions d'intégration au groupe des jeunes [...]"¹.

En tout état de cause, Arnold van Gennep s'est trompé à propos de l'espace germanique, en écrivant qu'"en ce qui concerne le cheval-jupon, on ne se heurte en Allemagne qu'à des négations ou des silences"². Le cheval-jupon a bien existé outre-Rhin ; des déguisements en cheval répondant parfaitement à la typologie proposée sont reproduits dans diverses illustrations de carnivals allemands du XVI^e siècle (ill. 18)³.

¹ J. C. Schmitt, "«Jeunes» et danse des chevaux de bois. Le folklore méridional dans la littérature des «*exempla*» (XIII^e – XIV^e siècles)", *Cahiers de Fanjoux* 11 (1976), pp. 127-158, ici pp. 142-143.

² A. van Gennep, "Notes comparatives sur le cheval-jupon", *loc. cit.*, p. 27 : "Allemagne". Pour cette section, A. van Gennep s'est apparemment fondé sur la seule lecture des articles traitant du *Schimmelreiter* dans le *Dictionnaire des superstitions allemandes* (HWDA), et notamment s.v. "*Tierverkleidung*" (vol. VIII, col. 949 sqq.) ; il exclut de son enquête les déguisements animaux qui y sont décrits.

³ Cf. aussi O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen* I. Francfort-sur-le-Main, 1934, ill. 1, p. 51.

Il ne faut sans doute pas accorder trop d'importance à la seule forme du déguisement équin, si l'on veut tenter d'en saisir la fonction. Sans aller jusqu'à la considérer comme indifférente¹, nous pensons que l'étude du contexte général de la mascarade dans laquelle il intervient et de la façon dont la représentation se déroule peut aider, autant que la forme particulière du déguisement, à en déchiffrer le sens. Par exemple, la chevauchée d'un cheval-jupon intervenant seul dans une fête de village (au moment des récoltes ou non) n'a sans doute pas le même sens qu'une danse de plusieurs chevaux-jupons intervenant dans un carnaval urbain.

Il semble que dans l'aire germanique au sens large, le cheval-jupon *stricto sensu* ait connu deux principaux types : un *type rural* – certains des *Hobby Horses* anglais décrits précédemment, mais également sans doute des masques-chevaux de l'Europe Centrale germanophone – et un *type urbain* – celui des illustrations du carnaval de Nuremberg par exemple.

Au vu des données rassemblées par Wolfram, nous pensons que le cheval-jupon rural pourrait bien avoir été à la fois un démon de la fécondité et un masque d'initiation dans la société d'hommes.

Quant au cheval-jupon urbain, une dimension de parodie des jeux chevaleresques n'est sans doute pas à exclure dans tous les cas. Nous proposerions volontiers cependant une autre explication pour les danses de chevaux intervenant dans ces fêtes citadines où les corporations (guildes et autres hanses) jouaient un rôle central : rien n'interdit ici non plus de considérer ce déguisement, qu'il tende vers le grotesque ou non, comme un élément d'un rite d'initiation. Que le masque cheval ait représenté consciemment dans ce cas une entrée dans la communauté des morts du groupe social en question est douteux, mais l'on peut envisager qu'il servait de façon plus triviale comme instrument d'une sorte de bizutage, avec des brimades sexuelles le cas échéant : le "jupon" du cheval donne au masque un aspect hermaphrodite justifiant diverses transgressions... Cette hypothèse, plausible, ne peut

¹ Wolfram, *loc. cit.*, p. 372, va sans doute trop loin lorsqu'il écrit : "Ebenso scheint mir kein prinzipieller Unterschied zwischen der Type des verhüllten Rosses und des Pferdemanne mit der umgehängten Attrappe zu bestehen, denn z. B. in Rumänien können die Typen wechseln und das Pferd als Totenführer wird einmal für sich, einmal mit dem bereits personifizierten Reiter dargestellt".

être démontrée avec certitude. Un cheval-jupon servant de paravent à des rites de sodomie initiatique serait en tout cas cohérent avec ce que nous savons des pratiques des Taïfales du IV^e siècle et du symbolisme de la jument chez les Vikings¹.

Certaines pratiques de compagnonnages de puissants gaillards des campagnes suédoises des siècles passés fournissent un témoignage complémentaire sur le rôle symbolique du cheval dans les pratiques initiatiques :

"Il existait, du début du XVII^e siècle jusque vers 1820, dans le Södermanland, au sud de Stockholm, un compagnonnage des garçons les plus puissants d'Oeja. Une confrérie similaire a existé précédemment à Västernorrland. Les deux groupes auraient été solidaires face aux étrangers. Nous disposons d'informations assez complètes sur ces *Oeja Busar* ou *Bussar* [2]. Leur costume était fabriqué à partir de peaux de bêtes, leur bonnet était en peau d'ours. Ils avaient deux massues en bois, longues de trois pieds, qui s'appelaient *vrenske*, "étalon" [cf. alld. *Hengst*] et *fölunge*, "poulain" [cf. alld. *Fohlen*]. Au XIX^e siècle encore, on rapporte qu'ils étaient réticents à montrer ces bâtons aux étrangers. Ce qui permet de supposer qu'ils avaient une importance particulière. Les noms de chevaux renvoient sans doute à une décoration sculptée correspondante des bâtons. Nous aurions donc ici un exemple de deux idoles hippomorphes encore en usage dans une confrérie de jeunes hommes au XIX^e siècle."³

¹ Dans son essai *Homosexualité et initiation chez les Indo-Européens*, Paris, 1996, Bernard Sergent développe la thèse d'une pratique d'homosexualité initiatique commune aux cultures indo-européennes primitives. Sergent postule l'existence d'une coutume dans laquelle un guerrier choisit un jeune homme pour en faire son partenaire sexuel passif tout en l'initiant aux tâches viriles (le maniement des armes, la conduite du char, la chasse, etc). Il appelle « éraсте » l'initiateur et « éромène » l'initié. Ce qui est frappant dans les témoignages grecs sur l'initiation homosexuelle, c'est l'importance qu'y revêtent les activités équestres, la fréquence des noms composés sur la racine « cheval », l'échange de jeunes gens contre des chevaux. Pour les Germains cependant, ces thèmes hippiques et ces images équines font défaut, hormis peut-être dans le cas du cheval-jupon. Cf. notre article "Mythes et rites", in : *Eros & Hippios*, *op. cit.*, spécialement pp. 77-78.

² Wolfram fait ici allusion à un article de R. Dybeck dans une revue *Runa* (Folio) publiée à Stockholm, n° I (1865), pp. 94 sqq. et II (1874), pp. 13 sqq., à laquelle nous n'avons pas eu accès.

³ R. Wolfram, *Die gekreuzten Pferdeköpfe [...]*, *op. cit.*, p. 114.

Malheureusement, si les témoignages recueillis au siècle dernier sur ce compagnonnage établissent bien l'association du bois, du cheval et de la confrérie initiatique, ils ne permettent pas de reconstituer la cérémonie initiatique proprement dite. Tout au plus a-t-on pu établir qu'un "père des Bussar" (*Bussfar*), représenté sur un pieu runique de la région avec une tête d'homme barbu, en constituait la figure tutélaire mythique¹.

La double portée des mascarades

En conclusion, il apparaît que tant les témoignages sur les chevauchées de la Saint-Étienne que ceux sur les mascarades équestres du Moyen Âge comportent des indices forts de pratiques initiatiques, mais rarement des preuves abolues. Ces indices sont les suivants : le moment de ces rites (autour du solstice d'hiver ou, plus rarement, d'été), le masque animal, créateur d'anonymat et propice à la transgression, le rôle important de la musique et de la danse, qui favorisent la transe collective, le déchainement de violence, plus ou moins simulée, enfin et surtout, les liens explicites ou implicites avec la communauté des morts.

Le masque cheval paraît avoir pris une place de premier plan au Moyen Âge (à côté du bouc, du cerf, et dans une moindre mesure du porc), sans toutefois éliminer les masques d'ours et de loup. Son interprétation est particulièrement délicate lorsqu'il intervient dans des mascarades à plusieurs figurations animales.

Le sens précis de la transe équine collective ne saurait être épuisé par une explication unilatérale. Dans la plupart des cas, les chevauchées de la Saint-Étienne et les masques-chevaux pourraient renvoyer à la fois à des rites de fécondité et à des manifestations de "sociétés d'hommes".

L'hypothèse du totémisme

Nous venons de voir que le cheval, être à la fois mystérieux et proche de l'homme, jusqu'à en constituer le double, est aussi un des moyens d'entrer, par la transe collective, dans la communauté des

¹ R. Wolfram, *ibid.*

ancêtres du clan, comme il est un intermédiaire dans la communication extatique individuelle avec les morts en général. Peut-on aller plus loin et voir dans certains cas dans le cheval l'*ancêtre* d'un héros, d'un clan ou d'une tribu entière ? Est-il possible d'expliquer certains liens privilégiés par le totémisme ? Rappelons que le totémisme véritable consiste à "considérer l'animal non seulement comme l'emblème du clan, mais comme son ancêtre direct, un ancêtre qui continue d'avoir avec ce clan un lien privilégié, un rapport consubstantiel"¹. En abordant cette question, nous n'entendons pas faire du totémisme une clé pour appréhender l'ensemble des représentations germaniques entourant le cheval. Une telle approche des religions anciennes ou des peuples dits "primitifs", en vogue au début de ce siècle (J. G. Frazer, S. Reinach, etc.) n'est pas recevable pour deux raisons. D'une part, le totémisme n'est pas une étape obligée de l'évolution des croyances, comme certains théoriciens l'avaient pensé ; il n'est observable que chez certains peuples². D'autre part, et plus fondamentalement, le "prétendu totémisme" ne peut être isolé comme une forme autonome de croyance. Pour Claude Lévi-Strauss, ses éléments se ramènent à un cas particulier du problème général de l'activité classificatrice des groupes sociaux³. Compte tenu de la variété des formes et même des significations que ce complexe de représentations a pu avoir, là où il a pu être observé en détail, et compte tenu de la rareté des témoignages disponibles sur certains aspects du paganisme germanique, nous essayerons dans les lignes qui suivent de noter des traces possibles de totémisme, sans exiger dans chaque cas la réunion de tous les éléments constitutifs des totémismes observés par ailleurs⁴.

¹ V. Schiltz, *Les Scythes...*, op. cit., pp. 50-56 : L'animal métaphorique. Chamanisme. Totémisme. Magie.

² J. Haeker, art. "Totemismus" dans : *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, op. cit., T. VI, col. 954-956.

³ C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, 1962.

⁴ Pour ne prendre que cet exemple, ce n'est pas parce que l'animal totem fait souvent l'objet de certains interdits, comme ceux de le toucher, de le tuer ou de manger de sa chair, qu'un animal chassé et mangé ne peut être un totem ; cf. J. Haeker, art. "Totemismus", loc. cit., § Gruppentotemismus, col. 955.

Le cheval comme ancêtre mythique d'un individu, d'une famille ou d'un clan

Dans le domaine germanique, différents indices peuvent aider à identifier le cheval comme l'ancêtre mythique d'un individu ou d'une famille. Un corpus onomastique permet d'émettre quelques hypothèses sur le sens des noms de personne renvoyant au cheval.

Notons d'emblée que le cheval est beaucoup plus présent dans l'onomastique grecque classique que dans l'onomastique germanique ancienne.

L'analyse des noms allemands contemporains formés à partir des quelque soixante dénominations du cheval recensées à partir du Moyen Âge, ne nous aidera guère : à de rares exceptions près, leur signification, si elle peut être établie, renvoie à un métier, à un toponyme, à une origine inconnue ou à un choix arbitraire. Leur liste – qui en pratique inclut donc comme sous-ensemble la presque totalité des noms de lieux rattachables au cheval – était tellement étendue au XIX^e siècle que Jähns, pourtant attaché à l'exhaustivité, renonça à l'établir, se contentant de donner une sélection d'une centaine de noms¹ pris au hasard dans l'annuaire de la ville de Berlin ! Nous pouvons relever dans cette liste, des noms de famille rattachables à un métier, comme Pardemann, Roszmann, et aussi Pferdner, Rösler, Rosser, Roszert, Hessler, Heszmann, Hester, Hestermann, Hasselmeyer, Hasselmann, Schimmelmann, qui renvoient à une activité d'hommes de chevaux en général ; de même Roszhirt, Roszmäszler, Roszmeier, qui désignent le métier de gardien de chevaux ou de palefrenier ; Marherr, Marwald, Markwart ou Marquardt également, sans doute avec un rang intermédiaire entre le palefrenier et le maréchal (Marschall). Des patronymes comme Hengstmann et Stuttmeister / Stuttgart pourrissent renvoyer respectivement aux métiers de l'éta lonnier et du responsable de jumenterie, Pagenstecher désigne l'équarisseur. D'autres noms de famille sont simplement synonymes de cheval, comme Ross, Rosse, Rossel, Orsche, Gaul, Mahr, Mährlein, Renner, Klöpfer, Zelter, Roller, Stuth, Stutte, Schimmel, Hengst, Hesz, Hesse (ce dernier nom pouvant renvoyer à la région). Enfin, dans des patronymes comme Rossdam, Roszkopp, Horsfall, Stutterheim, le lien avec un toponyme est très probable.

¹ Jähns, *op. cit.*, I, pp. 217-219 (Personennamen).

Beaucoup plus intéressante est la liste des anciens noms de personnes établie au siècle dernier par Ernst Förstemann¹, qui se concentre surtout sur les noms relevant des tribus germaniques continentales attestés avant l'an 1100. Förstemann intègre un assez grand nombre de noms anglo-saxons (comme Hengist), mais ne recense qu'occasionnellement les noms scandinaves ; ne sont ainsi pas mentionnés les noms n'apparaissant que dans des œuvres de fiction ou postérieurs au XI^e siècle, comme les noms Hrosskell et Hesthöfði ("tête de cheval"²), ou encore le nom Grani (terme signifiant "barbu, moustachu, etc"), correspondant à un *heiti* (synonyme poétique dans l'art des scaldes) pour cheval³, mais également utilisé comme nom d'homme, d'après les sagas⁴.

Dans cette liste des anciens noms, ce qui frappe, c'est – à l'opposé de la situation actuelle – la rareté relative des noms de personnes renvoyant au cheval. Les recherches de Förstemann et leur révision par Henning Kaufmann permettent d'établir l'existence de six racines pour des noms de ce type⁵. Il s'agit des racines *ehwa, *fulan, *hanha, *hrussa, *hursa, *marha. Le résultat de ces recherches montre les difficultés d'une attribution univoque des noms qui en dérivent à la signification « cheval ».

La racine *ehwa (le saxon *ehu* et le gotique *aihva sont des désignations germaniques du cheval construites sur la racine indo-européenne *ekuo-s, comme l'anglo-saxon *eoh* et le vieux norrois *iôr*⁶), se retrouve dans huit noms, dont Ehadrud, Eholt, Ehanfrid, Ehinolf (les quatre autres uniquement dans des noms de lieux)⁷ ;

¹ E. Förstemann, *Altdeutsches Namenbuch*. Bonn, 1900 (*Personennamen*) et 1913 (*Ortsnamen*). Réimpr. Hildesheim, 1966/1967 ; volume additionnel (*Personennamen*) par Henning Kaufmann. Hildesheim, 1968.

² Ces noms apparaissent dans la *Saga de Hrólfr, fils de Gautrekr* (XIII^e s.), chap. 20. Cf. *Deux sagas islandaises légendaires* (*La saga de Gautrekr ; La saga de Hrólfr, fils de Gautrekr*). Trad. R. Boyer, Paris, 1996, ici pp. 100 et 101.

³ Henri Renauld-Krantz, *Structures de la mythologie nordique*. Paris, 1972, p. 90.

⁴ Cf. la *Saga de Njall le brûlé*, chap. 59 : *Sagas islandaises*, R. Boyer, *op. cit.*, p. 1296.

⁵ Kaufmann (p. 295) écarte totalement l'hypothèse de Förstemann (col. 1282) que d'anciens noms en *Ros-* puissent se rattacher à l'ancien allemand *hrôs*.

⁶ J. Pokorný, IGEW, p. 301.

⁷ Förstemann, col. 451.

Kaufmann signale à leur propos un risque de confusion avec la racine **aiwa* ("loi")¹. Si Kaufmann écarte *Fulla*- envisagé par Förstemann² comme racine pouvant renvoyer au cheval, il voit en revanche dans **fulan* ("étalon") la racine de nombreux noms de personne du vieux saxon, comme Folobraht, Folobodo, Folowin, Folabraht, Folahart, Folarât, Folebald, Folerich, Foleburgh (plus sept autres noms liés à des toponymes)³. Kaufmann⁴ fait de **hanha*, "cheval de bataille", la racine germanique commune de certains noms recensés par Förstemann⁵ sous *hah*-, et en ajoute d'autres : Hanhavaldu (Ve-VI^e siècle), hâh-bert, -frid, -kîs, -her, -art, -munt, -olt, -wart, -olf, etc. Cette même racine se trouve selon Kaufmann derrière les noms recensés par Förstemann sous *hang*-⁶ : Hanco, Henchila, Hangbert, Hancrad, Hanhavaldu, Hancwin, Hancolf. Enfin Hengist (Bède le Vénérable, VIII^e siècle) et Hengest (a. 1042) relèveraient de la même famille⁷. **hrussa* est la racine germanique des noms construits sur *Urs(a)*- ou *Ors*-, selon Kaufmann⁸, qui confirme l'analyse de Förstemann⁹ d'après laquelle ces noms ne renvoient pas pour leur grande majorité à l'ours, par contamination du latin *ursus*, mais bien à cette racine **hrussa*, qui est à l'origine du terme de l'ancien allemand et du vieux saxon *hros* (cheval) : plus d'une douzaine de noms sont attestés, dont *Urs*, *Urso*, *Ursa* ; Kaufmann fournit quelques noms supplémentaires sur *Ors* : *Orsus*, *Orso*, *Ors-bert*, -olf. La racine germanique commune **hursa* / **hersa*, "cheval"¹⁰, est à l'origine des noms en *Hers*- (*Herso*- uniquement attesté à travers des noms de lieux), et en *Hors*- (*Horsemuat*, *Horserat*, *Horswine*) ou en *Hros*- (*Hrosmar*). C'est pour la racine **marha*, "cheval de bataille", que les incertitudes sont les plus fortes : tandis que Förstemann rattachait les quelque quarante témoignages

¹ Kaufmann, p. 105.

² Förstemann, col. 559 s.

³ Kaufmann, p. 128.

⁴ Kaufmann, p. 163.

⁵ Förstemann, col. 720 sqq.

⁶ Kaufmann, p. 172, contre Förstemann, col. 748, qui les rattachait à l'ancien allemand *hangjan* "permettre".

⁷ Förstemann, col. 813 ; Kaufmann, p. 183.

⁸ Kaufmann, p. 370.

⁹ Förstemann, col. 1483 sqq. : *Ursa*.

¹⁰ Kaufmann, p. 183 (*Hersa*-) et p. 194 (*Horsa*-) ; cf. Förstemann col. 867.

qu'il recensait sous *Marca*¹ au cheval, en dépit de l'interférence en ancien allemand entre *mar(a)h*, "cheval", et *marc(h)a*, "frontière, marche", Kaufmann n'admet cette filiation que pour une minorité d'entre eux : "sont probablement rattachables au germanique **marh*-, "cheval de bataille", les noms suivants : en ancien allemand les noms *Mar(a)ch-olf*, *March(o)-ward*, *Mar(a)h-ward*, le nom franc occidental *Marcho-mûr*"².

Certains chercheurs ont déduit de ces difficultés d'attribution que le cheval était très faiblement représenté dans l'onomastique, ainsi Georg Scheibelreiter : "Le cheval est rarement représenté dans les noms de personnes, et dans le cas le plus fréquent, la forme *marha* peut à peine être distinguée du terme *markô*, « marche, frontière » ; les noms formés sur *hursa* de leur côté paraissent fusionner avec le nom latin de l'ours (*ursus*, *ursa*) et sont de ce fait difficiles à attribuer avec certitude."³ Cette conclusion nous paraît excessive et, dans le doute, les attributions équilibrées de Hennig Kaufmann ont notre préférence. Mais même lorsque le renvoi au cheval peut être établi, ou supposé avec de fortes probabilités, la question du sens de ce renvoi reste entière.

Bach observe que les noms de personnes (*Rufnamen*) thériophores reposent avant tout à l'origine sur la volonté de donner à l'enfant, par la magie contenue dans l'acte de nommer, les qualités de l'animal évoqué⁴. Selon lui, un lien peut exister avec des dieux dont l'animal est l'attribut, mais ce lien serait apparu après l'apparition du nom : le nom thériophore aurait pu exister avant que les hommes ne conçoivent des dieux anthropomorphiques. On peut déduire *a contrario* de cette analyse que les anciens noms de personnes thériophores renvoyaient, potentiellement, à un ancêtre lui-même conçu en forme animale.

¹ Förstemann, col. 1094 sqq.

² Kaufmann, p. 248.

³ G. Scheibelreiter, *Tiernamen und Wappenwesen* (Veröffentlichungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung XXIV). Graz, 1976, p. 46. D'après cet auteur également, le nom *Urso* renverrait cependant bien au cheval, et *Ursula* n'aurait pas de rapport avec l'ours, mais signifierait quelque chose comme "joyeux poulain" (*munteres Füllen*).

⁴ A. Bach, *Deutsche Namenkunde : I. Die deutschen Personennamen ; II. Die deutschen Ortsnamen ; III. Sachweiser und Register*. Heidelberg, 1952-1954, ici T. I, 1 § 193.

La généalogie, avec la coutume de donner à l'enfant le nom d'un parent récemment mort, que les Germains ont très largement pratiquée, notamment à l'époque des sagas¹, au titre de la conservation des qualités familiales et puis plus tard aussi en raison de la croyance à la réincarnation, permet d'avancer une hypothèse parallèle. En remontant dans une généalogie faisant intervenir régulièrement des noms signifiant "cheval", on aboutit forcément à la conclusion d'un ancêtre "cheval" ; mais pour répondre par l'affirmative à la question : « Cet ancêtre était-il conçu comme un véritable cheval ? », des témoignages clairs font là encore défaut.

Les Mérovingiens

Des noms individuels, passons maintenant aux noms de clans (dérivés en *-ing* et *-ung*). Nous étudierons plus loin le cas du clan mythique des Völsung ; examinons ici le nom des Mérovingiens². D'après la *Chronique* de Frédégaire (VII^e siècle),

"Il est raconté que Clodion résidait pendant la saison d'été sur le bord de la mer en compagnie de son épouse. [Or], tandis que celle-ci était allée se baigner à midi dans la mer, une bête de Neptune, semblable à un *Quinotaurus*, se jeta sur elle. Comme par la suite elle était devenue enceinte soit de la bête soit de son mari, elle enfanta un fils nommé Mérovée, à qui les rois des Francs ont emprunté le nom de Mérovingiens."³

Pour la plupart des commentateurs, c'est un Minotaure qui est désigné ici comme "bête de Neptune", et ils corrigent donc *Quino-*

¹ J. de Vries, *AGRG*, § 138.

² Pour l'historien, Mérovée a peut-être régné sur les Francs saliens au milieu du V^e siècle ; il serait le père du roi Childéric I^{er} (458-481). Voir Grégoire de Tours. *Histoire des Francs*, II, 9.

³ "*Fertur, super litore maris aestatis tempore Chlodeo cum uxore resedens, meridiaie uxor ad mare labandum vadens, bistea Neptuni Quinotauri similis eam adpetisset. Cumque in continuo aut a bistea aut a viro fuisset concepta, peperit filium nomen Meroveum, per co regis Francorum post vocantur Merohingii.*" : Frédégaire, *Chronique*, Livre III, 9. MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum*, vol. 2, éd. Bruno Krusch, Hanovre 1888, rééd. 1984, p. 95.

taurus en *Minotaurus*. Nous nous souvenons que Minos, roi de Cnossos en Crète, reçut de Poséidon / Neptune un taureau marin, dont la femme Pasiphaé, inspirée par le dieu, tomba amoureuse et conçut le Minotaure, le célèbre monstre au corps d'homme et à tête de taureau enfermé dans le Labyrinthe. Le nom même de Mérovée – Merowech ou Merowig en allemand – renverrait au taureau, selon Franz Rolf Schröder : cet auteur lie *Mero* à une racine grecque archaïque désignant "le ruminant" (comme poisson !), et rattache *wech* au gotique *weihs* et à l'ancien allemand *wîh* signifiant tous deux "consacré, sacré". Mero-wech signifierait ainsi "celui qui est voué au Ruminant"¹. On a même vu dans le monstre marin une apparence temporaire du roi lui-même, qui aurait incarné comme taureau, au moment de cette conception monstrueuse, la puissance créatrice de la divinité tutélaire des Mérovingiens. Telle est la lecture de Karl Hauck, pour lequel la séquence "*aut a ... aut a*" ne signifie pas dans ce texte "soit de ... soit de", mais, comme l'usage en bas latin l'autorise, "tant par ... que par" ; il faudrait donc lire "Elle était devenue enceinte et de la bête et du mari", dans une sorte de "mariage sacré"².

L'interprétation traditionnelle du monstre marin en homme-taureau, reposant quasi-exclusivement sur des considérations étymologiques et des références grecques, est intéressante, mais elle n'est certainement pas la seule possible. Si les bovidés ont joué un rôle économique de premier plan à l'époque mérovingienne, leur rôle cultuel ne pouvait être comparé à celui du cheval, comme on l'a déjà vu pour les rites funéraires. Par ailleurs, la mention de "Neptune" nous fournit plus d'informations sur la culture classique de Frédégaire que sur les croyances des Francs saliens.

Ce qui est fondamentalement en jeu dans ce texte, c'est l'origine surnaturelle de la race des Mérovingiens. La croyance médiévale au « signe royal » prolongeait d'antiques représentations sur l'origine divine des rois, et ce signe était d'abord une marque animale : Midas, fils de Cybèle, portait des oreilles d'âne (comme les satyres) ;

¹ Franz Rolf Schröder, "Merowech", PBB 96 (1974), pp. 241-245, ici p. 243.

² Karl Hauck, "Lebensnormen und Kultmythen in germanischen Stammes- und Herrschergenealogien", *Saeculum* 6 (1955), pp. 186-204, ici pp. 197 sqq.

Alexandre le Grand, d'origine divine selon diverses traditions¹, aurait porté une corne d'après une légende d'Ouzbékistan².

Dans le cas de Mérovée, il est frappant de noter qu'un siècle après Frédégaire, l'unanimité ne régnait pas sur l'animal caractérisant la race des Francs saliens : pour Théophane l'Isaurien, un historien byzantin contemporain de Charlemagne, les Mérovingiens étaient appelés "*Kristatai* ["munis de soies, hérissés"], parce que le long de l'épine dorsale il leur croissait des soies comme à un sanglier."³ Ces marques laisseraient entendre qu'un sanglier fabuleux serait à l'origine de la lignée mérovingienne, une hypothèse envisagée par Grimm⁴ comme l'indice possible d'une prédilection des Francs pour le culte de Freyr (dont le sanglier est, avec le cheval, l'attribut animal).

Au XIII^e siècle, Rodolphe d'Ems reprend la légende de l'origine des Mérovingiens dans son poème *Das merwunder* ; l'être fabuleux qui viole la reine a l'apparence générale d'un homme, même s'il a des pieds de chauve-souris, des yeux de faucon, et s'il est velu comme un ours⁵.

Dans leur légende germanique n° 419 "*Les Mérovingiens*", les frères Grimm ne choisissent pas entre ces sources contradictoires, et mentionnent à la fois l'intervention d'un être marin ressemblant à un taureau dans l'épisode du viol de l'épouse de Clodion et la présence de soies de porc dans le dos des représentants du clan⁶.

¹ Alexandre est le fils d'Olympia, elle-même d'origine divine puisque descendante de Thétis par Achille, et du dieu égyptien Ammon, incarné par le magicien Nectanébo – si l'on suit la légende colportée par le *Roman* attribué à Callisthène ; cf. (Pseudo-) Callisthène. *Le roman d'Alexandre*, trad. Bounoure et Serret, *op. cit.*, introd., p. XXII, et Livre Ier, 4, pp. 4-5.

² Cf. Gaël Milin, *Le roi Marc aux oreilles de cheval*. Genève, 1991, chapitre II : Les marques animales du roi : du signe royal à la tare, pp. 27-40.

³ D'après Gaël Milin, *op. cit.*, p. 32.

⁴ DM, pp. 324-325.

⁵ [*Das merwunder*] *ging auf gerecht in hohem praus, / recht als es ein mensch were*, [...] (il marchait à grand bruit, exactement comme s'il avait été un homme), dit le poème ; citation d'après Claude Lecouteux, "Le « Merwunder » : contribution à l'étude d'un concept ambigu.", *Etudes Germaniques* 32 (1977), pp. 1-11, ici p. 5.

⁶ Cf. J. et W. Grimm, *Deutsche Sagen*, éd. Rölleke, Francfort-sur-le-Main, 1994, n° 419, p. 459. La légende n° 401 "*Théodelinde et le monstre marin*" (*ibid.* pp. 439-441) rapporte une tradition parallèle pour cette épouse (née vers 570, morte vers 628) du roi lombard Agilulf, où la description du monstre est dépourvue de caractères

La seule donnée relativement assurée qui émerge de ces témoignages fluctuants, c'est la nature monstrueuse du génie aquatique dont parle Frédégaire ; or les monstres sont très généralement des êtres hybrides (*Mischwesen*). Mais le recours à la solution « savante » (gréco-latine) de l'homme à tête de taureau s'impose-t-elle pour autant ? *Quinotaurus* pourrait aussi être une déformation non pas de *Minotaurus*, mais de *centaurus* (le centaure), entendu essentiellement comme un être hybride. Cependant, en faisant appel à des données non pas grecques mais contemporaines (médiévales et germaniques), nous proposons de corriger *Quinotaurus* en *Equinotaurus*¹, et d'interpréter l'ancêtre fabuleux des Mérovingiens comme un "cheval à tête de taureau".

En effet, plus que la légende du Minotaure, la légende d'Alexandre a été largement diffusée au Moyen Âge, où sa sphère de diffusion dépasse même celle de la Bible². Le cheval du grand conquérant, Bucéphale, c'est-à-dire "tête de bœuf" (*bouképhalos*), était donc très connu. Or il est certain que ce nom a fréquemment été compris littéralement au Moyen Âge³. En se représentant un tel cheval à tête de bœuf ou de taureau, Frédégaire pouvait fort bien faire référence à Neptune (Poseidon), car "Plus encore que le taureau, le cheval est par excellence l'animal de Poseidon"⁴.

animaux identifiables : il s'agit d'un être hideux, aux poils noirs et aux yeux de braise. Le *Livre des Héros* de Dresde, de Caspar von der Rhön (1472), mentionne cette deuxième légende.

¹ Dès 1977, Claude Lecouteux proposait de lire *equinotauri* à la place de *quinotauri* dans le texte de Frédégaire, "Le « Merwunder »...", *loc. cit.*, note 19, p. 5.

² (Pseudo-) Callisthène. *Le roman d'Alexandre*, *op. cit.*, Introduction, p. XII.

³ Le cheval d'Alexandre est le "premier cheval cornu repérable dans les récits médiévaux. Bucéphale doit ses cornes à la tête de bœuf ou de taureau dont le dotèrent les compilateurs latins et médiévaux à partir d'une interprétation littérale de *Boukephalos*, terme imagé, qui désignait à l'origine une race de chevaux thessaliens à grosse tête massive, comme celle d'un bœuf." écrit Francis Dubost, "De quelques chevaux extraordinaires dans le récit médiéval : esquisse d'une configuration imaginaire", in : *Le cheval dans le monde médiéval*, *op. cit.*, pp. 189-208, ici p. 200. Le même auteur indique qu'à partir de Solin (III^e siècle), on a parfois attribué une tête de taureau, et non plus de bœuf, au cheval d'Alexandre (*ibid.*, pp. 195 et 200).

⁴ F. Durrbach, art. "Neptunus" du *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, *op. cit.*, vol. 4, pp. 59-72, ici p. 63. Cet auteur relève, à côté de nombreux parallèles dans les relations que les deux animaux entretiennent avec Poseidon (l'un comme l'autre est sacrifié au dieu ; dans certaines traditions, Poseidon séduit Déméter/Europe sous la forme d'un taureau, tandis qu'ailleurs, Déméter déguisée en jument subit les

Diverses autres considérations nous font penser à un monstre équin. D'une part, le cheval est le principal animal incarnant l'élément marin dans les croyances germaniques, de l'âge du bronze aux légendes post-médiévales. Au Moyen Âge, c'est dans la figure du cheval comme génie aquatique que ces croyances s'expriment¹. L'une des interprétations du nom de Mérovée rend d'ailleurs mieux justice à l'origine marine de son père : si l'on rattache "Mero" au gotique *marei* et à l'ancien allemand *meri*, c'est-à-dire "mer"², et si l'on rattache le suffixe "-wig" à la racine germanique **wigan*, "combattre"³, Mérovée (*Mero-wig*) pourrait signifier "guerrier [issu] de la mer". Par ailleurs, la mention de la marque physique de soies ou de crins s'accorde davantage au souvenir d'un ancêtre équin, muni d'une abondante crinière, qu'à celui d'un bovidé, au système pileux moins abondant. Une étymologie alternative de Mérovée est également envisageable à partir du germ. **marh-*, "cheval de combat", *Mero-wig* signifiant alors, de façon superlative, "guerrier [issu] du cheval de combat", c'est-à-dire "le descendant du cheval de bataille". Enfin, souvenons-nous que d'après le rapport digne de foi de J. J. Chiflet sur les fouilles de la tombe de Childéric Ier, un bijou creux "en forme de tête de taureau" était accroché "sur le front du cheval royal"⁴.

Dans l'état actuel des connaissances sur les croyances des Mérovingiens avant leur conversion, l'association singulière du cheval et du taureau dans la tombe du propre fils de Mérovée est un argument de plus pour voir dans le « cheval taurocéphale », *Equinotaurus*, l'ancêtre fabuleux et la divinité tutélaire de sa race.

assauts du dieu transformé en étalon, etc.), la large domination du cheval comme animal emblématique du dieu.

¹ Ces points sont développés plus loin, voir II^e Partie, chapitre 1^{er}, le cheval et les puissances élémentales.

² F. R. Schröder envisage cette étymologie, avant de l'écarter en fonction de considérations grammaticales dont on peut penser qu'elles n'ont pas nécessairement un caractère absolu, cf. "Merowech", *loc. cit.*, p. 242.

³ W. Jungandreas, à propos du nom de Clovis, dans Hoops, RGA, *op. cit.*, art. "Chlodwig".

⁴ Voir au chapitre précédent, (B) l'offrande funéraire du cheval.

Hengist et Horsa

Beaucoup d'encre a coulé à propos des personnages des deux "Saxons" Hengist et Horsa, envahisseurs mythiques de la Grande-Bretagne¹. Du point de vue historique, "il est difficile d'entretenir des illusions sur la valeur du récit traditionnel de la conquête de la Grande-Bretagne par les Saxons [...] Il y a dans l'histoire de l'Angleterre une page blanche, et c'est la première" écrit Ferdinand Lot dans une étude qui fait de l'histoire de Hengist et Horsa une pure légende². Cet auteur relève notamment, pour l'*Historia Brittonum* de Nennius (IX^e siècle) mais aussi pour ses sources, Gildas (VI^e siècle) et Bède le Vénérable (VIII^e siècle), des incohérences de dates, des emprunts à des thèmes légendaires, des inventions pures et simples. La seule certitude historique est en effet que les Romains ont quitté l'île vers 430 et que les Germains – Angles, Jutes et Saxons, désignés globalement comme des "Saxons" par les populations celtes – s'y sont établis dans les années 440, les Jutes ayant conquis et peuplé le Kent.

Pour l'historien des croyances, ces chroniques britanniques constituent au contraire des témoignages capitaux, car ils montrent, sous la plume de clercs britanniques (celtes), généralement opposés aux envahisseurs, la permanence de thèmes mythiques saxons³. Dans son ouvrage *De excidio et conquestu Britanniae* de 547, le moine Gildas

¹ Sources : Bède le Vénérable, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, éd. C. Plummer, Oxford, 1896, chap. XV ; Nennius, *Historia Brittonum*, éd. Ferdinand Lot (Bibliothèque de l'Ecole des hautes études, fasc. 263), Paris, 1934, chap. XXXI et suiv. Etudes : Grimm, D.M., T. III, p. 380 ; F. Lot, "Hengist, Horsa, Vortigern : la conquête de la Grande Bretagne par les Saxons", in : *Mélanges Charles Bémont*. Paris, 1913 (pp. 1-19) ; E. Schröder, "Hengist und Horsa", *ZfdA* 77 (1940) pp. 69-72 ; J. de Vries, "Die beiden Hengeste", *ZfdPh* 72 :2 (1951-53), pp. 125-143 ; J. E. Turville-Petre, "Hengest and Horsa", *Saga Book of the Viking Society* XIV (1953-1957), pp. 273-290 ; G. Le Duc, *Hengist and Horsa, from myth to legend*. Mémoire de maîtrise, Université de Haute Bretagne (UER d'Anglais), Rennes, 1974.

² Lot, *op. cit.*, première et dernière phrases.

³ E. Schröder avance (*loc. cit.*, p. 71), compte tenu de l'absence ailleurs dans le monde germanique des noms de personne Hengist et Horsa, qu'une "source celtique perdue" pourrait être à l'origine de ces noms ; cette hypothèse n'est pas convaincante, car ces noms existent comme désignations de l'animal en ancien allemand, et l'absence de trace écrite sur d'autres noms de personne formés à partir de ces termes ne veut pas dire qu'ils n'ont pas existé.

ne mentionne pas le nom des conquérants, mais il présente l'arrivée des envahisseurs avec le stéréotype de l'arrivée sur trois bateaux, signe caractéristique des entreprises des conquérants-fondateurs germaniques¹. C'est Bède le Vénérable qui mentionne pour la première fois les noms de Hengist et Horsa dans son *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* de 731 :

"Alors [en 449], la nation des Angles, ou Saxons, invitée par ledit roi [Vortigern], arriva en [Grande-] Bretagne avec trois longs navires, et se vit assigner un lieu où résider par ce même roi, dans la partie orientale de l'île, de sorte qu'il paraisse qu'ils se battent pour le pays, alors que leur intention réelle était de le subjuguier. [...] Les deux commandants en chef sont dits avoir été Hengist et Horsa, dont Horsa, par la suite tué au combat par les Bretons, fut enterré dans la partie orientale du Kent, où un monument portant son nom existe toujours. Ils étaient fils de Victgilsus, dont le père était Vitta, dont le père était Vecta, fils de Voden [= Odin] [...]"²

Il est désormais établi que c'est à partir des deux sources précédentes que Nennius, auteur ou en tout cas collaborateur et réviseur de l'*Historia Brittonum* achevée au IX^e siècle, a raconté à son tour cette histoire ; son récit³ est plus détaillé, à partir de traditions orales peut-on penser.

Ce *Hengist*, conquérant de la Grande-Bretagne, est sans doute le même personnage que le héros *Hengest* intervenant dans le poème *Beowulf* et dans un fragment contemporain, la *Bataille de Finnsburg*. Selon Jan de Vries, les traits principaux de sa vie peuvent être

¹ Gots et Gépides abordent avec trois vaisseaux l'embouchure de la Vistule, d'après Jordanès.

² "*Tunc Anglorum siue Saxonum gens, inuitata a rege praefato [Uurtigern], Britanniam tribus longis nauibus aduehitur, et in orientali parte insulae, iubente eodem rege, locum manendi, quasi pro patria pugnatura, re autem uera hanc expugnatura, suspicit. [...] Duces fuisse perhibentur eorum primi duo fratres Hengist et Horsa ; e quibus Horsa postea occisus in bello a Bretonibus, hactenus in orientalibus Cantiae partibus monumentum habet suo nomine insigne. Erant autem filii Uictgils, cuius pater Uitta, cuius pater Uecta, cuius pater Uoden [...]*" Bède, *op. cit.*, chap. XV (pp. 30-32 de l'édition Plummer).

³ Les principaux passages ayant trait à Hengist et Horsa sont traduits par F. Lot, *op. cit.*, pp. 4-8.

reconstitués comme suit : dans une première partie de son existence, Hengest est un champion jute du roi danois Hnaef ; malgré sa bravoure, il est défait lors d'une bataille contre le roi frison Finn, au cours de laquelle Hnaef perd la vie. Après un temps de captivité, il repart au Danemark où l'attend l'opprobre qui frappe un guerrier qui n'a pas suivi son chef dans la mort. Avec le départ de Hengest pour la Grande-Bretagne, commence la seconde période de sa vie, une période d'ascension vers la gloire ; Hengest conquiert brillamment le Kent et y fonde une dynastie, se réhabilitant ainsi auprès de ses fidèles. Horsa n'apparaît que dans la deuxième partie de ses aventures¹. Dans ces récits poétiques (*Beowulf* et le fragment de la *Bataille de Finnsburg*), notre enquête avance aussi peu que dans les chroniques "historiques" : nulle trace, en apparence, d'une mythologie du cheval² ; seuls les noms des héros renvoient au cheval. La philologie pourrait-elle nous aider à progresser ?

Dans le domaine anglo-saxon, "Hengest" et "Horsa"³ sont attestés comme anthroponymes uniquement pour le fondateur mythique de la famille royale de Kent et son frère⁴.

Comme substantif, *hengest* désigne en anglo-saxon soit le hongre, soit le cheval en général, soit encore l'étalon⁵. Pour Gwenaél Le Duc⁶, si la signification prédominante en anglo-saxon tardif était celle de "hongre", le mot aurait signifié "étalon" en anglo-saxon primitif. L'usage du terme *hengest* ou *hengist* était beaucoup moins fréquent en anglo-saxon que celui de *hors*. Il apparaît surtout dans la poésie et dans les *kenningar* (périphrases de l'art poétique des scaldes) ; on peut en déduire que le terme avait un caractère partiellement religieux. En ancien allemand, le terme *hengist* désigne (à côté des formes *heingist*, *hangist*, *hengest*) à l'origine l'étalon⁷, mais aussi

¹ J. de Vries, *Die beiden Hengeste*, pp. 137, 141-142.

² "Horses do not play any part in the story" : Le Duc, *op. cit.*, C. Elements from Bede's text, 3. The equine aspect of Hengist and Horsa, p. 77.

³ Si Nennius écrit "*Hors*", la plupart des auteurs écrivent "*Horsa*" à la suite de Bède.

⁴ T. Northcote Toller, *An anglo-saxon dictionary*, Oxford University Press, 1898 + Supplement 1921 (reprint 1972), s.v. *Hengest*, *Horsa*.

⁵ *Ibid.*, s.v. *hengest*.

⁶ Le Duc, *op. cit.*, C. Elements from Bede's text, 2. The names.

⁷ St. Zimmer, RGA, s. v. "Pferd", § 1, Sprachliches, p. 25.

le cheval en général, et même le cheval hongre ; *hengest* et *hengst* ont en moyen-haut allemand le même double sens¹.

L'étymologie de *hengist* (*Hengst*) est incertaine. Pfeifer² et Kluge³ s'accordent pour considérer que le terme s'est construit sur "*st*", racine servant de superlatif à une action (de sauter) ; Pfeifer envisage un adjectif germanique hypothétique **hanha-*, **hanga-* pour "sauteur". Des parallèles avec des termes voisins des langues indo-européennes suggèrent un rattachement à une racine indo-européenne **kâk-*, etc. pour "sauter, jaillir en avant, s'ébrouer puissamment"⁴. Le sens originel pourrait donc être : "*le meilleur sauteur*", avec une ambiguïté de sens (*springen* / *bespringen* [sauter/saillir]) que Kluge écarte au profit du sens général de coursier (celui qui saute bien, qui bondit, qui court vite).

Le mot *hors* désigne en anglo-saxon le cheval en général⁵. A la différence de *hengist*, le mot est attesté dans tous les niveaux de langage ; son sens paraît équivalent à celui de *horse* en anglais moderne. C'est un terme surtout utilitaire, qui n'apparaît jamais dans les *kenningar* et rarement dans la poésie⁶. Rappelons qu'en ancien allemand, *hros* est la désignation habituelle du cheval⁷.

Il est donc vraisemblable que les noms des frères mythiques signifient respectivement "étalon" et "cheval"⁸. Pour appréhender la portée de ces noms animaux, il convient de relire les auteurs anglo-saxons, et particulièrement leurs tables généalogiques⁹. Il y apparaît que la plupart des chefs de clans qui se sont établis en Grande-Bretagne ont voulu rattacher leurs ancêtres au dieu Wodan. Malgré la christianisation, la mention de dieux païens a souvent été conservée

¹ O. Schade, ADW, s.v. *hengist*.

² EWD, T. 2, s.v. *Hengst*, pp. 676-677.

³ EWDS, s.v. *Hengst*, p. 369.

⁴ Pokorny, IGEW, pp. 522-523.

⁵ Northcote Toller, *op. cit.*, s.v. *hors*.

⁶ Le Duc, *op. cit.*, C. Elements from Bede's text, 2. The names.

⁷ Pour l'étymologie de *hros*, cf. chap.1^{er}.

⁸ L'hypothèse de Schröder (*loc. cit.*, p. 71) que ces noms aient signifié sous la plume d'un auteur celte (hostile aux Saxons) respectivement "hongre" et "jument" paraît fragile.

⁹ Voir, outre les chroniqueurs Bède et Nennius, les commentaires de Grimm, D.M., T. III, pp. 377-401 : Angelsächsische stammtafeln.

dans les généalogies des familles princières, leur maintien paraissant nécessaire pour légitimer leur pouvoir, dans une période de transition entre deux conceptions du monde. On obtient ainsi parfois des tableaux où Wodan figure comme "fils d'Adam, fils de Dieu"¹.

La mention de Wodan comme ancêtre est fréquente dans les généalogies des dynasties anglo-saxonnes² ; parmi elles, la lignée de la maison de Kent, le plus ancien royaume créé en Angleterre par des conquérants germaniques, se distingue par la présence massive de noms évoquant le cheval : après *Uoden* (c'est-à-dire Wodan), le fondateur, nous avons *Uecta*, *Uitta*, *Uictgilsus*, puis *Hengist* (voir Bède, chap. XV, cité plus haut). Comme l'observe Grimm, ces noms d'ancêtres placés entre Wodan et Hengist pourraient bien, comme c'est le cas pour *Hengist* et *Horsa* eux-mêmes, être tirés d'un nom de cheval : l'anglo-saxon *wicg*, le vieux saxon *wigg*, le vieux norois *vigg* ("cheval"). Tout n'est pas clair pour autant dans cette lignée, car la rupture des noms allitérés avec l'arrivée de *Hengist*, puis la nouvelle rupture avec *Oesc* (*Oisc*) et ses fils³, brouillent sa lecture. Cependant, les indices d'une lignée d'ancêtres-chevaux sont ici tellement présents, en dépit d'une historiographie celtique hostile, que l'hypothèse d'un totémisme du cheval chez les chefs des Jutes envahisseurs du Kent paraît probable, et ce d'autant plus que, nous le verrons plus loin, le dieu Wodan semble reprendre divers traits d'un archaïque démon hippomorphe⁴.

A l'appui de cette hypothèse d'un lignage royal saxon se réclamant d'un ancêtre divin hippomorphe, on peut rappeler, comme dans le cas des Mérovingiens, la croyance, présente notamment chez les peuples

¹ Le Duc, *op. cit.*, C. Elements from Bede's text, 4. The genealogy of Hengist and Horsa.

² Cf. tableaux dans Grimm, D.M., p. 379.

³ Le nom d'*Oesc* ("faon" en celtique) pourrait être celui d'une famille autochtone auxquels les Jutes de *Hengist* se seraient alliés, jusqu'à lui accorder plus tard une certaine prééminence, puisque les descendants de *Hengist* ne s'appelleront pas les "Hengestingas", mais les *Oiscingas*.

⁴ La généalogie plus longue de Nennius (*H.B.*, pp. 171-172), qui fait de Wodan non pas l'ancêtre premier, mais un élément d'une chaîne dynastique qui remonte jusqu'à *Geta* (ou *Geata*) provient d'une erreur manifeste du compilateur, comme Jan de Vries l'a démontré (*loc. cit.*, p. 138 et suiv.) : *Geat* correspond à l'un des noms de Wodan / Odin (cf. vieux norois *Gaurr*).

indo-européens, à des marques animales comme signes physiques de la royauté. S'agissant de marques équines, Gaël Milin relève, dans son étude consacrée au roi Marc "aux oreilles de cheval"¹, la perte progressive du sens premier, valorisant, de ces marques, au profit d'une acception péjorative. De même que les oreilles d'âne du roi Midas étaient à l'origine la marque de son cousinage avec les satyres et de sa proximité avec sa mère, la déesse Cybèle, et ne devinrent que dans un second temps un simple signe de stupidité, les oreilles de cheval du roi Marc ont perdu, dans le *Tristan* de Bérout (fin du XII^e siècle), leur sens mythique originel de signe royal pour n'être plus qu'une tare provoquée par le nain – et magicien – Frocin. Mais l'histoire de Tristan s'insère dans un contexte culturel celte où pendant longtemps les familles aristocratiques portaient des noms liés au cheval, comme *Marc*, *Guiomarch*, etc (*March* = "cheval", en breton) ou *Eochaid*, nom d'un roi légendaire d'Irlande (*ech* = "cheval", en irlandais). Bien avant le siècle de Bérout, la Bretagne connaissait un roi Marc dont les oreilles de cheval étaient peut-être encore un signe de prédestination ; c'est ainsi que l'on peut interpréter une statue (du VI^e siècle ?), malheureusement assez dégradée, conservée au musée breton de Quimper².

Que les conquérants "saxons" du Kent se soient historiquement appelés *Hengist* et *Horsa* ou que ces noms leur aient été attribués par la suite, les vestiges de leur histoire mythique semblent montrer que leurs chefs se considéraient comme les membres d'une lignée de "chevaux" descendant du dieu Wodan, lui-même héritier d'un démon hippomorphique, comme on le verra plus loin. Cette représentation de caractère totémique pouvait se conserver d'autant plus facilement en Grande-Bretagne que la population celte d'accueil connaissait la croyance à des marques équines des lignages royaux³.

¹ G. Milin, *Le roi Marc aux oreilles de cheval*, op. cit.

² Cf. André de Mandach, "Midas et Marc : le mythe de deux souverains aux oreilles inavouables", in : *Tristan et Iseut, mythe européen et mondial*. Actes du colloque des 10, 11 et 12 janvier 1986, éd. D. Buschinger (GAG 474). Göppingen, 1987, pp. 104-126, ici pp. 111-112 et fig. 3 et 4 (pp. 119-120).

³ Nous avons délibérément laissé de côté les légendes ultérieures relatives à *Hengist* et *Horsa* qui font intervenir la symbolique du cheval, comme la tradition – inventée *ex post* – selon laquelle les premiers chefs anglo-saxons avaient un cheval blanc sur leur bannière (les bannières n'avaient pas de valeur emblématique au V^e siècle, voir

La question des Dioscures germaniques

L'histoire de Hengist et Horsa, qui lève un voile sur de probables croyances totémiques, pose aussi la question de l'existence de Dioscures (jumeaux divins généralement hippomorphes, puis cavaliers) chez les Germains. L'existence d'un culte de dieux jumeaux chez certains peuples germaniques paraît établie. Tacite mentionne ainsi les *Alci*, deux divinités vénérées par les Naharvales, qu'il compare explicitement à Castor et Pollux¹. Il n'évoque cependant aucun lien avec le cheval. Les témoignages sur l'hippomorphisme des dieux jumeaux germaniques sont incertains (paires de chevaux représentées sur les gravures rupestres de l'âge du bronze et sur certaines dalles de la tombe de Kivik), hasardeux (la tenue féminine des prêtres des *Alci* évoquerait, avec des cheveux longs, la crinière des chevaux divins, etc.) ou très allusifs, par exemple dans la légende des frères Alrekr et Eirekr dans l'*Ynglingasaga* de Snorri, dont la rivalité se conclut par un duel à mort avec des mors de chevaux comme armes².

Hengist et Horsa sont certes un écho du mythe indo-européen des Dioscures, notamment en tant qu'ils représentent un couple royal de fondateurs d'Etat³, mais seuls leurs noms font allusion à l'hippomorphisme de Dioscures germaniques ; leur histoire ne nous renseigne guère sur le culte ou les croyances dont des Dioscures germaniques auraient été entourés.

Par rapport à l'abondance des données dont nous disposons sur l'hippomorphisme des Dioscures, et plus largement sur leurs rapports avec le cheval, chez d'autres peuples indo-européens, notamment les Ásvin pour les Indiens, Castor et Pollux et de nombreux autres

infra), ou encore celle concernant le "cheval blanc d'Uffington" (l'une des célèbres figures géantes en forme de cheval sculptées à plat dans le calcaire, sur les collines de l'Angleterre) : "The white horse was made by Hengist, who bore one on his arms or standard" dit une légende rapportée par l'antiquaire Aubrey au XVII^e siècle. En fait, cette image étrange pourrait remonter aux débuts de l'âge du bronze (et donc à une origine celtique) ; cf. M. Marples, *White horses and other hill figures*, 1949. Réimpr. Phoenix Mill (Gloucestershire), 1991, pp. 28 et suiv.

¹ *Germanie*, Chap. 43.

² *Ynglingasaga*, chap. 20 (et *Ynglingatal*, str. 13).

³ Cf. Turville-Petre, *loc. cit.*, pp. 274-275.

jumeaux pour les Grecs, les jumeaux des mythes celtes, etc¹, la rareté des traces de dieux jumeaux chez les Germains et l'absence de preuves irréfutables de leurs traits hippomorphiques² incite à se contenter d'en noter l'existence possible³.

Les armoiries

Les armoiries (réelles ou légendaires) ne permettent guère de compléter nos connaissances sur la question du totémisme. En effet, l'apparition de véritables armoiries ne remonte qu'au début du XII^e siècle. Elle a lieu en Occident⁴.

La première apparition du cheval dans le bestiaire héraldique a lieu en Saxe ; il s'agit, selon Michel Pastoureau, des armoiries des seigneurs de Grote, établis dans la région du Lünebourg : "un sceau appendu à un document daté de 1264, appartenant à Günzel IV, seigneur de Grote, montre un écu chargé d'un cheval cabré, presque rampant."⁵ Ce cheval se retrouve ensuite sous le sceau d'un comte de Schwerin, puis au XIV^e siècle dans les armoiries des ducs de Brunswick : "dès les années 1360, ils portent le célèbre écu de gueules au cheval d'argent, devenu plus tard la figure héraldique des princes électeurs de Hanovre et aujourd'hui l'emblème du Land de Basse-Saxe." D'après Pastoureau, ce cheval saxon "constitue sans doute à

¹ Cf. *Reallexikon für Antike und Christentum*, éd. Th. Klauser, T. III, Stuttgart, 1957, s.v. "Dioskuren", col. 1122-1138.

² Dans son essai d'études comparatives indo-européennes "Aspects of equine functionality", in : *Myth and law among the Indo-Europeans. Studies in indo-european comparative mythology*, Los Angeles, University of California Press, 1970 (p.159-172), où il essaie de démontrer que les Dioscures indo-européens sont des divinités de la troisième fonction (fécondité), nées de l'union d'un représentant d'une classe de guerriers avec une *déesse hippomorphe transfonctionnelle*, Jaan Puhvel ne cite aucun exemple germanique.

³ J. de Vries, *AGRG*, § 496-500.

⁴ Les armoiries peuvent se définir comme des emblèmes individuels, permanents et héréditaires, soumis dans leur représentation à certaines règles ; cf. Michel Pastoureau, "L'apparition des armoiries en Occident. Etat du problème" in : M. Pastoureau, *L'hermine et le sinople. Etudes d'héraldique médiévale*. Paris, 1982, pp. 51-70 ; cf. spécialement p. 64.

⁵ Michel Pastoureau, dans sa préface de l'ouvrage de Philippe Lamarque, *La figure héraldique du cheval*, Coudray-Macouard, 2002, p. 7.

l'origine un emblème proto-héraldique, émergeant à partir du XIII^e siècle dans les armoiries de familles appartenant au même lignage – celui des Brunswick-Lünebourg – et possédant un ancêtre commun ayant vécu à une époque antérieure à la naissance des armoiries.¹ Le spécialiste des armoiries renonce à proposer une signification à ce cheval², qu'aucun indice particulier n'autorise à mettre en relation avec d'antiques conceptions totémiques.

Parmi les figurations animales, le lion, le sanglier, le bélier et la licorne prédominent. "A l'époque de Thomas et de Gottfried de Strasbourg, le sanglier est l'animal le plus utilisé dans les pays germaniques"³, tandis que l'écu au lion domine en France et en Angleterre. En termes quantitatifs, le cheval est quasiment inexistant dans le bestiaire héraldique médiéval, puisqu'il n'apparaît que sur une armoirie sur mille cinq cent, alors que le lion est présent une fois sur six⁴. Cette absence est-elle due au fait que relativement peu de noms de personnes peuvent être mis en relation avec le cheval, comme le suggère Pastoureau ? Mais il conviendrait alors d'expliquer pourquoi les armoiries au cheval se développent à la fin du Moyen Âge⁵, et surtout à partir du XVI^e siècle⁶.

¹ *Ibid.*, p. 8.

² Cf. *ibid.* : "Quelle est la signification de ce cheval ? Faut-il la chercher dans la Germanie des environs de l'an mil ? Ou bien plus en amont encore ? Je suis incapable de répondre."

³ M. Pastoureau. "Les armoiries de Tristan dans la littérature et l'iconographie médiévale", in : *L'hermine et le sinople*, *op. cit.*, pp. 279-298.

⁴ "Dans les armoiries médiévales, l'indice de fréquence du cheval est inférieur à un pour mille, alors qu'il se situe autour de quinze pour cent pour le lion et de trois pour cent pour l'aigle", Pastoureau, préface de *La figure héraldique du cheval*, *op. cit.*, p. 7.

⁵ Cf. D. L. Galbreath, *Manuel du blason*, nouvelle éd. par Léon Jéquier, Lausanne, 1977, p. 138.

⁶ Encore faut-il considérablement relativiser ce développement : le plus souvent en effet, le cheval n'est pas représenté en tant que tel, par son anatomie, mais par des éléments d'équipement, principalement la molette d'éperon ; l'étrier est rare, l'éperon complet n'apparaît qu'au XIX^e siècle. Lorsque l'animal est représenté, partiellement ou totalement, la formule la plus rare est celle du "cheval gai" (sans cavalier ni harnachement), cf. Lamarque, *op. cit.*, pp. 283-284.

Dans son étude sur le symbolisme animal dans les noms de personnes et les armoiries¹, Scheibelreiter procède à une étude des périodes proto-héraldiques, antérieures au XII^e siècle donc, en comparant les noms de personnes renvoyant à des animaux (*Tiernamen*) à des signes animaux (*Tierzeichen*), ancêtres des armoiries animales proprement dites (*Tierwappen*). Il aboutit au constat suivant : "A l'origine, une large coïncidence existe entre les noms thériophores et les signes animaux, coïncidence qui disparaît aux VIII^e et IX^e siècles. Finalement, au XII^e siècle, les noms et les signes ne sont plus porteurs d'une idée ou d'une représentation, mais le résultat d'une multiplicité d'influences, que seule l'ère « internationale » des croisades rendit possible."²

Si les données historiques montrent la faible représentation du cheval dans les armoiries, des récits héroïques et des légendes évoquent parfois sa figure dans les emblèmes. La *Saga de théodoric de Vérone* nous rapporte que le héros Heimir (fils d'un habile dresseur de chevaux) portait un cheval dans ses armes : "L'orgueilleux Heimir avait orné toutes ses armes, son écu était d'azur au cheval blanc. Ces armoiries se retrouvaient sur tout son équipement. Le bleu indiquait une poitrine froide et un cœur ardent tandis que le coursier rappelait la profession de ses parents et sa propre maîtrise de l'équitation."³ La mention d'armes faisant référence à une profession familiale et à des talents personnels correspond bien aux usages du XIII^e siècle (l'époque de rédaction de la saga) ; en revanche, ce texte n'a évidemment aucune portée historique pour l'époque de Théodoric le Grand (fin du V^e et début du VI^e siècles), où les guerriers n'avaient pas d'armoiries à proprement parler. D'après une légende où l'influence de l'Église est perceptible⁴, Charlemagne aurait imposé au chef saxon Widukind lors de son baptême (intervenu en 785, soit plusieurs siècles avant le développement des armoiries) qu'il change la couleur du cheval de son écu du noir au blanc.

¹ G. Scheibelreiter, *Tiernamen und Wappenwesen*, op. cit.

² G. Scheibelreiter, op. cit., Introduction.

³ *Thidrekssaga*, chap. 174, trad. Lecouteux, op. cit., p. 190.

⁴ J. et W. Grimm, *Deutsche Sagen*, op. cit., n° 448, "Wittekind's Taufe" (pp. 496-497) ; d'après C. Abel, *Sammlung etlicher noch nicht gedruckten Alten Chronicken...* 1732.

On le voit, ni les débuts du phénomène des armoiries, ni les allusions des légendes à leur sujet ne comportent donc des informations solides sur le rôle totémique, ou simplement religieux, du cheval chez les Germains.

Données historiques sur le cheval comme ancêtre mythique d'une tribu ou d'un peuple

En élargissant notre enquête à des désignations de groupes plus importants, nous rencontrons diverses tribus germaniques portant des noms renvoyant au cheval.

Les Warnes (*warinôz* ou *warinîz*), tribu germanique localisée au début de notre ère sur les rives de la mer Baltique – dans les régions actuelles du Mecklembourg et du Holstein – puis descendue en Allemagne du centre et vers le Rhin, apparaissent historiquement dans le voisinage des Saxons et des Thuringiens. Ils portent un nom qui renvoie au terme servant à désigner, dans certaines versions de la *Loi salique*, l'étalon : *uuaranio*¹. Dans ses *Étymologies* (XII, 1, 53), Isidore de Séville utilise le même terme pour désigner des chevaux à la robe d'un brun rappelant la couleur du cerf "*quem vulgo guaranen dicunt*". Une étude des documents contemporains montre que le terme était courant chez les Francs mérovingiens et carolingiens pour désigner l'étalon². Mais leur nom signifie-t-il qu'ils se considéraient comme les descendants du cheval ? En l'absence de tout indice en ce sens, l'explication la plus solide paraît être que les Warnes, qui ont participé à l'élevage du célèbre cheval de Thuringe, ont donné leur nom à la race de chevaux qu'ils élevaient, race bien connue aux V^e et VI^e siècles³.

Dans le court poème anglo-saxon du VII^e siècle qui porte le (sur)nom de son auteur, *Widsith* (c'est-à-dire "le grand voyageur"), il est fait mention à plusieurs reprises de la tribu des *Myrgingas*, à

¹ Cf. manuscrit C5 de la *Lex salica*, écrit à la fin du VIII^e siècle à Luxeuil.

² Toutes ces données sont tirées de l'étude de H. Kolb, "Namen und Bezeichnungen der Pferde in der mittelalterlichen Literatur", *Beiträge zur Namenforschung*, Nouvelle série 9 (1974), pp. 151-166, ici annexe, pp. 162-166.

³ *Ibid.*, p. 166.

laquelle *Widsith* se rattache. Dans ses commentaires consacrés à ce nom¹, apparaissant notamment au vers 23 du poème², Rudolf Much interprète leur nom en "fils de jument" ou en "hommes-juments"³ ; il suppose une désignation de la jument en germanique commun *marhî*, *marhiôn-*, "comme le suggèrent les correspondances entre le vieux norrois *merr*, le vieux frison *merrie*, l'anglo-saxon *miere*, *myre*, le moyen bas-allemand *merie*, l'ancien haut-allemand *meriha*, *merha*, le moyen haut-allemand *merhe*", qui renverrait à un terme proto-germanique *margî* (à côté de *marha(z)* pour cheval).

Comment faut-il comprendre ce terme de "fils de jument" ? Pour R. Much, il s'agit clairement d'une injure, renvoyant à des pratiques de zoophilie avec des juments, comme le montre un épisode de la *Saga de Hrólfr, fils de Gautrekr* ; écrite au XIII^e siècle et appartenant au genre des sagas légendaires (*fornaldarsögur*), cette saga est censée rendre compte d'un passé lointain. Au chapitre 20, le héros Hrólfr affronte seul un groupe de douze *berserkir* :

"Hrossþjófr [le chef des *berserkir*, dont le nom signifie "voleur de chevaux"] se nomma. Hrólfr dit : « Je connais fort bien ta famille. Hrosskell, ton père, était un grand ami du roi Gautrekr, mon père, et ils échangeaient des présents. Mais comme tu te prépares à te battre contre moi, je veux te faire un petit récit et te faire connaître ta famille. [...] » Hrólfr raconte alors que le père de Hrossþjófr aurait reçu de beaux chevaux de son roi, et qu'indifférent à l'étalon, trouvé mort un matin, il s'attacha de plus en plus à une jument de couleur pâle... « Le temps vint où elle mit bas. Ce fut autrement que ce que l'on attendait : c'était un petit garçon, pas un poulain. Ton père fit élever cet enfant. Il était grand et beau. Il fit appeler ce garçon Hrossþjófr et déclara que c'était son fils. Et il n'est pas étrange que tu ailles te vantant de la sorte étant donné que tu es le fils d'une jument. Et c'est ton père lui-même qui avait tué l'étalon, je ne sais pas s'il a eu d'autres fils de cette jument, mais j'ai entendu dire qu'il avait eu un autre fils qui s'appelle Hesthöfði [c'est-à-dire "tête de cheval"] et qui est d'une lignée de chevaux, et comme vous êtes fort semblables les uns

¹ R. Much, "Widsith. Beiträge zu einem Kommentar", *ZfdA* 62 (1925), pp. 113-150, ici pp. 120-133.

² "Meaca Myrgingum, Mearchealf Hundingum", texte d'après Much, *loc. cit.*, p. 120.

³ Cette lecture est considérée comme incertaine par St. Zimmer, RGA, s. v. "Pferd", § 1, Sprachliches, p. 25.

aux autres, tous méchants et différents des autres gens, il est bien vraisemblable que vous soyez tous engendrés de la même façon. »¹ Bien entendu, après cette injure, un combat à mort s'engage (le héros Hrólfr en sort vainqueur grâce à une épée magique).

Relevons quand même une contradiction dans le texte de cette saga légendaire : à côté d'éléments injurieux, comme les insinuations méprisantes qui entourent cette naissance du ventre d'une jument, et la mention d'une apparence physique singulière de cette famille, qui la sépare des autres, affleurent des éléments plus archaïques, valorisants, comme le fait que le chef des *berserkir*, issu de cette jument, est décrit comme "grand et beau" par son adversaire lui-même, et qu'il parle d'une "lignée de chevaux", comme on parlerait d'une lignée clanique. Il est donc envisageable que le rédacteur du XIII^e siècle, confronté à une matière archaïque reflétant des croyances totémiques, ait délibérément mis l'accent sur le stéréotype péjoratif de la jument, courant à son époque.

Quoi qu'il en soit de cet éventuel arrière-plan mythique, Much constate qu'au Moyen Âge, ce terme de « fils de jument » est attesté avec une sens injurieux dans une grande partie de l'espace linguistique germanique². Si les *Myrgingas* sont donc bien rattachés à un animal, comme les *Hundingas* ("fils du chien") et les *Wulfingas* ("fils du loup"), leur relation au cheval est dépourvue d'une dimension totémique démontrable, à la différence du cas des *Wulfingas*.

En fait, les *Myrgingas* étaient selon toute vraisemblance des Lombards, ainsi dénommés à cause d'une particularité de leur tenue : des bandes de tissu blanc enroulées autour de leurs jambes. En effet, nous lisons dans un passage de l'*Historia Langobardorum* de Paul Diacre, qu'un fils du roi des Gépides "se mit à brocarder les Lombards de manière insultante, affirmant qu'avec leurs molletières blanches ils ressemblaient à des juments aux pattes blanches, et ajoutant : « Ce sont

¹ *Saga de Hrólfr, fils de Gautrekr*, chap.20, trad. R. Boyer, *op. cit.*, pp. 100 et 101.

² "Es gibt ein gemeingerm. schimpfwort an. *merar son*, ags. *myran sunu*, ahd. *merihun sunu*, mhd. *merhen sun*, dem die vorstellung von widernatürlichem geschlechtsverkehr eines mannes mit einer stute zugrunde liegt." : R. Much, "Widsith. [...]", *loc. cit.*, p. 123.

des bêtes tachées, ces cavales auxquelles vous ressemblez » [...]»¹. En tant qu'étrangers venus en Allemagne en provenance du Nord, les Lombards ont été en butte à l'hostilité des autres habitants des régions où ils s'établissaient ; des noms à connotation injurieuse (*Myrgingas*) ou en tout cas péjorative leur en seraient restés (comme *Hundingas*, un autre terme désignant en fait des Lombards, et même, en un sens, leur nom de *Langobardi* – la longue barbe comme signe de barbarie)². Le sens dévalorisant originel du (sur)nom des *Myrgingas* se serait perdu avec le temps, et serait tombé dans l'oubli à l'époque de Widsith³. Au total, nul élément de totémisme n'est décelable chez les *Myrgingas*, alors que de lourds indices penchent pour la thèse d'une injure qui a fini par devenir une dénomination des Lombards.

Venons-en maintenant au nom des Gots. Si l'un des sens paraît avoir été "peuple des chevaux", cette désignation ne renvoie pas à des croyances totémiques, mais à un épisode de leur histoire, comme R. Much l'a établi :

"La signification du nom des Gots est incertaine. Il est sans doute apparenté à une inflexion des *Gautar*, *Götar* en Suède et appartient comme celle-ci à la famille du verbe germanique * *geutan*, "verser" (à comparer à l'allemand *giessen*). Mais les termes du vieux norrois *gotnar*, c'est-à-dire "les hommes", "les guerriers" et *goti*, "le cheval", sont peut-être seulement issus du nom de la tribu. En tout cas, le gotique *guthiuda* semble avoir été compris comme signifiant "peuple de(s) chevaux" [*Pferdevolk*], comme une histoire rapportée par Jordanès le laisse entendre (*Getica* 38) : dans ce récit, il est dit que les Gots furent autrefois rachetés d'une captivité pour la valeur d'un cheval [par personne]."⁴

Les Saxons, comme les Warnes, étaient connus pour la qualité de leurs chevaux. "Les chevaux de ce pays [la Saxe] sont grands et forts" écrit Herbord de Bamberg ; en 758, Pépin le Bref modifie le tribut annuel de 500 vaches dû par les Saxons aux Francs en une redevance

¹ *Histoire des Lombards*, I, 24, trad. François Bougard, Turnhout, 1994, p. 26.

² R. Much, "Widsith...", *loc. cit.*, p. 131.

³ *Ibid.*, p. 124.

⁴ R. Much, *Die Germania des Tacitus*, *op. cit.*, p. 487.

de 300 chevaux¹. Cette intimité des Saxons avec le cheval fait que lorsque l'auteur du *Heliand* compose son poème biblique au début du IX^e siècle, il ne fait pas garder des moutons aux bergers de la nuit de Noël, mais des chevaux :

"uuardos anfundun //, thea thar ehuscalcos / ûta uuârun,
// uueros an uuahtu, / uuiggeo gômean " (vers 387 et suiv.)²

"Des gardiens l'apprirent en premier // qui étaient dehors avec les
[chevaux,
// Des bergers protecteurs, qui restaient près des chevaux [...]"

Le rapport des Saxons avec le cheval est profond et dépasse le lien de l'éleveur avec son animal. Significativement, c'est dans le terme du vieux saxon *ehu* que la vieille forme indo-européenne du nom du cheval **ékuos* trouve son dernier écho direct chez les Germains. Si le nom des Saxons renvoie à leur arme et à leur dieu³, leur religion accordait vraisemblablement une place particulière au cheval. Mais compte tenu de la brutalité de leur christianisation⁴, c'est principalement dans leurs traditions populaires et leurs croyances que des indices de cette place ont pu se maintenir.

Nous avons noté que c'est en Saxe et spécialement en Basse-Saxe que la figure du cheval fit pour la première fois son apparition dans les armoiries ; c'est dans cette même région que la tradition de décorer le toit des maisons avec des paires de têtes de chevaux est demeurée le

¹ Robert-Henri Bautier et Anne-Marie Bautier, "Contribution à l'histoire du cheval au Moyen Âge. L'élevage du cheval" (III. Races de chevaux et zones d'élevage avant 1200 ; IV. Le cheval de guerre du milieu du XIII^e siècle à la guerre de Cent Ans), *Bulletin philologique et historique*, 1978, pp. 9-75, ici III, p. 48.

² Texte cité d'après Kolb, *op. cit.*, p. 165.

³ Respectivement le *sahs* (une sorte de couteau à un seul tranchant), et *Saxnôt*, cf. J. de Vries, "Sur certains glissements fonctionnels de divinités dans la religion germanique", *Latomus, revue d'études latines* XLV, 1960 (Hommages à Georges Dumézil), p. 83-95, ici p. 92.

⁴ Après la bataille de Werden (782), où Charlemagne bat l'armée de Widukind et venge la défaite essuyée par ses généraux au pied du Süntelgebirge, L'empereur fait passer par les armes 4500 prisonniers saxons ; cf. Louis Halphen, *Charlemagne et l'empire carolingien*. 3^e éd. Paris, 1995, pp. 65-66.

plus longtemps vivante. En 1908, le professeur Haupt recueille le témoignage suivant auprès d'un paysan du village de Jevenstedt dans le Holstein, un village qui comportait vers 1875 cinq maisons ainsi décorées : "l'un des chevaux s'appelait *Hengist*, l'autre *Hors*"¹. Selon R. Wolfram, ce témoignage a pu être confirmé par d'autres enquêtes ethnographiques au XX^e siècle². Si des chevaux personnifiés incarnaient, dans le passé païen, des ancêtres tutélaires, c'est certainement en Saxe que les traditions en ont gardé les traces les plus troublantes, même si aucune certitude n'est aujourd'hui possible.

Des indices de totémisme du cheval existent chez les voisins orientaux des Germains, les Baltes en particulier. Le moine de l'Ordre Teutonique Peter von Dusburg a ainsi noté dans sa *Chronique* (XIV^e siècle), un refus sacré, chez les Pruthènes, de monter certains types de chevaux, selon leur appartenance clanique : "Certains s'interdisent de monter des chevaux noirs, ou blancs, ou d'une autre couleur, à cause de leurs dieux."³ Il peut s'agir du simple respect d'un animal voué à une divinité, mais on peut également penser que les dieux dont il s'agit ici sont des ancêtres totémiques⁴.

Chez les peuples de la steppe, il était fréquent qu'un nom de clan corresponde à une race particulière de chevaux. Le fait en lui-même ne permet évidemment pas de dire si l'on se trouve en face d'une tribu d'éleveurs qui donne son nom à la race de chevaux qu'elle élève (comme dans le cas des Warnes) ou si l'on se trouve en face de chevaux considérés comme des ancêtres mythiques de la tribu.

¹ F. Liebermann, "Hengist und Hors", *HA* 151 (1927), p. 79 (Kleinere Mitteilungen).

² "[...] Es sieht beinahe zu schön aus, um wahr sein zu können. Ich bekam aber briefliche Nachricht von dem seither verstorbenen Kieler Volkskundler Gustav Friedrich Meyer aus Ratekau bei Lübeck, 1938, und von Otto Huth aus Hermannsburg in der Lüneburger Heide, die ungefähr das gleiche aussagen. Demnach verstärkt sich die Wahrscheinlichkeit, dass nicht bloss eine neuzeitliche Deutung auf Grund der alten Geschichtsquellen vorliegt, sondern eine wirkliche Überlieferung." : Wolfram, *Die gekreuzten Pferdeköpfe [...]*, *op. cit.*, p. 102.

³ III, 5 : "*Aliqui equos nigros, quidam albos vel alterius coloris propter deos suos non audebant aliquantulum equitare.*" ; Petri de Dusburg *Chronica Terrae Prussiae*, éd. M. Toeppen, K. Scholz, D. Wojtecki, Darmstadt, 1984, p. 105, citation d'après Shupecki, *op. cit.*, p. 150.

⁴ Cf. "La religion des Baltes", in : H. Ch. Puech, (dir). *Histoire des religions* I, *op. cit.*, pp. 722-746, ici p. 730.

La raie noire sur le dos, rare chez le cheval contemporain, était une caractéristique du tarpan, l'une des deux sous-espèces du cheval sauvage (*Equus ferus Boddaert*) ayant survécu après le Pléistocène, sous-espèce éteinte en Europe centrale et en Russie à la fin du XIX^e siècle seulement¹. Cette caractéristique pourrait avoir été un signe totémique tant pour les Slaves que pour les Germains. En effet, la race de chevaux « sarmate » dite *savrag*, "dos noir", a donné en russe le terme *savrasyj*, "cheval rouan", qui est la racine de nombreux noms de famille, par ex. *Savrasov*² ; en Scandinavie, la raie noire sur le dos pourrait également avoir eu une signification sacrée, voire totémique : Freyfaxi, le cheval que Hrafnkell voue à Freyr, "était un cheval gris-brun avec une raie noire sur le dos"³. Or Hrafnkell ne considère pas seulement Freyfaxi comme un animal sacré voué à Freyr ; il croit que Freyfaxi et lui appartiennent à la même famille, comme semblent le prouver des termes d'affection familiale, rares dans sa bouche : *Fostri minn*, "mon fils adoptif"⁴.

Au total, les diverses données historiques sur des éléments d'un totémisme du cheval chez certains clans ou certaines tribus germaniques se limitent à quelques vestiges troublants dont l'interprétation reste généralement incertaine. Il en va différemment pour les récits légendaires.

Données légendaires

La *Saga des Völsungar*, rédigée vers 1260 en Islande, une des versions de la matière pangermanique des aventures de Siegfried (*Sigurdr, Sifrit*), peut être lue comme l'épopée des descendants du cheval ithyphallique. Dans une introduction à sa traduction⁵ de cette saga, R. Boyer note que les noms de deux clans qui s'y opposent

¹ S. Bökönyi, "La domestication du cheval", *La Recherche* 114, sept. 1980, pp. 919-926, ici p. 920. Un des descendants du tarpan, le petit cheval de Pologne (*konik polski*), partiellement sauvage, a conservé cette marque.

² F. Conte, *L'héritage païen de la Russie I : le paysan et son univers symbolique*. Paris, 1997 : Le cheval, le clan, la passion, p. 156.

³ *Saga de Hrafnkell, Godi de Freyr*, chap. 3, trad. Boyer, *Sagas islandaises*, p. 1175.

⁴ *Ibid.*, note 1 p. 1178.

⁵ *Völsungasaga*. Traduction par Régis Boyer dans : *La saga de Sigurdr ou la parole donnée*, Paris, 1989.

renvoient à des animaux : les Völsungar, "fils du cheval", ici au sens éminemment positif de l'étalon, et les Hundingar, "fils du chien" ; ils forment avec les Ylfingar, "fils du loup", "une thématique cheval – loup – chien, avec collusion cheval-loup¹ et opposition loup-chien qui peut donner amplement à penser". On peut selon Boyer "envisager là des séquelles éventuelles, à peine intelligibles encore, peut-être, des rédacteurs de nos textes, de fort anciennes divisions et rivalités tribales de type totémique"².

Différents éléments peuvent s'analyser comme des retombées d'anciennes croyances totémiques. Les Völsungar descendent d'Odin, une divinité très proche du cheval. Leur nom vient de Völsungr, qui est le troisième descendant d'Odin. Ce nom est trop proche de *Völsi*, une désignation culturelle du sexe de l'étalon, comme nous l'avons vu, pour qu'il s'agisse d'une coïncidence. La problématique de la fertilité, dont le cheval est aussi un vecteur, est omniprésente chez Völsungr : son père Rerir et sa mère ne pouvant avoir d'enfant, Odin lui-même intervient pour la conception de Völsungr (la saga parle du don d'une pomme d'abondance, mais la version archaïque parlait peut-être d'une fécondation par le dieu-cheval lui-même) ; après une grossesse qui dure six années, Völsungr naît avec une grande taille ; il aura dix fils, dont Sigmundr, lui-même un symbole de fécondité³. Le symbolisme phallique est omniprésent dans toute la légende, avec les images du serpent, de l'épée, du tronc d'arbre, etc. La double présence de ce symbolisme phallique de la fécondité et du nom du sexe du cheval fait donc des Völsungar les descendants du phallus du cheval ou mieux, du cheval ithyphallique.

L'un des fils de Sigmundr, Helgi, est protégé dans ses aventures par la valkyrie Sigrun, les valkyries pouvant être interprétées comme des héritières anthropomorphes du démon hippomorphique de la mort. Il ne s'agit pas là cependant d'un argument décisif en faveur de

¹ Les Völsungar s'appellent en effet aussi Ylfingar dans la *Helgakviða Hundingsbana II* et, dans la *Völsungasaga* elle-même, Sigmundr, seul survivant des Völsungar après un guet-apens du roi Siggeir, mène une vie d'aventures avec son fils incestueux Sinfjötli, avec une phase de *lycanthropie*.

² Boyer, *La saga de Sigurdur* ..., *op. cit.*, Introduction, § sur le totémisme, pp. 134-136.

³ Sigmundr aura successivement trois femmes (sa sœur Signy, Borghildr et Hjördis) ; de ces unions naîtront quatre fils (Sinfjötli, Hamundr et Helgi, Sigurdur).

croyances totémiques, car le thème de la valkyrie comme protectrice d'un héros est très répandu dans les récits nordiques.

Sigurdr, le fils le plus célèbre de Sigmundr, a des liens privilégiés avec son cheval Grani. C'est Odin lui-même qui lui donne le cheval Grani, dans la *Saga des Völsungar* :

"[...] Sigurdr alla à la forêt et rencontra un vieil homme à longue barbe. Celui-ci était inconnu de lui. Il demanda à Sigurdr où il allait. Il répondit : « nous devons nous choisir un cheval. Décides-en avec nous ». Il dit : « nous allons chasser les chevaux jusqu'à la rivière qui s'appelle Busiltjörn ». Ils poussèrent les chevaux dans la rivière profonde et tous revinrent à terre sauf un. C'est celui-là que prit Sigurdr. Il était de couleur grise et jeune, de grande taille et beau. Personne ne l'avait encore monté.

L'homme à la barbe dit : « Ce cheval descend de Sleipnir et il faudra l'élever soigneusement car ce sera le meilleur des chevaux ». L'homme disparut alors. Sigurdr appela ce cheval Grani et ce fut le meilleur cheval au monde. C'était Odin qui l'avait trouvé [...]»¹

Dans la *Thidrekssaga*, cette compilation norvégienne des récits héroïques allemands les plus populaires au XIII^e siècle, Sigurd reçoit Grani de Brynhild, soit en définitive aussi d'Odin. La description de la rencontre du héros avec son cheval est un peu prisonnière de la convention voulant que le cheval n'obéisse qu'à son maître ; mais on peut y voir aussi la description de la reconnaissance de deux frères :

"[Brynhild] demanda quel homme était arrivé. Il se nomma et dit s'appeler Sigurd. Elle lui demanda quelle était sa famille, mais il répondit qu'il ne pouvait le lui dire. Alors Brynhild déclara : « Si tu ne sais pas me le dire, moi je le peux. Tu es Sigurd, fils du roi Sigmund et de Sisibe. Sois le bienvenu ! Où te mène ton voyage ? » – Sigurd répondit : « J'ai une affaire à régler ici. Mime, mon père adoptif, m'a envoyé ici pour prendre un coursier appelé Grani. Tu le possèdes. J'aimerais l'avoir, si tu veux bien me l'accorder. – Tu peux obtenir de moi ce destrier, si tu le désires, ainsi que mon hospitalité, si tu le veux. »

Elle envoya ses hommes capturer Grani, et ils y passèrent toute la journée, en vain, et ils rentrèrent bredouilles. Siegfried passa la nuit (chez Brynhild) et fut bien traité. Le matin, Brynhild prêta douze hommes à Siegfried, lui-même fut le treizième. Tous les douze partirent et poursui-

¹ *Völsungasaga*, traduction Boyer, *op. cit.*, pp. 217-218.

virent longtemps le cheval sans le capturer. Alors Sigurd demanda le mors, s'approcha du coursier et celui-ci vint vers lui. Il l'attrapa, lui passa le mors et monta sur son dos. [...]"¹

Ce récit maladroit, qui campe un Sigurd particulièrement rustique, est intéressant car il préserve, mieux que la *Völsungasaga*, l'accord intuitif entre le héros et le cheval : Grani vient volontairement prendre son mors ; il n'y a pas ici de « dressage » (comme dans le haras de Studas), mais une reconnaissance immédiate entre deux frères de sang. La saga mentionne précisément à ce moment du récit que Sigurd ne veut pas révéler le nom de sa race ; n'est-ce pas là justement le secret de son entente avec le cheval : Sigurd, de la race des "fils du cheval", est nécessairement l'ami et le frère des chevaux.

On n'insistera pas sur l'osmose existant par la suite entre Sigurd et Grani, car le thème de l'entente entre le héros et son cheval est un lieu commun de toute la littérature épique du Moyen Âge (et bien au-delà) : Grani est triste quand Sigurd est taciturne², "grand vacarme fit Grani quand il vit son maître navré"³, etc.

Lorsque la fille de Sigurd, Svanhildr, soupçonnée d'adultère, fut condamnée à mourir écrasée par les sabots de chevaux furieux, "les chevaux n'osaient pas la fouler aux pieds"⁴, tant que Svanhildr les regarda : l'auteur de la saga parle du pouvoir aveuglant de ses beaux yeux, mais c'est là un ajout courtois au récit ; nous comprenons que les chevaux la reconnaissaient de leur sang⁵.

Au total, la *Saga des Völsungar* contient un ensemble cohérent de signes troublants de l'identité profonde entre cette race et le cheval pour que l'on puisse effectivement parler ici de vestiges clairs d'un totémisme germanique du cheval.

Conclusion sur le totémisme

Les traces de croyances totémiques concernant le cheval sont globalement rares chez les Germains. Pour autant, il paraît excessif de

¹ *Thidrekssaga*, extrait du chap. 168, traduction Lecouteux, *op. cit.*, pp. 184-185.

² *Völsungasaga*, traduction Boyer, *op. cit.*, p. 239.

³ *Ibid.*, p. 261.

⁴ *Ibid.*, p. 277.

⁵ Sur l'origine gotique de cet épisode, voir *infra*, IV^e Partie.

nier tout « phénomène totémique » dans notre cas d'espèce, dans l'acception non systématique, mais empirique, que nous avons retenue du totémisme. Certes, notre enquête a montré que les noms de personnes ne donnaient généralement pas de signes tangibles de telles croyances. La présence de conceptions totémiques dans les noms germaniques de personnes, que Rudolf Much croyait pouvoir poser en règle générale à partir du cas des noms de clans et de personnes apparentés au loup¹, ne se vérifie presque jamais dans le cas du cheval, comme le grand philologue l'a lui-même établi. On peut cependant considérer au moins que : d'une part, les noms et les généalogies de Hengist et Horsa, les envahisseurs saxons mythiques de la Grande-Bretagne, d'autre part, la légende des Völsungar, les descendants du cheval ithyphallique, renvoient clairement à des représentations totémiques du cheval.

Peut-être même un témoignage tardif recueilli à la fin du XIX^e siècle – dans la terre d'origine de Hengist ! – peut-il être ajouté au dossier du totémisme germanique du cheval : "Un habitant du Jutland, du nom de Brögger, qui mourut vers 1895, croyait qu'il descendait d'un cheval et qu'après sa mort il allait retrouver une forme de cheval."²

La rareté des indices d'un totémisme germanique du cheval n'a rien de surprenant. Le « totémisme », là où il a existé, s'insérait dans un contexte de représentations religieuses archaïques. Sa dissolution dans des croyances plus élaborées était dans l'ordre des choses. L'existence même de très rares vestiges de représentations totémiques du cheval est en tout cas une preuve de plus de la place primordiale de cet animal dans la conception du monde des anciens Germains.

¹ "Wenn ein volk sich "wölfe" nennt, hat dies ja übrigens letzten endes ebenfalls in der furcht seine wurzel, ganz oder teilweise. Man sucht gefährliche tiere durch schmeichel-namen gut zu stimmen, nennt sie gevatter, bringt sein eigenes geschlecht mit dem ihrigen in verbindung, nimmt ihren namen an, um sich als verwandter ihrer freundschaft zu versichern, und wol auch, um an ihren geschätzten eigenschaften teilhabig zu werden. Wir stehen dabei schon mitten im totemismus, aber dieser ist ja überhaupt bei der germanischen namengebung -auch der personen-namen- mit händen zu greifen. Was geschlechts- und stammnamen betrifft, sei jetzt schon, da es sich grade um wölfe handelt, an die *Ylfingar*, *Wulfingas*, *Wülfinge* erinnert." : R. Much, "Der germanische Osten in der Heldensage", *ZfdA* 57 (1920), pp. 155-156.

² Gudmund Schütte, *Dänisches Heidentum* (Kultur und Sprache 2), Heidelberg, 1923, p. 11.

Le lien entre les lutins et les chevaux : une énigme à résoudre

A côté de chevaux-ancêtres protecteurs des hommes, les représentations germaniques connaissent aussi des génies anthropomorphes protégeant les chevaux. Il s'agit de créatures appelées – entre autres désignations – lutin ou goblin en France, *Kobold* (allemand) et *goblin* (anglais).

En Allemagne, le terme *Kobold* est attesté depuis le XIII^e siècle au moins¹. D'après Golther², *Kob-old* équivaut à *Kob-walt*, celui qui surveille et administre le *kobe*, ce dernier terme désignant en moyen haut-allemand "la hutte", "le réduit", par extension la maison³. Le *Kobold* est donc l'une des dénominations allemandes du *genius loci*. C'est un être d'apparence variable ; le plus souvent, il reste invisible puisqu'il vaque à ses occupations pendant la nuit : c'est alors qu'il se montre particulièrement efficace et serviable, en portant de l'eau dans la cuisine, en apportant de la bière, en coupant du bois, en donnant à manger aux animaux.

Le *Kobold* manifeste une nette inclination pour les chevaux : il effectue leur pansage mieux que le meilleur des palefreniers, il peigne et tresse leurs crinières⁴. Au point où l'on peut se demander si le premier terme de *Kob-old* ne désigne pas spécifiquement l'écurie : en moyen haut-allemand, *kobe* désigne aussi la demeure des animaux (étable, etc.), et on pourrait envisager une contamination avec le terme *kobel*, qui signifie "la petite maison" au masculin, et "la jument" au féminin⁵.

Initialement, le *kobold* est essentiellement bénéfique, comme le note Julius von Negelein : [dans les croyances scandinaves], "le génie domestique tresse précisément la crinière de l'animal auquel il veut

¹ Grimm, DM, p. 414.

² W. Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie*, op. cit., p. 141.

³ Pour Claude Lecouteux, *kobe* désigne le poêle, donc indirectement le feu, le foyer, c'est-à-dire également la maison par extension.

⁴ Une explication « naturaliste » est fréquemment proposée avec quelque vraisemblance : l'entortillement des crins des chevaux, qui donne parfois l'impression de crins tressés, est un phénomène qui s'observe surtout le matin, et c'est pourquoi il aurait été mis en rapport avec l'activité nocturne des génies domestiques.

⁵ Matthias Lexer, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch* (Leipzig 1872-1878). Réimpr. Stuttgart, 1992, s.v. "*kobe*" et "*kobel*".

témoigner sa faveur ; il ne faut donc ni défaire ni couper ces tresses. Les soins attentifs du *mahr* du cheval (*Pferdemahr*) se manifestent encore dans le fait qu'il nourrit si bien son animal favori qu'il le fait grossir et prospérer, tandis que les autres restent frêles et maigres. Les récits d'amitiés singulières entre un génie domestique et un cheval particulier sont très nombreux. Au château de *Rundeck*, un génie appelé *Norgg* pansait quotidiennement et de façon parfaite le cheval du maître des lieux. En règle générale, les génies domestiques sont particulièrement favorables au cheval en tant qu'il appartient de façon très étroite à la maison. [...]"¹. Ces croyances sont très répandues : Negelein avance de nombreux exemples, allant "de la Suède septentrionale jusqu'au sud de l'Arménie".

Nous relevons dans les différents exemples donnés par Negelein une grande variété de dénominations pour ce génie de l'écurie et des chevaux.

Pour le domaine germanique, le chapitre XVII de la *Mythologie allemande* de Jacob Grimm, consacré aux *Wichte und Elbe*, c'est-à-dire aux "créatures et elfes", recense diverses sortes de « génies », dont un bon nombre agissent à titre principal, ou occasionnellement seulement, comme protecteurs des chevaux : outre le *Kobold*, le *Nachtmahr* (le cauchemar, mais aussi parfois le génie de la nuit, dans une acception neutre) et le *Pilwiz* (génie de nature elfique), sans parler de diverses dénominations de l'elfe (*Alp*) ou du nain (*Zwerc*).

La même profusion, ou confusion, règne en France, où Paul Sébillot a recensé les dénominations suivantes pour les membres de ce qu'il appelle "la grande tribu des lutins" de l'étable et spécialement de l'écurie² : Maître Yan, Mait'Jean en Bretagne, où ce "follet" est encore appelé Petit Jean ou Jeannot, ou encore *Boudic* ou *Bom noz*. Dans la Meuse et les Vosges, le lutin des chevaux s'appelle Sotré (variantes Souttré, Soltrait). Une appellation, peut-être construite sur le radical « fou », domine en Dauphiné (Folaton) en Franche-Comté et

¹ J. von Negelein, "Das Pferd im Seelenglauben und totenkult" II, *ZfVh* 12 (1902) pp. 14-25, ici p. 19.

² Paul Sébillot, *Le Folk-lore de France* (1^{re} éd. 1904-1907). Rééd. Paris, 1968, ici T. III (La faune et la flore), pp. 113-119 (§7, Les lutins de l'étable et de la pâture).

en Bourgogne (Fouletot) comme en Suisse romande (Foulta, qui signifie Servant)¹.

Une hétérogénéité aussi importante apparaît dans les descriptions de ces créatures : le Soltrait de la Meuse est un nain, le Sotré des Vosges est un petit bonhomme laid et difforme, il garde une apparence humaine, seuls ses pieds fourchus indiquent une dimension animale ; à leur opposé, le follet du Berry a l'apparence d'un animal, avec une crête de coq, des griffes et une queue de rat dont il se sert en guise de fouet pour faire courir sa monture².

Dans la masse des témoignages d'un folklore plus ou moins ancien, une indication doit retenir notre attention, celle qui fait état de lutins féminins. La Basse-Normandie a conservé leur trace jusqu'au XIX^e siècle :

"Vers 1830, on disait dans la Manche, lorsqu'un cheval avait les crins mêlés ensemble, qu'il avait servi de monture aux fées qui aiment à courir la nuit sur les chevaux dont elles nouent la crinière pour se faire des étrières ; on attribuait le même acte aux fées quasi-maritimes du Cotentin, dont la taille était si petite qu'elles ressemblaient presque à des lutins."³

Ces créatures ont en effet de vénérables ancêtres, comme il ressort d'un texte de Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1180-1249) :

"Les esprits malins se livrent à d'autres mystifications, parfois dans les forêts, dans un cadre séduisant, sous des arbres à l'épais feuillage, où ils apparaissent sous l'aspect de jeunes filles ou de femmes, sous des parures féminines, tout de blanc vêtues ; parfois également dans les écuries, [elles] apparaissent avec des lampes de cire desquelles coulent des gouttes de cire dans la crinière et sur le cou des chevaux ; les crinières des chevaux sont soigneusement tressées ; et tu entendas qui te diront qu'ils ont vu de tels spectacles et que c'était de la vraie cire qui coulait de ces lampes. A propos de ces êtres qui apparaissent dans les maisons et que l'on nomme

¹ Cf. aussi Alice Joisten et Christian Abry, *Etres fantastiques des Alpes*, Paris, 1995, 2. "L'esprit domestique", pp. 59-90, spécialt. pp. 65-67 sur ses activités dans l'écurie ; les noms relevés pour le lutin des chevaux en Savoie et dans le Dauphiné sont "sarvé, servè, sarvan, servan, folleton, follaton, esprit follet, esprit folletin, matagot, familier".

² Paul Sébillot, p. 114.

³ *Ibid.* p. 116.

dames de la nuit et dame Abonde leur maîtresse, parce qu'elles procurent, dit-on, aux maisons qu'elles fréquentent des biens matériels en abondance, il faut prononcer le même jugement que sur les apparitions précédentes [...]"¹

Dans cet extrait d'un chapitre de son traité sur *L'Univers* consacré aux esprits diaboliques, nous voyons donc l'homme d'Église associer dans une même condamnation les génies féminins tresseurs de crinières, les femmes de la forêt et la suite de dame Abonde. Cette association n'est pas ici un procédé arbitraire d'intégration dans les catégories de la religion chrétienne de réalités hétérogènes ; bien au contraire, l'évêque de Paris assimile à juste titre ces trois figures païennes, car elles incarnent chacune à sa manière une puissance dispensatrice de prospérité (troisième fonction indo-européenne). De même que l'on préparait des repas à dame Abonde et aux fées – une pratique condamnée par Guillaume d'Auvergne dans le même chapitre –, de même, lors de la grande fête du solstice d'hiver en Scandinavie (*Jól*), sacrifiait-on aux elfes pour qu'ils dispensent la prospérité – d'où l'autre appellation *álfaþlót* (sacrifice aux elfes) de cette fête. Dans la *Saga de Kormak*, chapitre 22, il est conseillé à un malade de préparer un repas aux elfes et de rougir du sang d'un taureau leur tertre, pour recouvrer la santé².

¹ "Sunt et aliae ludificationes malignorum spirituum, quae faciunt interdum et nemoribus et locis amoenis, et frondosis arboribus, ubi apparent in similitudine puellarum aut matronarum orantu muliebri, et candido ; interdum etiam in stabulis, cum luminaribus cereis, ex quibus apparent distillationes in comis et collis equorum, et comae ipsorum diligenter tricatae, et audies eos, qui talia se vidisse fatentur, dicentes veram ceram esse, quae de luminaribus hujusmodi stillaverat. De illis vero substantiis, quae apparent in domibus, quas dominas nocturnas, et principem earum vocant dominam Abundiam, pro eo quod domibus, quas frequentant, abundantiam bonorum temporalium praestare putantur, non aliud tibi sentiendum est, neque aliter, quam quemadmodum de illis audivisti [...]" : Guillaume d'Auvergne, *De Universo*, II, chap. XXIV (Paris, 1674, 2 vol., Tome Ier, p. 1066). Texte et traduction d'après Laurence Harf-Lancner, *Les fées au Moyen Âge. Morgane et Mélusine. La naissance des fées*. Paris, 1984, p. 55.

² Cf. Grimm, DM, p. 370 ; *Golther, Handbuch [...], op. cit.*, p. 123 ; Lecouteux, *Les nains et les elfes au Moyen Âge*. Paris, 1988, p. 127.

Nous pouvons donc supposer une nature et une origine commune à la plupart de ces lutins de l'écurie, des créatures devenues parfois méconnaissables dans les transformations de la tradition orale européenne : comme les kobolds, les goblins, les follets, et les fées de l'écurie, les lutins sont des génies de la maison et, à ce titre, ce sont des morts, plus exactement les ancêtres tutélaires des habitants du lieu¹. Au XIX^e siècle, l'identité entre les lutins, héritier des elfes, et les ancêtres défunts, n'était plus comprise, comme le montre cette observation ethnologique de Paul Sébillot, où nous voyons les paysans bretons opposer les génies de l'écurie aux morts :

"Aux environs de Dinan, beaucoup de laboureurs ont soin de ne jamais laisser leurs chevaux dans les champs, la nuit de la Toussaint, parce qu'ils les croient exposés, non aux entreprises des lutins, mais à celles des morts. Ceux-ci les prendraient pour monture afin d'arriver plus vite aux endroits qu'il leur est permis de visiter pendant ces quelques heures, et le lendemain on les retrouverait couverts de sueur et si fatigués que pendant tout le mois on serait obligé de les garder à l'écurie sans les faire travailler."²

Comme d'autres incarnations de l'ancêtre mort, le lutin peut se montrer dangereux ; toutefois l'euphémisation propre aux contes familiaux aboutit à un personnage essentiellement taquin et facétieux.

C'est le côté joueur du lutin que retient au XIII^e siècle Gervais de Tilbury. Ce clerc d'origine anglaise ne vise pas dans ses *Oisivetés impériales* (rédigées entre 1209 et 1214) à combattre des croyances païennes, mais à divertir. Gervais est à cette époque maréchal du royaume d'Arles, et il compile pour le dédicataire de son ouvrage (l'empereur Othon IV de Brunswick), et plus largement pour la société curiale de son temps, avide de « merveilles », diverses traditions populaires, au point qu'on a pu le qualifier de "véritable ethnographe"³. Voici ce qu'il écrit à propos "Des nuitons ou portuns, qui

¹ "Les êtres de la basse mythologie [nains, elfes, mares] sont les proches parents des défunts, s'ils ne sont pas les trépassés eux-mêmes." C. Lecouteux, *Fantômes et revenants au Moyen Âge*. Paris, 1996, p. 109. Cf. aussi, du même auteur, *Démons et génies du terroir au Moyen Âge*. Paris, 1995, *passim*.

² P. Sébillot, *Le Folk-lore de France*, op. cit., t. III, p. 118.

³ J. Le Goff, dans la préface (p. XIII) de la traduction partielle des *Otia Imperialia* par A. Duchesne, citée *supra*.

se jouent des hommes" (titre du chap. 61 de la troisième partie des *Oisivetés impériales*) : après avoir précisé que les Français appellent nuitons ces génies que les Anglais appellent portuns, et qu'ils ont "la particularité de pouvoir se rendre utiles, sans pouvoir nuire", il indique cependant une exception bénigne. Il est en effet arrivé à des Anglais chevauchant seuls la nuit, une aventure étrange :

"Un portun s'agrippe parfois, sans être vu, au cavalier et, après l'avoir longtemps accompagné, saisit à la fin les rênes et conduit dans un marécage le cheval qui y reste embourbé et s'y vautre. Le portun jette un ricanement en partant, et c'est par ce genre de moquerie qu'il se joue de la simplicité humaine."¹

Le fait que le nuiton ou portun entraîne vers l'élément aquatique vient étayer l'une des étymologies proposées pour le nom du lutin : selon Walter von Wartburg, reprenant une hypothèse formulée pour la première fois en 1880, les vocables de l'ancien français *netun*, *neiton*, *niton* se rattachent directement à *Neptunus*², les termes *nuitum*, *nuiton*, *nûton*, *nuityn*, etc. proviennent des précédents par contamination du substantif « nuit » ou du verbe « nuire », enfin les formes *luitun*, *luiton*, *luton*, etc. seraient issus de la deuxième dérivation par contamination du verbe de l'ancien français *luitier* (lutter). La forme « lutin » serait issue de cette troisième famille de termes³. Il est vrai que le lutin des témoignages écrits et des traditions orales est bien souvent un être d'origine aquatique (ou familier avec l'eau), d'activité nocturne, et parfois bagarreur ou nuisible.

Cependant, à partir d'une analyse comparée des traditions concernant les lutins de la région wallonne, appelés *lûtons* ou *nûtons*, des textes sur les lutins médiévaux et des mythes concernant les divinités celtiques Nodens, Nudd ou Lludd, Nuadha ou Luadha, Claude Sterckx

¹ "Portunus nonnunquam invisus equitandi se copulat, et cum diutius comitatur euntem, tandem loris arreptis equum in lutum ad manum ducit, in quo dum infixus volutatur. Portunus exiens cachinnum facit et sic hujusmodi ludibrio humanam simplicitatem deridet." *Otia Imperialia*, III, 61 (éd. F. Liebrecht, Hanovre, 1856).

² Les rapports privilégiés entre Neptune / Poseidon et le cheval sont étudiés notamment en II^e Partie, chap. 1^{er} (le cheval et l'eau).

³ Walther von Wartburg, *Französisches etymologisches Wörterbuch*, s.v. "Neptunus", T. VII (1922), pp. 97-99, spécialt. p. 98, 2^e col.

a montré que derrière le nom du dieu latin *Neptunus*, c'était un type divin celtique de « dieu-roi », commun à ces divinités, qui était l'ancêtre du lutin/netun ; si des traces de leur mythe sont encore présents dans certains textes littéraires médiévaux sur les netuns/luitons – essentiellement l'épisode de la mutilation d'une main –, elles disparaissent après sous l'effet de leur diabolisation¹.

Tandis que Sterckx ne remet pas en cause la filiation Neptune – lutin, mais lui donne une autre portée, Sylvie Mougin la conteste, au motif que dans la chronologie des formes médiévales de lutin, les plus anciennes sont celles de *nuitum* et *nutium*, utilisées au XI^e dans des commentaires talmudiques pour caractériser des "fils d'anges déchus" ; les nuitons seraient "en dernière analyse des « travailleurs de la nuit »", d'abord hostiles, puis plus inoffensifs, avec la substitution de *luitin* à *luiton* au XIV^e siècle ; quant à l'alternance des formes *nuiton* et *luiton*, elle serait un phénomène phonétique banal (comme pour *lentille/nentille* et *niveau/liveau* jusqu'à la fin du XIII^e siècle)².

¹ "Le Neptune gaulois est un dieu des lacs et des rivières comme Nodens, Neachtan et le vieux Neptune latin ; le nom du Neptune gallo-romain est considéré comme l'origine de ceux des gnomes du folklore, dont le Moyen Âge (Netuns/Luitons) et la tradition wallonne encore aujourd'hui (Nûtons/Lûtons) préservent une alternance canonique N/L à l'initiale, exactement comme la mythologie celtique tant en Galles (Nudd/Lludd) qu'en Irlande (Nuadha/Luadha)." Compte tenu de la reprise, dans les textes médiévaux sur les lutins, de divers thèmes mythiques caractéristiques de ces divinités celtiques, l'auteur conclut : "Il y a [...] trop de coïncidences pour qu'il reste possible d'admettre que l'alternance de l'initiale des noms de toutes les familles de lutins de France et de Wallonie ne soit que l'évolution hasardeuse du seul théonyme classique *Neptunus* sous les influences de « nuit », « nuire » ou « luitier »... La vraisemblance est plutôt qu'un souvenir s'est maintenu d'un type divin celtique, dont *Neptunus* n'aurait été qu'une *interpretatio romana* assez juste, et qui aurait déjà contenu – comme plus tard en Galles et en Irlande – un élément malaisément identifiable imposant cette alternance consonantique N-/L- ; et que ce souvenir a préservé longtemps – jusque dans les lais médiévaux – les structures du mythe qui était attaché à ce type divin, avant que tout ne se brouille dans une diabolisation qui a, au mieux, réduit le dieu au statut d'un lutin, l'a banalisé en représentant d'une race de gnomes rustiques." C. Sterckx, "Nûtons, Lûtons et dieux celtes", *Zeitschrift für Celtische Philologie* 46 (1994), pp. 39-79, ici pp. 64-65.

² Cf. Sylvie Mougin, "Neptune et satyre en gallo-roman", *Parlure* 12-13 (1997-1998), pp. 14-26 ; De Neptune à Lutin ? [...] "Raschi [Rachi de Troyes] a recours à *nuitum* pour gloser l'expression « fils d'anges déchus » dans le Talmud (Bekhorot 44b) ; c'est sans doute le même mot qui figure sous la forme *nutium* dans un autre

Que son nom renvoie *in fine* à des divinités celtiques ou à des démons du judaïsme, toujours est-il que le lutin a des rapports étroits avec les chevaux. Au Moyen Âge, "plusieurs textes attribuent à un Netun (ou Noitun ou Luiton) la paternité d'un merveilleux poulain noir : dans le *Roman de Thèbes*, vers 6005-6008, « Ptolémée avait un cheval noir... un cheval arabe d'outre mer, engendré par une jument et un Netun » (*engendrez d'ive et de Neitun*) [...] ; dans *Bueve de Hantone*, vers 17146-17149, « un écuyer tenait son genet : il était noir comme charbon, un Luiton l'avait engendré dans la Terre des Femmes » (*en Femenie l'engendra uns Luiton*)"¹.

Dans le folklore, ce sont surtout, comme chez Gervais de Tilbury, des rapports facétieux qui unissent les lutins aux chevaux ou à leurs cavaliers ; Paul Sébillot relève les exemples suivants : "Dans la Suisse romande, le servant s'amuse parfois à tresser les crinières ou à attacher les chevaux deux par deux par la queue ; le *Boudic* ou *Bom noz* breton prend plaisir à les tourmenter et à leur embrouiller les crins ; en Ille-et-Vilaine, le lutin emmêle la crinière des chevaux qui passent la nuit dehors, pendant que le garçon dort dans sa loge [...]"² Du tressage artistique à l'emmêlement anarchique, nous restons dans un registre généralement inoffensif.

Parfois cependant, les lutins et les fées montrent leur caractère ambivalent, en faisant preuve de méchanceté, voire de cruauté. Dans une *Lettre à propos d'un autel des environs de Noviomagus* (localité de la région de Trèves), Cannegieter, un polygraphe allemand du XVII^e siècle, rapporte que des génies féminins viennent tourmenter les chevaux des paysans :

"[...] Les nymphes (déesses mères, moires) [...] gagnent les écuries pour monter à cheval, épuisant les chevaux dans de longs voyages. Car ceci est attribué à ces divinités et à ces magiciennes, s'il faut en croire les récits des paysans : tout en demeurant sur place, elles se rendent dans des lieux de voyage sur des chevaux qui ne se déplacent pas, mais qui attestent

traité du Talmud (Me'la 17b). La première forme correspond de toute évidence à *nuiton*, le deuxième forme s'apparente à la forme ardennaise *nûton*. Or précisément, *nuit* et *nuti* sont attestées pour « nuit » dans les parlers des Ardennes et de la Marne."

¹ Sterckx, "Nûtons, Lûtons et dieux celtes", *loc. cit.*, p. 52.

² P. Sébillot, *Le Folk-lore de France*, *op. cit.*, T. III, p. 116.

cependant par leur sueur les fatigues de la route. Récemment, un paysan me rapportait avec beaucoup d'irritation que ses chevaux avaient été troublés la nuit précédente, la sueur ayant coulé le long de leur corps. Interrogé sur la cause de ce fait, il me répondit en colère : une moire nocturne avait chevauché [ses animaux]."¹

Il est remarquable que cet auteur, qui décrit en fait une des formes d'action de la *mare* (du *cauche-mar*, analysé plus loin²), utilise pour cette créature des désignations latines et grecques, qui caractérisent aussi les fées. En effet, comme Laurence Harf-Lancner l'a montré, "Dès le haut Moyen Âge, les « Fatae », les Parques antiques revues et corrigées par quelques siècles de cohabitation avec les déesses mères celtiques [nous retrouvons ici les *matres deas* de notre texte] présentent les traits de déesses de la troisième fonction dumézilienne, liées à un culte de l'abondance."³ En étudiant "l'élaboration d'une figure mythique nouvelle", – car la fée serait une création littéraire, malgré ses origines et son destin folkloriques – ce chercheur a montré que les fées marraines et fées amantes qui émergent à partir du XII^e siècle en Europe ont repris les traits des Parques et des Nymphes de l'Antiquité. Le texte de Cannegieter est donc cohérent, dans la mesure où il décrit l'action d'une fée néfaste ou du double d'une sorcière.

Notre reconstruction nous permet de proposer l'interprétation suivante de ce document : un ancêtre du paysan, le génie domestique méchant ou mécontent, vient hanter son écurie. Tout se passe comme si le cheval souffre à la place de son maître de l'oppression du génie domestique, ou en tout cas en partage la malédiction.

Même si Cannegieter ne le dit pas expressément, la sueur des chevaux de ce paysan a évidemment entortillé leurs crins. C'est un fait bien connu des cavaliers que des chevaux demeurant à l'écurie, et mal

¹ "[...] *Nymphas (matres deas, mairas)* [...] *Nocte autem ad concubia equitare creduntur et equos fatigare ad longinqua itinera. Illud namque datum deabus illis magisque, si rusticorum fabulis credimus, ut manentes loca peregrina adeant in equis manentibus, qui tamen viae labores sudore testantur. Nuper confabulatus mecum villicus aegerrime ferebat equos suos proxima nocte exagitatos defluente per corpora sudore ; causam cum quaererem respondit iratus, mairam nocturnam equitasse.*" : texte d'après Grimm, D.M., p. 1041.

² Voir IV^e Partie, chap. 1^{er}, Les maladies à forme équine.

³ Laurence Harf-Lancner, *Les fées au Moyen Âge. op. cit.*, p. 433.

entretenus, ont rapidement la crinière entortillée et collée de sueur ; une apparence qui n'a rien de commun avec celle du cheval pansé et peigné pour la parade. Dans les siècles passés, ce signe de malpropreté était considéré comme une maladie, la plique, commune aux hommes et aux chevaux, et censée être spécialement répandue en Pologne¹. Les désignations germaniques de cette *plica*, ou *plica polonica*, la mettent toujours en rapport avec l'activité des génies de l'écurie ; elles signifient "tresse de l'elfe" : *alpzopf*, *drutenzopf*, *wichtelzopf*, *weichselzopf*, en allemand, *elfklatte* en néerlandais, ou encore "boucle de l'elfe" : *mahrenlocke* (en Basse-Saxe), *marelok* (au Danemark), *elflocks* (en Angleterre)². Il en va de même en polonais, où l'un des termes de la plique, outre *koltun*, est *wieszczycze*, la croyance populaire attribuant la maladie à une magicienne appelée *wieszczka*³. Le fait que les elfes et lutins pouvaient menacer la vie même des chevaux (comme de celle de leur maître), est attesté par l'existence de formules magiques d'éloignement ; un charme anglo-saxon d'avant l'an mille commence ainsi par ces mots : "Quel que soit l'elfe qui est sur le cheval, ceci a le pouvoir de le guérir [...]"⁴.

Même si les lutins apparaissent aussi dans la demeure des bêtes à corne, c'est principalement celle des chevaux qu'ils hantent, pour des actions bénéfiques ou maléfiques. En fait, les lutins sont l'un des nombreux êtres – progressivement apparentés aux nains – appartenant à la "famille de ce *Sylvanus* protecteur des chevaux et des animaux de trait (*genius catabuli*), dont l'épigraphie atteste l'existence sur notre sol", d'après Claude Lecouteux⁵, qui relève que le terme *sylvanus* est souvent le nom latin de divinités indigènes.

Très largement présent, sous des formes diverses, dans le folklore européen, ce petit génie des chevaux a laissé sa trace dans la littéra-

¹ Dans l'entre-deux-guerres encore, le *Larousse universel* en 2 vol. (éd. de 1922-23) donne de la plique la définition suivante : "n.f., du latin *plicare*, plier. Enchevêtrement et agglutination des cheveux et des poils de la barbe, observés en Pologne, et dus à la malpropreté."

² Grimm, DM, pp. 384-385.

³ *Ibid.*, p. 392, note 2.

⁴ "Sy þaet ylfa þe him sie, þis mim maeg to bote [...]" : O. Cockayne, *Leechdoms, Wortcunning and Starcraft of Early England*, 3 vol. Londres, 1864-1866, ici vol II, p. 290 ; citation d'après Lecouteux, *Fantômes et revenants*, op. cit., p. 125.

⁵ C. Lecouteux, *Les nains et les elfes au Moyen Âge*. Paris, 1988, p. 180.

ture, et notamment les romans arthuriens français. Dans sa thèse consacrée aux nains dans la littérature arthurienne du Moyen Âge¹, Anne Martineau montre que les auteurs des romans rattachables au cycle arturien, écrits entre la fin du XII^e siècle (*Erec et Enide* de Chrétien de Troyes) et le début du XV^e siècle (*Ysaye le Triste*) ont, volontairement ou non, conservé à leurs nains des traits qu'avant eux les chansons de gestes attribuaient aux lutins². Relevons notamment la familiarité avec l'élément aquatique – le nain Tronc d'*Ysaye le Triste* traverse une rivière sur le dos de son cheval aussi vite qu'un bateau –, l'habileté aux soins et au dressage des chevaux – avec tact, dans le cas de Tronc, mais souvent aussi avec la *corgie*, ce terrible fouet dont ils se servent aussi comme arme contre leurs ennemis –, et en sens inverse leur cruauté envers les équidés, lorsqu'ils se vengent sur des chevaux, à défaut de pouvoir atteindre leurs cavaliers. Quant à leur qualité de cavalier (dans le cas des « petits chevaliers »), et à leur fonction quasi-systématique d'écuyer d'élite, elles pourraient représenter "le degré ultime de rationalisation des affinités qui unissaient leurs ancêtres aux chevaux.", selon Anne Martineau³ ; il s'agit surtout selon nous d'images purement littéraires.

Assez forte, au milieu du Moyen Âge, pour marquer de son empreinte la littérature de cour, la croyance aux génies des chevaux a préoccupé l'Église, qui s'est efforcée de la contrecarrer, en la réinterprétant, à défaut de pouvoir l'éradiquer.

L'argument d'une invention pure, fruit de la "folie des vieilles femmes", généralement utilisé par les ecclésiastiques contre ces croyances⁴, se montrant apparemment inefficace, l'Église a reconnu l'existence de ces génies, mais en les assimilant à des « esprits malins » – voir Guillaume d'Auvergne dans le passage cité plus

¹ Anne Martineau, *Les nains dans la littérature arthurienne française du Moyen Âge*. Thèse de doctorat, Université de Paris IV Sorbonne, 1998.

² Martineau, *op. cit.*, spécialement pp. 405 à 433 sur l'hypothèse du lutin comme ancêtre du nain arthurien.

³ Martineau, *op. cit.*, p. 316.

⁴ Contre les fées, Guillaume d'Auvergne utilise l'argument de "pures inventions nées de l'imagination de vieilles femmes" *alternativement* à celui de leur identification à des démons, cf. L. Harf-Lancner, *Les fées au Moyen Âge*, *op.cit.*, pp. 54-55.

haut –. Par glissements successifs, l'on passe ainsi progressivement de génies domestiques, généralement favorables, à des génies locaux, systématiquement hostiles. D'animal favori des elfes tutélaires, le cheval devient la victime privilégiée de ces démons. On dira ainsi dans le Berry qu'à la différence du cheval, l'âne et le bœuf échappent aux tourments du lutin, à cause de leur rôle dans la Nativité, où l'enfant Jésus a dormi entre eux¹.

Plus rarement, peut-être lorsque la croyance à un lutin favorable aux chevaux est irréductible, une réinterprétation du lutin comme pécheur expiant une faute permet malgré tout d'y surimposer une perspective chrétienne, le lutin devenant une âme du purgatoire : "Suivant une croyance du Finistère, quelques-uns de ces lutins sont d'anciens valets de ferme qui, ayant négligé les chevaux qui leur étaient confiés, sont condamnés à venir les soigner après leur mort [...]"².

Dans la stratification complexe des représentations populaires sur les lutins de l'écurie, nous croyons parfois identifier – à défaut de pouvoir les dater – différentes étapes de la « guerre d'interprétation » à laquelle elles ont donné lieu entre la « vraie foi » et les restes de paganisme. Sans doute parce que l'image des dames blanches venant bénir de nuit les chevaux avec des cierges était trop profondément enracinée dans le peuple, ces cierges ont été ré-interprétés en instruments d'exorcismes : Negelein écrit, à propos de l'entortillement des crins de chevaux semblable à leur tressage : "Ce n'est que plus tard qu'on en vint à considérer que les actions inoffensives de ces génies inconnus du dogme chrétien devaient être stigmatisées comme étant d'origine diabolique. Oui, on a même combattu ces innocentes parures avec l'appareil des exorcismes de l'Église chrétienne. C'est ainsi par exemple que les Norvégiens avaient coutume de brûler par trois fois quelques crins de chaque animal avec le bout du cierge de Noël en prononçant les paroles suivantes : "Par ce feu j'écarte tes maux et je t'apporte la prospérité" (*Ich brenne dir das Ungedeihen aus und das Gedeihen ein*). [...]"³. Cet usage est attesté également en Allemagne.

¹ Sébillot, *Le Folk-lore de France*, op. cit., t. III, p. 116, et J. von Negelein, "Das Pferd im Seelenglauben und totenkult" III, *ZfVh* 12 (1902) pp. 377-390, ici p. 377.

² Sébillot, *Le Folk-lore de France*, op. cit., t. III, p. 115.

³ Negelein, "Das Pferd im Seelenglauben und totenkult" II, *ZfVh* 12 (1902) pp. 14-25, ici p. 18.

Mais le renversement de perspective n'est pas toujours efficace ; c'est ainsi qu'en diverses régions de France, cet exorcisme fut mal accepté : "En Haute-Bretagne, si on brûle les crins avec un cierge bénit, le lutin ne revient jamais, mais les bêtes sont, par suite de son départ, exposées à dépérir."¹

En fait, la conception de lutins favorables, ou du moins nécessaires à la prospérité des chevaux, et celle de lutins oppresseurs ont coexisté jusqu'au XIX^e siècle², sans doute à la fois en raison de cette « guerre d'interprétation » et parce qu'elles appartiennent toutes les deux à la croyance païenne originelle, le *genius stabuli* étant ambivalent, à l'image des ancêtres eux-mêmes.

Toutes les données qui précèdent montrent l'étroitesse des liens tissés entre le lutin / Kobold et le cheval ; un dernier élément de ce complexe de représentations renforce leur symbiose, nous voulons parler de la capacité du lutin à se métamorphoser en cheval.

"Les lutins ont le pouvoir de varier leur apparence, et parfois, ils se montrent sous celle d'animaux domestiques. [...] Dans un grand nombre de pays, on raconte que des chevaux se présentent aux passants, en ayant l'air de les inviter à monter en croupe [... une fois les cavaliers installés sur son dos], le cheval se met à courir, et va les noyer, ou tout au moins les force à prendre un bain désagréable."³ Nous examinerons plus loin la figure du génie équin des eaux⁴, qui contamine ici celle du génie *domestique* hippomorphe. Si le "gobelin" signalé en Picardie, en aval de Péronne, qui se transforme en cheval la nuit ("Il charge les personnes qu'il rencontre et va [...] les décharger dans une mare voisine."⁵) n'est plus tout à fait un génie domestique, mais plutôt un génie du terroir, peut-être que le lutin Mourioche de

¹ Sébillot, *Le Folk-lore de France*, op. cit., t. III, p. 117.

² Sur le maintien de la croyance au lutin protecteur, Sébillot écrit encore : "En Berry, [défaire l'ouvrage du lutin] a pour conséquence de faire les juments avorter ou crever, en Franche-Comté d'amener leur mort dans l'année ; dans la Gironde, on défend de peigner les crinières des chevaux nouées pendant la nuit ; ils dépérissent si on les coupe, alors qu'ils engraisseraient si on n'y touche pas [...]" : *Le Folk-lore de France*, op. cit., p. 117.

³ Sébillot, *Le Folk-lore de France*, op. cit., § 8, Lutins et esprits sous forme animale, p. 119.

⁴ Voir II^e Partie, chap. 1^{er}, Le cheval et les puissances élémentales.

⁵ H. Dontenville, *La mythologie française*, op. cit., p. 157.

Haute-Bretagne, qui ressemble parfois à un poulain, ou le Fersé, également d'apparence équine, sont des génies de la maison¹. Dans un récit recueilli en Isère en 1960, le fouleton – génie domestique – prend tantôt la forme d'une pouliche, tantôt celle d'une femme aux pieds de cheval². Ces témoignages de la « tradition » sont difficiles à interpréter, d'autant que "le monde des esprits se caractérise par son imprécision, par son caractère protéiforme, le même rôle pouvant être tenu par un lutin ou par un cheval, par un nain ou par un équidé", comme l'écrit Claude Lecouteux³, qui inscrit cette hésitation du lutin entre l'apparence humaine et l'apparence équine dans le contexte plus large de l'ubiquité des puissances de la fécondité : "En fait, la troisième fonction est représentée par une myriade de créatures, il faut donc faire abstraction des formes, car elles ne sont pas pures."

Toutefois, il est peut-être possible de voir justement une grande cohérence dans le cas précis de cette alternance entre la forme humaine et la forme équine du lutin, si l'on prend en considération les traces de totémisme que nous avons relevées précédemment : l'homme et le cheval appartenant à la même famille, il est normal de constater un basculement permanent entre leurs « formes » : l'homme partage sa demeure avec son cheval, leurs ancêtres communs veillent sur eux.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

Les développements qui précèdent montrent, avant même l'étude des rites sacrificiels, la multiplicité des rôles du cheval dans les représentations germaniques. Cet animal y apparaît tantôt comme l'égal de l'homme, tantôt comme un être supérieur, privilégié par ses liens avec les mondes parallèles.

En effet, le cheval fait partie de la même famille que l'homme, bien que, paradoxalement, cet animal domestique (« de la maison ») ne soit jamais « familier » – le cheval n'a-t-il pas gardé, davantage que les autres animaux domestiques, un côté imprévisible et sauvage ?

¹ Sébillot, *op. cit.*, p. 119.

² Joisten et Abry, *Etres fantastiques des Alpes*, *op. cit.*, p. 89.

³ Lecouteux, *Les nains et les elfes au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 181.

Nous avons vu qu'en Islande, le cheval entretenu dans l'enclos sacré de la ferme recevait des soins privilégiés, peut-être un signe de son appartenance au clan ; dans la *Saga de Hrafnkell Godi-de-Freyr*, le chef de famille « adopte » le cheval Freyfaxi. Dans certains cas au moins, des vestiges d'un véritable totémisme du cheval ont pu être mis en évidence, que ce soit dans la généalogie de la famille de Kent (avec Hengist et ses descendants) ou dans la légende des Völsungar. La proximité du cheval et de l'homme trouve encore une illustration frappante dans leur mort, qu'ils abordent fréquemment ensemble sur le bûcher ou dans la tombe, bien séparés des autres animaux. Frère de l'homme, le cheval est occasionnellement son double, sa « forme » temporaire, ainsi lorsque des morts visitent la terre incarnés en chevaux.

Mais comme double surnaturel (*fylgja*), comme génie protecteur (le lutin d'apparence équine, le cheval apotropaïque) ou comme animal psychopompe, le cheval manifeste aussi une forme de supériorité dans le contact avec les « puissances ». Le cheval réel est respecté pour son intuition et sa prescience : ses hennissements et tout son comportement peuvent être interprétés comme des signes émanant de ces forces. "Confident des dieux" supérieur aux hommes (Tacite), le cheval délivre leurs oracles. C'est pourquoi, pour accéder aux savoirs sacrés des mondes parallèles, les hommes vont chercher à imiter l'apparence du cheval : c'est le cheval simulé de la transe équestre (dans le *gandreid*), c'est le masque-cheval des confréries d'hommes.

Le cheval appartient donc à la famille de l'homme tout en gardant son étrangeté ; en fait, il relève d'une sphère intermédiaire entre les dieux et les hommes, ce qui explique qu'il est à même d'exprimer à la fois les arrêts des « puissances » et les aspirations des hommes à une communion avec elles.

Les fonctions religieuses et magiques du cheval ne sont certainement pas un cas parmi d'autres d'une sorte d'« animisme » hypothétique des anciens Germains. Si leur expérience du sacré a privilégié cet animal, à côté des animaux sauvages que sont le loup et le sanglier, c'est en raison d'affinités profondément enracinées.

Il nous reste à présent à tenter une première interprétation d'ensemble de ces images multiples du cheval. L'étude du rite sacrificiel doit nous aider à y voir plus clair.

DEUXIÈME PARTIE

LE CHEVAL ET LE COSMOS

La question de l'origine du « sacré », des premières formes du « phénomène religieux », dépasse le cadre de cette étude ; il est cependant nécessaire de mentionner pour notre sujet particulier certaines hypothèses explicatives. Diverses théories naturalistes – ou positivistes, ou évolutionnistes – faisaient commencer la religion avec la vénération d'éléments naturels plus ou moins perçus comme des forces sacrées ou la personnification de telles forces, par exemple le ciel, le vent, des pierres, des sources, des arbres, etc. De cette première forme de religion, l'humanité serait passée à la vénération d'êtres mi-humains, mi-animaux, incarnant des démons de la nature ; la croyance à des dieux anthropomorphiques serait l'étape suivante, le monothéisme constituant le dernier stade de développement du phénomène religieux. Une telle évolution linéaire a été contestée dès le XIX^e siècle par divers anthropologues et historiens des religions. En particulier, la mise en évidence, par les études comparatives indo-européennes, de l'existence d'une croyance à un dieu céleste suprême chez les Indo-Européens avant le début de leurs migrations démontra le caractère artificiel de ces schémas explicatifs¹.

Pour Grimm, la vénération de la nature constitue un substrat, une religion primitive plus ou moins universelle, sinon indépendante, du moins parallèle aux croyances plus élaborées à des dieux². Cette conception – toute pragmatique – de niveaux de croyances parallèles, mais n'excluant pas les interférences, paraît aujourd'hui encore s'accorder avec ce que nous savons des représentations religieuses des Germains.

À l'opposé, dans une certaine mesure, des représentations totémiques – dans lesquelles l'animal est perçu comme l'ancêtre et la puissance tutélaire d'un groupe humain particulier –, d'autres conceptions font de certains animaux des symboles universels d'éléments naturels sacralisés. En ce qui concerne le cheval dans le domaine germanique,

¹ Cf. par ex. W. Koppers, "Die Religion der Indogermanen in ihren kulturhistorischen Beziehungen", *Anthropos* 24 (1929), pp. 1073-1089, ici pp. 1073-1077.

² D.M., pp. 82-84, 483-484.

ce n'est que dans certains cas que ce symbolisme prend une dimension religieuse significative.

On envisagera d'abord le cheval comme personnification des puissances élémentales, puis comme incarnation du cycle cosmique, avant d'étudier le sacrifice du cheval.

CHAPITRE PREMIER

LE CHEVAL COMME PERSONNIFICATION DES PUISSANCES ÉLÉMENTALES

Les quatre éléments – l'eau, le feu, l'air et la terre – ont fait l'objet, de par leur caractère fondamental et déterminant pour toute vie, d'une vénération religieuse, chez les Germains comme ailleurs¹. Ce qui retiendra notre attention dans ce chapitre, c'est la manière et la forme que prend l'association du cheval à ces puissances élémentales, comme démon de la nature ou comme image poétique. Nous parlons d'« association » aux éléments plus que d'une émanation de l'animal à partir d'eux : le cheval n'est généralement pas à proprement parler un "esprit élémentaire" (*Elementargeist*), défini comme un être qui réside dans l'un des quatre éléments et qui constitue un intermédiaire entre la divinité et les hommes ; cette notion n'appartient pas réellement aux anciennes croyances, elle a été surtout développée par des ecclésiastiques (Johannes Trithemius) ou des alchimistes (Paracelse) de la Renaissance².

Le cheval et l'eau

En conclusion d'un vaste inventaire des rites et croyances attestés aux époques historiques, Schachermeyr considère, au vu de nombreux indices concordants, que le lien entre le cheval et l'élément liquide remonte à la préhistoire indo-européenne³. Mais cette association a

¹ Cf. Grimm, D.M., Chap. XX, Elemente.

² Lutz Röhrich, art. "Elementargeister", *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, éd R. W. Brednich, K. Ranke et alii, Berlin, à partir de 1977, ici vol. 3 (1981), col. 1316-1326.

³ Schachermeyr, *Poseidon [...]*, op. cit., p. 106.

envahi très rapidement l'imaginaire d'autres peuples¹. Le cheval naît de l'eau, l'incarne ou la révèle.

Dans le *Rig Veda*, la naissance mythique du cheval à partir de l'eau est évoquée dans ces vers de l'*Hymne au cheval du sacrifice* : "Quand tu hennis pour la première fois, venant de naître / surgissant de l'océan ou de l'empyrée [...]"²

Le cheval comme image de l'eau jaillissante apparaît par exemple dans les *Géorgiques* de Virgile : "Et toi qui, frappant la terre de ton grand trident, en fis jaillir, hennissant, le premier cheval, ô Neptune"³.

Le cheval fait sourdre l'eau de la terre : c'est le mythe de Pégase faisant jaillir sous son sabot la source Hippocrène. Selon Pausanias, c'est en Béotie, non loin de l'Hélicon, que se trouve "La source dite du cheval. Le cheval de Bellérophon l'aurait fait jaillir en touchant de son sabot la terre ..." ⁴

Lorsque le cheval est l'attribut de divinités aquatiques, il leur est offert en sacrifice. Beaucoup de peuples sacrifiaient des chevaux à des divinités des fleuves ou des océans. Ainsi les Grecs ; Pausanias rapporte que "[...] Dans les temps anciens, les habitants de l'Argolide sacrifiaient à Poseidon des chevaux harnachés en les précipitant dans

¹ C'est ainsi qu'au Moyen Age, le « cheval de mer » fait partie de l'univers des contes arabes, peut-être par l'intermédiaire des traditions persanes. Dans son traité sur les *Merveilles des créatures*, le cosmographe arabe du XIII^e siècle Al-Quazwîni décrit ainsi cet animal : "Le Cheval Marin est comme le cheval terrestre, mais la crinière et la queue sont plus allongées et la couleur plus lustrée et le sabot est fendu comme celui des boeufs sauvages et la taille est moindre que celle du cheval terrestre et un peu plus grande que celle de l'âne. [Le croisement des espèces marines et terrestres donnerait de très beaux rejets] " : citation d'après Jorge Luis Borges, *Le livre des êtres imaginaires*, Paris, 1987, p. 59.

² *Rig Veda*, I, 163,1 ; l'empyrée désigne ici le réservoir originel des eaux célestes ; cf. en Annexe A le texte intégral de l'*Hymne au cheval du sacrifice*.

³ *Géorgiques*, I, 12. Virgile reprend les données d'un récit grec attesté en Thessalie (cf. Schachermeyr, *op. cit.*, p. 42 : il s'agit en fait de l'adaptation à Neptune/Poseidon comme dieu des eaux d'un mythe plus ancien concernant Poseidon en tant que dieu chthonien ; voir *infra*, Le cheval et la terre).

⁴ Pausanias, *Description de la Grèce*, IX, 31, 3. Cf. aussi II, 31, 9 (où Pausanias mentionne une légende parallèle pour un site en Argolide) ; la légende de Pégase fut très largement reprise dans l'Antiquité, notamment par Ovide (*Métamorphoses*, V, 250-268).

la Dine"¹. L'*Illiade* fait allusion à de tels sacrifices – mais uniquement pour les Troyens – dans un passage où Achille, après avoir tué Lycaon, dit aux autres Troyens : "Tous, à mort ! [...] Vous aurez beau immoler [au fleuve Scamandre] force taureaux et jeter tous vivants dans ses tourbillons des chevaux aux sabots massifs : vous n'en périrez pas moins d'une mort cruelle [...]"² Les Perses sacrifiaient des chevaux près des sources et des rivières à la déesse Anahita, divinité de l'eau fécondante du *Zend-Avesta*³, associée parfois à quatre chevaux blancs⁴.

Il n'est pas certain que le rite soit attesté chez les Slaves. Un témoignage ethnologique des temps modernes rapporte ceci : "Afin de se concilier le *ded* (le génie des eaux) qui s'éveillait au début du printemps [à la mi-avril, date à laquelle fondaient les dernières glaces], les pêcheurs de la rivière Oka, un affluent de la Volga, procédaient à un vol rituel. Ils dérobaient un cheval qu'ils allaient lui offrir, en le précipitant dans les eaux de la rivière avec ces mots : « Tiens, Grand-père, accepte ce cadeau et protège notre famille ! »"⁵ : Šlupecki considère qu'en l'absence de témoignages anciens sur un sacrifice du cheval chez les Slaves, il s'agit ici vraisemblablement soit de pratiques d'une population non slave, soit d'emprunts récents à des peuples turco-mongols⁶.

Avant d'aborder les représentations germaniques, mentionnons quelques lectures modernes du cheval des eaux. Si dans son « archétypologie », Gilbert Durand y voit essentiellement un cheval infernal, par référence à l'abîme aquatique⁷, C. G. Jung relève que le cheval vivant, comme l'eau courante, est un élément en perpétuel mouvement ; en

¹ Pausanias, VIII, 7, 2.

² *Illiade*, XXI, 132-133.

³ Schachermeyr, *Poseidon [...]*, op. cit., p. 75.

⁴ Jähns I, p. 273.

⁵ D'après J. Chevalier et A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*. Paris, 1982, p. 228, qui se réfèrent à un ouvrage de 1862 de V. I. Dal, *Poslovitzы rousskogo narda* (*Proverbes du peuple russe*), réimpr. Moscou, 1957, p. 878. La mention d'un sacrifice du cheval chez les Russes dans F. Conte, *L'héritage païen de la Russie I : le paysan et son univers symbolique*, Paris, 1997, p. 162, renvoie au *Dictionnaire des symboles*.

⁶ Entretiens privés avec le professeur Šlupecki à Varsovie en 1999-2000.

⁷ G. Durand. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*. Paris, 1984, pp. 82-83.

tant qu'éléments porteurs, ils sont donc tous deux des symboles de l'archétype de la mère, d'où l'association avec le bateau¹.

En France, l'assimilation directe de la mer et du cheval semble être propre au folklore des régions maritimes ; c'est peut-être un héritage celtique, car les témoignages concernent le Poitou, où la mer est appelée la "grand'jument blanche", et surtout la Bretagne : "Dans le pays de Tréguier, *ar gazek gwen*, la jument blanche, désigne l'état de la mer houleuse, comme le terme *ar glazek klanv*, la jument enragée, usité sur cette côte et à l'île de Batz. Dans le Trécorrois, la mer calme est *ar marc'h glas*, le cheval bleu, à l'île de Batz *ar gazek c'hlaz*, la jument bleue"².

Chez les Germains, le lien entre le cheval et l'eau est surtout développé aux époques protohistoriques et dans les traditions populaires, avec une relative éclipse au premier millénaire de notre ère.

Le cheval et la fécondité aquatique

À l'âge du bronze, les connexions du cheval avec l'eau apparaissent dans l'association très fréquente de cet animal et du bateau dans les gravures rupestres, essentiellement celles de la province suédoise du Bohuslän, avec des images qui associent chevaux et nefs ou qui représentent des navires munis d'une figure de proue en forme de tête de cheval plus ou moins stylisée³ (ill. 19). Dans l'art rupestre de l'âge du bronze, le cheval et le bateau constituent des symboles équivalents et interchangeables de la fécondité aquatique selon G. Gjessing⁴. Cet auteur observe que le fameux objet cultuel de Trundholm – un soleil tiré par un cheval (voir *infra*) – a été découvert dans un marais, et que de véritables chariots de l'âge du fer, comme celui découvert à Dejbjerg (Jutland, Danemark) étaient probablement des chariots

¹ D'après Baum, *Das Pferd als Symbol*, op. cit., p. 39.

² Paul Sébillot, *Le Folk-lore de France*, La mer, ch. 1^{er}, § 2.

³ Voir notamment les gravures de Bakkehaugen III, de Kalleby, Lycke, Sotorp, Tegneby, Backa, Björneröd, reproduites dans Kossinna, *Die deutsche Vorgeschichte* (ill. 215-217, pp. 105-106, ill. 240, 242, pp. 115, 117) ; Gjessing, "Hesten [...]" loc. cit. *supra* (Fig. 1, p. 7), Jan de Vries, *AGRG* (ill. 1a+b, p. 101, ill. 2a, p. 106, ill. 3c+d, p. 109).

⁴ Gjessing, loc. cit., p. 10.

culturels immergés dans l'eau comme offrandes ; leurs animaux de trait auraient pu être autant des chevaux¹ que des boeufs (comme dans la célèbre procession de la déesse Nerthus décrite par Tacite²) : n'a-t-on pas retrouvé, dans le site danois contemporain de Kraghede (Vendsyssel), dans le contexte de tombes à incinération, des restes de deux chariots du même type que celui de Dejbjerg, dont l'un se trouvait à proximité immédiate de squelettes calcinés de chevaux, enterrés chacun dans une cavité séparée ?³

Au cours du premier millénaire de notre ère, les témoignages sur un lien culturel ou mythique entre le cheval et l'eau se raréfient. Si la présence dans des fleuves, des marais ou des lacs de dépôts d'ossements de chevaux sacrifiés est bien attestée dans cette période, ce fait n'est pas propre aux équidés ; il concerne généralement non seulement tous les animaux sacrifiés, mais également d'autres types d'offrandes sacrificielles, les armes en particulier⁴.

La poésie scaldique, à partir du IX^e siècle, a conservé avec la périphrase (*kenning*) "le cheval de la mer", pour "le bateau", la vieille association cheval-eau-bateau existant déjà au temps d'Homère⁵. Ces *kenningar* sont souvent utilisées dans les poèmes des sagas, par exemple dans la *Saga d'Egill, fils de Grímr le chauve*, dans une strophe déclamée par le héros au chapitre 71, où apparaît le vers "le cavalier du cheval d'Ekill"⁶, qui veut dire "le pilote du bateau d'Ekill"⁷.

¹ L'article (rédigé par C. J. Becker) consacré aux fouilles de Dejbjerg dans Hoops (RGA, 2^e éd., T. V) est muet sur la question des animaux de trait des chariots.

² *La Germanie*, chap. 40.

³ Gjessing, *loc. cit.*, p. 126.

⁴ Cf. par ex. pour le site de Skedemosse (île d'Öland, Suède) : U. E. Hagberg, "Religionsgeschichtliche Aspekte des Moorfundes vom Skedemosse auf Öland." *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, philologisch-historische Klasse dritte Folge, 74 (1970), pp. 167-171.

⁵ Dans l'*Odyssée*, IV, 708, le bateau est appelé "cheval de la mer".

⁶ *Sagas islandaises*, trad. Boyer, *op. cit.*, p. 157.

⁷ "Ekill est un roi de la mer, son cheval est le bateau, son cavalier l'homme, le marin" : *ibid.*, note p. 1555.

Les textes de la poésie eddique font rarement mention d'un lien mythique entre le cheval et l'eau¹ ; il s'agit essentiellement de l'image des chevaux de nuages des valkyries, source de rosée et de grêle sur terre².

C'est dans la mythologie populaire que le cheval retrouve un lien puissant avec l'élément liquide, avec la figure du *Nix* d'une part, celle du cheval-sourcier d'autre part.

*Le cheval, génie hippomorphique des eaux*³

Le *Nix*, vieil allemand *nihhus* / *nicchus*, "crocodile", anglo-saxon *nicor*, "génie des eaux", "cheval marin", vieux norrois *nyk(u)r* / *vatnahest(u)r*, "cheval des eaux", est attesté dès le milieu du premier millénaire, mais avec des acceptions très variables au départ⁴ ; sa forme équine n'est vraiment attestée que dans certaines régions au Moyen Âge : en Islande et en Scandinavie certainement, en Grande-Bretagne probablement. Le *nicor* apparaît souvent dans le *Beowulf* – le manuscrit du poème date du X^e siècle – comme dans des homélies anglo-saxonnes, selon Richard Jente, qui observe cependant qu'à côté des sens « démon marin, génie des eaux, cheval des flots », une acception diabolique apparaît assez tôt, comme le montre d'ailleurs les termes de l'anglais moderne *nicker*, *nix*, "génie des eaux", "diable", *Nick(ie)*, "le diable" »⁵.

L'étymologie du mot renverrait selon O. Paul, F. Kluge et J. de Vries à une racine indo-européenne **nig*, "(se) laver", "(se) baigner",

¹ Jähns (I, pp. 274, 390) voit dans le nom du cheval *Silfrintopp* (crinière d'argent), mentionné dans l'*Edda* de Snorri (*Gylfaginning*, chap. 15), cheval attribué à Baldr, une image des flots de clairs ruisseaux de printemps ; il explique ainsi la création des légendes attribuant au cheval de Baldr la découverte de sources - voir *infra*.

² Cf. *Helgakvida Hjörvardssonar*, strophe 28 (citée en I^{re} Partie, chap. 1^{er}).

³ Cf. Grimm, D.M., pp. 403-413 ; J. de Vries, AGRG, § 187.

⁴ C. Lecouteux, "Nicchus-Nix", *Euphorion* 78 (1984), pp. 280-288.

⁵ R. Jente, *Die mythologischen Ausdrücke im altenglischen Wortschatz*, rééd. Amsterdam, 1975, pp. 140-141.

elle expliquerait les formes très variables de cet être, dont le seul dénominateur commun est initialement le lien avec l'élément humide¹.

Dans sa version authentiquement germanique, le *Nix* n'est pas le pendant masculin de la délicieuse et inquiétante sirène qu'est parfois devenue la *Nixe*², mais un démon hippomorphique des eaux, ou du moins un génie aquatique partiellement hippomorphe. Le *Landnámabók* contient un épisode caractéristique de sa façon d'agir :

"En automne, Auðunn vit un cheval gris pommelé qui descendit du Hjarðarvatn, se dirigea sur ses chevaux et précipita au sol son étalon. Alors, Auðunn intervint, prit le cheval gris, l'attela à un traîneau pour deux boeufs, et charroya jusqu'à la ferme tout son foin. Le cheval fut tout à fait facile à mener jusqu'à midi. Mais le temps passant, il se mit à enfoncer dans le champ jusqu'aux pâtureurs. Et après le coucher du soleil, il rompit tous ses harnais et courut jusqu'au lac. On ne le revit jamais plus."³

De nombreuses versions de la légende finissent plus tragiquement, avec la mort du paysan téméraire qui est entraîné par le cheval des eaux vers le lac à la fin de la journée⁴. Commentant cet épisode du *Livre de la colonisation* de l'Islande, Régis Boyer observe que c'est dans le folklore norvégien que le cheval gris des eaux (*nykk* ou *nök*) est resté le plus vivant.

¹ Pour J. Knobloch, une légende du IV^e siècle pourrait être à l'origine du terme *nicchus* (un certain Nicolas, surnommé le poisson, peut séjourner plusieurs jours au fond de l'eau ; il s'agirait de l'amalgame du thème biblique de Jonas et du personnage historique d'un évêque d'Asie mineure). La légende se serait répandue en Europe avec le développement du culte de saint Nicolas. C. Lecouteux a montré que le culte de saint Nicolas ne s'est réellement répandu en Europe qu'après l'usage du nom *nicchus* / *nicor* ; il propose une étymologie faisant également dériver *nicchus* d'une racine **nic* / **nick* / **neck*, mais avec un sens renvoyant non pas à Nicolas, mais à une divinité des eaux : cf. *nihhar*, appellation attestée en 757 pour le fleuve Neckar. C'est dans un deuxième temps que la figure de saint Nicolas se serait greffée sur celle du génie des eaux, en en conservant certains attributs liés à l'eau (Lecouteux, *loc. cit.*, p. 286).

² Cf. Grimm, D.M., p. 407, note 1 ; J. de Vries, § 187. Les deux auteurs voient dans la sirène une créature romane, méditerranéenne.

³ *Landnámabók*, S 83, trad. R. Boyer, *op. cit.*, p. 82.

⁴ Nombreuses références dans Grimm, D.M., pp. 405-406 ; HWDA, T. VI, col. 1634 sqq. (Pferd als Wassergeist). Cf. aussi notre IV^e Partie, chap. 2.

Cet inquiétant génie des eaux peut prendre aussi la forme d'un cheval monté, ou d'un être partiellement hippomorphe. En Bohême, il s'appelle "homme-cheval" (*Hastrmann*), on entend parfois son hennissement dans les eaux ; en Basse-Autriche, l'apparition d'un géant chevauchant un cheval blanc annonce la pluie ; dans le folklore de la Suisse, c'est un "cheval des marais" (*Riedross*)¹ ; en Souabe, le "cavalier du ruisseau" (*Bachreiter*) apparaît enveloppé dans un manteau de brume sur un cheval blanc qu'il va chercher le matin dans la mer² ; l'esprit des eaux s'appelle *Damhest* au Danemark³, *näcken* en suédois⁴ ; dans les hautes terres d'Écosse, le génie des eaux se nomme *waterkelpje* ou *kelpie* : son arrivée est annoncée par son hennissement, il entraîne les hommes au fond des eaux et détruit les bateaux⁵.

Sa couleur est généralement le gris ou le noir, car sa nature est inquiétante le plus souvent ; il est parfois ferré à l'envers – trait caractéristique de la magie – et sa mâchoire inférieure est en bois, une allusion à son caractère indomptable⁶.

Occasionnellement pourtant, le *Nix* est aussi un génie favorable : il apparaît alors plutôt comme cheval blanc ; Comme "homme de l'eau" (*Wassermann*), petit bonhomme mouillé avec quelques marques équinés (oreilles, pieds, fers à cheval), il est également ambivalent, procurant parfois, comme les *Kobolde*, des soins aux chevaux des hommes⁷. C'est dans ce contexte que l'on peut mentionner le drac, nom donné dans les pays de langue d'oc au lutin de l'écurie⁸. Si Gervais de Tilbury décrit les dracs comme des génies des eaux de forme humaine⁹, les traditions populaires relevées au XIX^e siècle lui attribuent une capacité de métamorphose en cheval blanc joueur de tours, notamment dans le Cantal¹⁰.

¹ HWDA, T. VI, col. 1635.

² Jähns I, pp. 276-278.

³ Grimm, D.M. III, p. 143.

⁴ Boyer, *Landnámabók*, op. cit., note 260 p. 82.

⁵ Grimm, D.M., p. 406 ; III, pp. 142-143.

⁶ Jähns I, p. 277.

⁷ HWDA, T. VI, col. 1635.

⁸ Sébillot, *Le Folk-lore de France*, T. III, p. 113.

⁹ Cf. *Otia Imperialia*, III, 85.

¹⁰ Dontenville, *La mythologie française*, op. cit., p. 155.

Sauf pour l'Islande et la Scandinavie, la plupart des récits concernant ce génie équin des eaux ont été fixés tardivement. Pour le continent, il n'est pas établi, contrairement à ce qu'affirme W. Steller¹, que les sermons de Berthold de Ratisbonne (XIII^e siècle) évoquent le cheval des eaux dans les régions danubiennes. L'étude à laquelle il se réfère² fait seulement état de la mention à deux reprises³, dans les sermons de Berthold, de "chevaux ombrageux" (*equi umbratici*), rattachés aux démons dans l'une des occurrences ; le caractère allusif de ces passages, dans lesquels le prédicateur utilise l'image du cheval à des fins essentiellement rhétoriques⁴, permet tout au plus d'y voir une évocation de chevaux fantômes, « ombres » de trépassés, au comportement imprévisible. Quant au "cheval des fleuves" (*wazzerpfärd*, pour *equus fluminis*) décrit par Conrad de Megenberg dans son *Livre de la Nature* (milieu du XIV^e siècle)⁵, il ne nous renseigne guère sur le génie équin des eaux des croyances germaniques, puisqu'il reprend la description d'un être de la mythologie classique⁶.

¹ HWDA, T. VI, col. 1635.

² Anton E. Schönbach, "Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt : II. Teil : Zeugnisse B. von Regensburg zur Volkskunde." *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* (Vienne) 142, VII (1900), pp. 1-156, ici pp. 16-17.

³ Dans le manuscrit n° 496 de la bibliothèque universitaire de Leipzig « Lips. 496 », publié dans Georg Jacob, *Die lateinischen Reden des seligen Berthold von Regensburg*, 1880 ; ici Lips. 496, 18, 6 et Lips. 496, 73, 2.

⁴ Dans les deux passages en question, le comportement des mauvais chrétiens est comparé à celui de chevaux ombrageux. Les mauvais chrétiens, dit Berthold, "qui redoutent ce qui est à craindre le moins [les peines terrestres] et ne craignent nullement ce qui est le plus à craindre [le jugement de Dieu], sont semblables aux chevaux ombrageux des démons [*tales sunt ut equi demonum umbratici*]" (Lips. 496, 18, 6).

⁵ Sur le *Buch der Natur* de Conrad de Megenberg et sa source, le *Liber de natura rerum* de Thomas de Cantimpré (XIII^e s.), voir notre IV^e Partie, chap. 1^{er}.

⁶ "Equus fluminis désigne le cheval des eaux. C'est une créature marine [qui apparaît] à l'aurore, selon Aristote. Elle a une forme étrange et vit tant sur terre que dans la mer. L'animal a une crinière comme celle d'un cheval, des pieds fourchus et des sabots comme ceux d'un boeuf, une tête haut placée et une queue comme un porc, il hennit comme un cheval. Sa peau est épaisse et dure, ses intestins sont comme ceux d'un vrai cheval. Par sa taille il se compare à l'âne. Penses-en ce que tu voudras." (*Equus fluminis haizt ain wazzerpfärd. daz ist ain merwunder gegen der sunnen aufganch, sam Aristotiles spricht. daz hât gar ain wunderleich gestalt und mag gleich*

Le cheval-sourcier

L'histoire de Baldr comporte dans la version de Saxo Grammaticus un épisode où "Balderus", après une bataille victorieuse, creuse le sol et découvre une source pour désaltérer ses troupes :

"Balderus, vainqueur, voulut offrir un peu d'eau (bien méritée !) à ses soldats assoiffés pour les désaltérer. Il creusa assez profondément le sol et mit au jour des sources souterraines. De tous côtés, bouche grande ouverte, des troupes avides de boire s'approchèrent de l'eau qui jaillissait ! Le lieu où ces sources furent découvertes est connu grâce à un nom qui évoque encore leur existence et donne à penser qu'elles ne sont pas complètement taries, même si elles ne s'épanchent plus comme autrefois."¹

Le lieu en question pourrait être Baldersbrøndr ("Source de Baldr"), près de Roskilde, dans l'île de Seelande, mais la question est discutée. Selon Wolfgang Golther, c'est la tradition populaire ultérieure, introduisant le cheval dans la légende, qui serait à l'origine du toponyme. Si en effet le texte médiéval ne parle pas de l'intervention d'un cheval, c'est toujours à la monture de Baldr que le folklore danois attribue la découverte de la source².

En Allemagne, une légende similaire courait sur le cheval de Charlemagne :

"Un jour, l'empereur Charlemagne avançait avec son ost en Hesse inférieure, dans la région du Gudensberg. Les guerriers étaient assoiffés ; c'est alors que le cheval blanc de l'empereur frappa un rocher de son sabot : la pierre se brisa, une source puissante en jaillit, et toute l'armée put s'y désaltérer."³

wol in dem mer und auf dem land. daz tier hât hâr als ain pfärt und gespalten füez und hât preischüehel als ain rint und hât ain hôhez anlütz und ainen zagel oder ainen swanz als ain swein und rüehelt als ain pfärt. sein haut ist dick und hert, sein ingwaid ist als ains rehten pfürds ingewaid. ez ist an der græz als ain esel. dâ mach auz waz dû wellest.), Das Buch der Natur, III, C (Von den merwundern), 10 ; éd. Franz Pfeiffer, 1861, rééd. Hildesheim, 1962, pp. 236-237.

¹ *Gesta Danorum*, Livre III, II, 12, traduction J.P. Troadec, *op. cit.*, pp. 105-106.

² Golther, *Handbuch ...*, *op. cit.*, p. 367.

³ D'après Jähns, *op. cit.*, vol. I, p. 275.

En France, "Les eaux de la Roche-Posay (en Poitou) sont réputées avoir été décelées par la jument de Du Guesclin".¹

Même si, au Moyen Âge, le cheval sourcier apparaît surtout dans des *vitae*, comme on le verra, il est intéressant de relever que dans les rares versions « profanes » de la légende que nous venons de mentionner, ce sont toujours les chevaux de chefs de guerre victorieux qui découvrent la source bienfaisante ; peut-être peut-on voir dans cette donnée un trait caractéristique des instables « monarchies » germaniques des origines : la légitimité du chef est conditionnée par la démonstration régulière de sa capacité à procurer le succès, c'est à dire aussi la prospérité.

Authentiquement germaniques ou non, souvent christianisées sans doute, toujours est-il que les légendes de chevaux découvreurs de sources sont fort nombreuses dans le folklore des pays germaniques². Leur apparition relativement tardive incite à penser que leurs chevaux-sourciers reprennent dans cette fonction des attributs du cheval mythique gréco-romain *Pégase*, et cela d'autant plus facilement que l'intuition du sourcier est la manifestation d'un don de prescience plus général, authentiquement germanique celui-là, du cheval-oracle.

Toponymes associant le cheval à l'eau

Un grand nombre de localités allemandes comportent une racine "cheval" et un suffixe "aquatique", du type *-ach*, *-bach* (ruisseau), *-bore*, *-born*, *-bronn*, *-brunn*, *-quell* (fontaine, puits, source), *-see* (lac, mer). Max Jähns a ainsi relevé, *inter alia*, les toponymes suivants au XIX^e siècle, la plupart correspondant à un nombre élevé de localités : Rossach, Rosslach, Hasslach, Häslach, Heslach, Heppach, Pferd(s)bach, Pferdenbach, Horschbach, Ros(s)bach, Marbach, Marenbach, Hesselbach, Heistenbach, Hottenbach, Hengstbach, Fulenbach, Wattenbach, Schimmelbach, Paderborn, Marborn, Markbronn, Eppenborn, Hasselborn, Eppenbrunn, Rossbrunn, Haslachberg³. La plus grande partie de ces noms est d'une antiquité certaine. En nous

¹ Dontenville, *La mythologie française*, op. cit., p. 158.

² Nombreuses références dans le *Dictionnaire des superstitions allemandes* (HWDA), T. VI, col. 1632 sqq. (Pferd und Quelle).

³ Jähns, op. cit., vol. I, pp. 199-217 : Ortsnamen.

fondant sur les travaux de Förstemann¹, nous relevons en effet l'existence avant le XII^e siècle des noms suivants. Sous *Hengist-*, une dizaine de localités du type *Hengistbeki*, *Hengestbach*, etc.² ; sous *Hros-*, une quarantaine de localités du type *Hrosbach*, etc.³ Pour Förstemann, les noms de lieux dérivés de *Mark*⁴ renvoient au sens géographique et non à l'animal⁵. Cependant, parmi les quelque cinquante localités associant l'eau à cette racine (*Marcbach*, etc), il paraît probable que certaines d'entre elles au moins renvoient au cheval. Il pourrait en être ainsi de *Marhbach*, attesté plusieurs fois, de *Marcobrunno* ; et que faut-il penser de la localité *Marbach* sur le Neckar (appelé *Nihhar* au VIII^e siècle, nom d'une divinité des eaux ancêtre du *Nix*, cheval des eaux), près de Stuttgart (c'est-à-dire *Stutengarten*, "le clos des juments") ? Le contexte équin de ces paysages est trop prégnant pour que l'on n'attribue pas au cheval ce toponyme.

Les toponymes recensés sous *Ros*-⁶ comportent une quinzaine de localités, parmi lesquelles *Roosbeek*, *Rospach*, *Roubaix* (France) ; ils pourraient cependant renvoyer à la rose autant qu'au cheval.

L'ancienneté et l'importance quantitative de ces noms de lieux n'autorise en soi aucune déduction automatique quant aux croyances (au *Wassergeist* à forme de cheval, au cheval-sourcier, etc.). Seule une analyse historique et archéologique individuelle pour chaque localité permettrait de dire avec certitude, le cas échéant, que le toponyme n'a pas simplement un sens exclusivement concret, comme par exemple "ruisseau où les chevaux vont boire" pour *Rossbach*. Cela dit, cette masse de toponymes associant le cheval à l'eau dans la sphère germanique laisse quand même à penser qu'un élément mythologique a présidé au choix du nom lui-même : si les Germains du premier millénaire ont préféré dire "ruisseau des chevaux" plutôt que "ruisseau des vaches", ce fait donne déjà une indication sur une hiérarchie des

¹ Ernst Förstemann, *Alteutsches Namenbuch*, ici t. 1, "Ortsnamen", Bonn, 1913, Réimpr. Hildesheim, 1967.

² Förstemann, *Ortsnamen* I, col. 1343 sqq.

³ *Ibid.*, col. 1473 sqq.

⁴ *Ibid.*, col. 221 sqq.

⁵ Voir plus haut, à propos des anthroponymes, la discussion de l'interférence entre les termes *markô* (marche, frontière) et *marhâ* (cheval de bataille).

⁶ Förstemann, *Ortsnamen* II, col. 609 sqq.

valeurs symboliques qu'ils attribuaient aux animaux domestiques, et donc un indice sur leur inconscient collectif.

Le cheval, le feu et la lumière

Par « feu », nous entendons ici l'élément igné dans ses différentes formes et manifestations : la lumière, brillante ou aveuglante, le soleil, et le feu au sens strict. Nous commencerons par le cheval et la lumière.

Parmi les essais d'explication de la formation du terme indo-européen pour cheval **ekuo-s*, celui de Windekens écarte une dérivation à partir d'une racine onomatopéique sur **eke-* / **eka-* (reproduisant le hennissement), au profit d'une construction sur **keu* ("luire", "briller")¹. Dans l'ensemble des désignations du cheval des langues germaniques anciennes, se rattachent à **ekuo-s*, et donc potentiellement à cette notion de luminosité, l'anglo-saxon *eoh*, le vieux norrois *iôr*, le saxon *ehu-* (dans *ehuskalk*, "le palefrenier"), le germanique commun **aihva*².

Un terme de l'ancien allemand pour cheval a peut-être une connotation lumineuse : *marh(a)*, variante *marih*, désignant à l'origine, selon O. Schade, "le cheval de combat", n'est devenu que plus tard *die Mähre*, originellement "la jument" (et aujourd'hui "la rosse", "la prostituée"). Or ce cheval de combat *marh* n'est sans doute pas dépourvu de liens sémantiques avec l'adjectif du vieil allemand *mâri*, *mâre*, "brillant", spécialement "éclairé par le soleil", "lumineux"³.

En revanche, *Schim(m)el*, le terme spécialisé apparaissant en moyen haut allemand pour le "cheval blanc", ne peut pas être mis en relation directe avec le verbe *schimmern*, "luire", "briller", ce dernier n'étant attesté en allemand qu'au XV^e siècle (à partir du néerlandais *schemeren*, de même sens). Kluge observe que c'est le premier sens de *schimmel* (la "moisissure", qui se caractérise par des traces plus ou moins blanchâtres ou claires) qui a été appliqué de façon d'abord adjectivale aux chevaux gris clair ; en effet, le moyen haut allemand

¹ A. J. van Windekens, "Les termes chien et cheval en indo-européen", *Indogermanische Forschungen* 80 (1975), p. 62-65, ici p. 64.

² J. Pokorny, IGEW, p. 301.

³ Schade, ADW, T. I, p. 592.

connaît des expressions comme "*schemeliges perd*", "*schimel pfert*", étayant cette lecture : *schimel* signifie donc initialement quelque chose comme "cheval blanc (ou brillant) comme la moisissure". Cependant, dans la mesure où les deux acceptions de *schimel* sont dans un rapport probable avec le verbe *scheinen* (ancien allemand *schînen*, moyen haut allemand *scînan*, dont le sens premier était justement celui du verbe *schimmern*), le terme *Schimmel* possède bien dès l'origine une connotation de brillance, même si elle est ambiguë. Cette ambiguïté se manifeste lorsqu'on se trouve en face d'un cheval blanc du domaine germanique : il s'agit soit d'un cheval à l'éclat solaire, soit d'un animal d'une pâleur grisâtre, voire sinistre.

Dans d'autres cultures, le cheval blanc est très généralement associé au soleil. Nous avons relevé la couleur blanche de certains chevaux sacrés des Germains et surtout des Slaves. Mais c'est sans doute dans la Perse ancienne que la couleur blanche était requise de la façon la plus absolue pour le service des dieux. Dans sa *Cyropédie*, Xénophon décrit le premier défilé de sortie de Cyrus (roi de Perse vers 556 – 530 avant J.-C.), un défilé qui est en même temps un rite royal et un rite sacrificiel, puisque le roi défile du palais royal à l'enclos des Dieux pour "sacrifier avec eux" :

"Lorsque fut ouverte en grand la porte du Palais royal, en tête, sur quatre rangs, étaient menés des taureaux d'une parfaite beauté, destinés à Zeus et à ceux des autres dieux que prescrivaient les mages [...] Derrière ces bêtes étaient menés des chevaux, en offrande au Soleil ; derrière eux débouchait, attelé de chevaux blancs sous un joug d'or, un char couronné, consacré à Zeus ; derrière lui, un char du Soleil avec un attelage blanc, également couronné, comme le précédent ; derrière lui débouchait un troisième char, les chevaux enveloppés d'un caparaçon de pourpre, et par derrière suivaient des hommes portant du feu sur un grand autel."¹

Tous les chars, celui du dieu prééminent Ahura Mazda (appelé Zeus par l'auteur grec), celui de Mithra, dieu du soleil, comme celui du feu sacrificiel (c'est peut être à lui que le char à l'attelage tendu de pourpre est consacré) sont tirés par des chevaux blancs ; il sont vides,

¹ *Cyropédie*, Livre VIII, 3, 11-12. Trad. E. Delebecque, CUF, p. 111.

censés être occupés par les divinités invisibles¹. D'après Xénophon, c'est cependant exclusivement au Soleil que d'autres chevaux, probablement blancs eux aussi, sont offerts en sacrifice.

Cette association du cheval et du soleil est ancienne chez les peuples indo-européens. Dans la théologie védique, le cheval sacrificiel est aussi une émanation solaire : "Dieux, vous avez façonné le Cheval de la substance du soleil"² dit l'*Hymne au cheval du sacrifice* du *Rig Veda*, après l'avoir fait naître des eaux. Dans la mythologie védique, le thème du cheval entraînant le soleil (ou attelé au char du soleil) est largement attesté : le cheval *Etasa* tire la roue du soleil par le firmament³ ; les jumeaux *Aśvin*, c'est-à-dire "les maîtres des chevaux", peut-être hippomorphes à l'origine, conduisent *Surya*, l'Aurore fille du soleil, sur un char d'or, repoussant les obscurités⁴ :

"Resplendis, Déesse immortelle !

Que ton char brillant, plein de dons, t'amène ici,
en compagnie de tes chevaux dociles,

de tes chevaux puissants, fille couleur de l'Or !" ⁵

Chez les Grecs, cette idée d'un char du soleil tiré par des chevaux paraît plus tardive. Elle est absente de l'*Illiade* ; c'est dans l'*Odyssée* qu'apparaît le char de l'Aurore tiré par deux chevaux : Athéna, la déesse aux yeux pers, eut l'idée d'allonger la nuit qui recouvrait le monde : "[...] Elle retint l'Aurore aux bords de l'Océan, près de son trône d'or, en lui faisant défense de mettre sous le joug, pour éclairer

¹ Dans sa description d'un défilé de l'armée de Xerxès (roi de 486 à 465), Hérodote rapporte un rituel inchangé : Après dix chevaux sacrés de la race néséenne s'avance "Le char sacré de Zeus, traîné par huit chevaux blancs ; le conducteur, tenant les rênes, marchait en arrière d'eux à pied ; car aucun homme ne monte sur ce siège [...]" : *Histoires*, VII, 40. Trad. Ph. E. Legrand, CUF, p. 83.

² *Rig Veda* I, 163, 2. Voir Annexe A.

³ J. de Vries, *AGRG*, § 81.

⁴ N. Wagner, "Dioskuren, Jungmannschaften und Doppelkönigtum", *ZfdPh* 79 (1960), pp. 1-17 et 225-247, ici p. 5.

⁵ *Hymne à l'Aurore* du *Rig Veda* III, 61, 2. D'après *Le Veda*, textes réunis et présentés par Jean Varenne. Paris, 1967, p. 101.

les hommes, ses rapides chevaux, Lampos et Phaéton, les poulains de l'Aurore."¹

Le nom de ce poulain, *Phaeton* ("le brillant"), est par ailleurs une des plus fréquentes épithètes d'Hélios, avant de devenir aussi le nom d'un fils du Soleil², au célèbre et tragique destin³.

Très présent dans les récits mythiques, le cheval participe aux cultes solaires, par son sacrifice ou par des courses sacrées.

Les *sacrifices* de chevaux au Soleil sont attestés chez les Grecs (Spartiates), les Parthes, les Massagètes et les Perses⁴. Festus, grammairien romain écrivant vers 300 de notre ère⁵, rappelant que le cheval est une victime sacrificielle chez beaucoup de peuples, évoque notamment "les Salentins, qui jettent un cheval tout vivant dans les flammes en l'honneur de Jupiter Menzana, [...] les Rhodiens qui, chaque année, précipitent dans la mer un quadriga au soleil, parce que, dit-on, le soleil fait le tour du monde sur un char de ce genre."⁶ Selon Fritz Schachermeyr, ce dieu Menzana désigne une divinité solaire bien distincte de Jupiter ; les habitants de Salente en Grande-Grèce (Italie du Sud) auraient été d'origine illyrienne⁷.

Les *courses* de chevaux associées à un culte du soleil paraissent avoir existé chez les Celtes : le site de Stonehenge aurait été à la fois le lieu d'un culte solaire et un hippodrome sacré⁸. Le symbolisme religieux des courses romaines du *Circus Maximus* est principalement solaire, même s'il s'élargit dans une métaphore cosmique de la course

¹ *Odyssée*, XXIII, 241-246.

² Voir l'art. "Sol", par Franz Cumont, du *Dictionnaire des antiquités...*, de Daremberg et Saglio, *op. cit.*, vol IV, 2 de 1911, pp. 1373-1386.

³ Ovide, *Métamorphoses*, II, 1-332.

⁴ Cumont, *Lux perpetua*, *op. cit.*, p. 416.

⁵ Sextus Pompeius Festus vivait vers la fin du III^e ou au début du IV^e siècle. Son traité *De verborum significatione* (*De la signification des mots*), abrégé par Paul Diacre au VIII^e siècle, est lui-même partiellement inspiré d'un ouvrage du même nom, par Verrius, orateur et écrivain du début de notre ère.

⁶ "Et Sallentini, apud quos Menzanae Jovi dicatus vivos conicitur in ignem, et Rhodi, qui quod annis quadrigas soli consecratas in mare jaciunt, quod is tali curriculo fertur circumvehi mundum." : Festus, *De la signification des mots*. Edité et traduit en français par M. A. Savagner. Paris, 1846, s.v. "October Equus".

⁷ Fritz Schachermeyr, *Poseidon ...*, *op. cit.*, p. 94.

⁸ Cf. H. Potratz, *Das Pferd in der Frühzeit*, Rostock, 1938, p. 16.

du temps¹. Il paraît probable que le sens culturel originel de ces courses équestres était de renforcer la puissance du dieu-soleil, de contribuer à sa marche, à son éternel retour.

Cette association du cheval et du soleil se retrouve chez les Germains à différentes époques. Pour l'âge du bronze, une période au cours de laquelle les Germains du Nord ont fréquemment représenté des symboles solaires – disques ou roues – dans leurs gravures rupestres et leurs tombes, le célèbre objet de Trundholm (île de Seelande, Danemark) associe un disque à un cheval qui le précède, l'ensemble étant fixé à un châssis à six roues, et mesurant environ 36 cm de haut sur 60 cm de long (ill. 20). Gjessing observe à juste titre qu'il s'agit de l'image mythique du cheval entraînant *directement* le soleil dans sa course, image figée dans deux objets fixés ensemble à un chariot à six roues, que rien n'autorise à interpréter comme un "char" solaire tiré par le cheval². Selon Flemming Kaul, l'objet illustre une "logique gauche-droite", l'orientation vers la droite étant le signe du soleil ascendant. Ainsi, "la face dorée (brillante) du disque solaire est tirée par le cheval solaire vers la droite, illustrant la course diurne du jour, tandis que la face sombre et non dorée du disque solaire (le même soleil) qui apparaît lorsque le « char » est tourné en sens inverse, est entraînée vers la gauche, montrant la course nocturne du soleil, mais dans un état éteint et non brillant. Ainsi le cheval solaire pouvait être le compagnon du soleil à la fois pendant le jour et la nuit."³ Pour Robert Forrer, la taille de l'objet et diverses comparaisons permettent d'envisager que cet objet, indiscutablement culturel, était actionné au moyen de petites cordes par les mains d'un officiant invisible.⁴

Cet objet culturel liant le soleil au cheval n'est pas isolé. Deux figurines de chevaux, associées à un disque et aux restes d'un petit

¹ Voir chapitre suivant.

² Gjessing, *loc. cit.*, pp. 6 et 11.

³ F. Kaul, "The horse, the ship, the sun and the wheel in the nordic bronze age : reality and abstraction, symbols and metaphors – conceiving figures of sacred images", *Sborník Národního muzea v Praze, rada A – Historie*, 2002 ; 56 (1-4), pp. 143-154, ici p. 146.

⁴ R. Forrer, "Les chars culturels préhistoriques et leurs survivances aux époques historiques", *Préhistoire I* (1932), pp. 19-123, ici p. 48.

chariot ont été retrouvées à Tägaborgshöjden, en Scanie (Suède). Des figurations associant quadrupèdes et disques solaires ont encore été découvertes sur un vase de la même époque, en Allemagne orientale (Premnitz). Dans l'île de Gotland, à Eskelhem, ce sont des éléments de filets pour deux « vrais » chevaux qui ont été retrouvés à côté des restes d'un disque de bronze¹. A Fordal, en Norvège, une gravure rupestre de la même époque fait rayonner des chevaux autour d'une spirale solaire (ill. 21). Enfin, des dessins associant le soleil et le cheval, parfois en représentant un disque solaire tiré par l'animal, se retrouvent sur des rasoirs scandinaves de l'âge du bronze² (cf. ill. 22). Gjessing suggère que ces objets servaient dans un contexte cultuel, comme instruments du sacrificateur.

L'interprétation de ces différents témoignages, et singulièrement de l'objet de Trundholm, reste discutée. D'une part, il n'est pas totalement à exclure que le disque représente la lune, le temps des anciens Germains étant fondé sur des cycles lunaires. D'autre part, si l'on admet l'hypothèse que l'objet figure un « char » du soleil, le rôle du cheval pourrait avoir été celui d'un simple animal de trait, sans portée religieuse particulière car plus ou moins interchangeable. L'interprétation traditionnelle, qui n'insiste pas sur un rôle religieux particulier du cheval, demeure solide : il s'agirait d'une offrande (ayant été immergée dans un marais) figurant un véritable chariot cultuel dont les processions saisonnières (à la fin de l'hiver ?) auraient pu avoir pour but de renforcer la puissance du soleil par magie mimétique, dans le cadre plus général de rites de fertilité n'impliquant pas nécessairement un rapport étroit entre le cheval et ce culte solaire.

La présence simultanée, mais disjointe, de représentations du char et du soleil – chaque élément étant représenté sur une dalle particulière et dans le contexte d'un site funéraire – dans la tombe de Kivik ne peut être considérée comme l'indice d'un char solaire. En revanche, on

¹ Tous ces éléments tirés de Jan de Vries, AGRG, § 80.

² Cf. Ernst Sprockhoff, "Nordische Bronzezeit und frühes Griechentum", *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 1 (1954), pp. 28-110, ici pp. 37 et 46, et Gutorm Gjessing, *op. cit.*, p. 11, qui se réfèrent tous les deux à une étude de J. Brondsted, "Pferd und Sonnenscheibe auf dänischen jungbronzezeitlichen Rasiermessern", *Acta Archæologica* II (1931), pp. 199 sqq. que nous n'avons pu consulter.

ne peut totalement exclure l'hypothèse que ces dalles fassent allusion à une procession en char en rapport avec un culte solaire, ou peut-être astral, la lune étant également représentée.

Tacite écrit à la fin de sa description de la *Germanie* que :

"Par delà les Suiones, une autre mer, dormante et presque immobile, dont on croirait qu'elle entoure et enferme le monde parce que les dernières clartés du soleil couchant y durent jusqu'à son lever, si vives qu'elles voilent les étoiles ; on entendrait encore le bruit qu'il fait en sortant des flots, on apercevrait les formes de ses chevaux, les rayons de sa tête, c'est ce que rapporte la crédulité."¹

Ce texte, qui atteste le maintien d'une certaine forme de culte solaire chez les Germains septentrionaux du début de notre ère, évoque également l'image de chevaux précédant directement le soleil, dont ils représentent l'aurore annonciatrice, la lueur ou les rayons. Notons que Tacite ne parle pas d'un char solaire, que l'*interpretatio romana* aurait pu lui faire ajouter ; il suggère implicitement l'image poétique de la crinière ondoiyante du cheval comme symbole des rayons du soleil.

A partir du milieu du premier millénaire après J.-C., les stèles funéraires de l'île de Gotland de la première période – le groupe A dans la classification de S. Lindqvist², datant de 400 à 600 après J.-C., mais peut-être plus tardives selon W. Holmqvist³ – présentent presque toujours dans leur partie supérieure, celle où s'exprime l'essence des croyances religieuses, le thème central d'une spirale (bi- ou tricolore à l'origine), probablement un symbole solaire, souvent associé à deux ou à quatre quadrupèdes pouvant être identifiés de façon certaine dans certains cas, comme à Hablingbo (ill. 23), de façon plus hypothétique dans d'autres, à des chevaux⁴.

¹ Tacite. *La Germanie*, chap. 45, trad. J. Perret, p. 98.

² Sur les stèles de Gotland et leur classification, voir *supra*, I^{ère} Partie, chap. 2, p. 90, note 2.

³ Voir la section consacrée aux stèles de Gotland dans Hoops, RGA, 2^e éd., T. 2, s.v. "Bildnenkmäler", pp. 561-567.

⁴ Cf. Nylen, *Stones, Ships and Symbols [...]*, *op. cit.* ; il s'agit notamment des stèles de Havor I (Habblingbo), fig. p. 21 ; Vallstenarum I (Vallstena), fig. p. 25 ; Väskinda (5), fig. p. 27 ; Garda I, fig. p. 37. La spirale solaire est encore régulièrement associée à un bateau à rames, comme sur la stèle de Martebo, fig. p. 35, ou à une ou plusieurs paire(s) de serpents, comme sur la stèle de Sanda IV, fig. p. 29.

L'alternance entre le bateau et les paires d'équidés sous la spirale solaire rappelle l'association cheval-bateau sur les gravures rupestres de l'âge du bronze de Scandinavie continentale, que nous avons relevée plus haut. Etant donné que la pratique consistant à déposer le mort dans un bateau pour son dernier voyage (vers un séjour des morts imaginé aux confins de la mer ?) aurait été observée sur l'île de Gotland à la fin de l'âge du bronze¹ et dans certaines régions de la Scandinavie à partir du milieu du VI^e siècle², l'association bateau - soleil pourrait renvoyer à un voyage du mort vers un pays du soleil (levant ou couchant). La présence de chevaux à la place du bateau aurait-elle alors la même signification de psychopompe ?

Cependant, nous devons garder en mémoire que ces stèles, surtout celles de la première période, ne sont que partiellement germaniques du point de vue artistique : leur art révèle des influences venues du Sud, celle des pierres tombales romaines et de l'art des steppes. Certes, du point de vue religieux, ces symboles expriment essentiellement des conceptions germaniques, mais le fait que le cheval soit toujours représenté par une *paire de chevaux se faisant face* rend la signification de psychopompe peu vraisemblable. Enfin et surtout, le cheval emmenant le mort vers le soleil est une conception romaine³ inconnue des Germains.

Ces chevaux pleins d'énergie, cabrés, représentent plus vraisemblablement un combat de chevaux, bien plus nettement que les chevaux se faisant face sur certaines dalles de la tombe de Kivik (ill. 13). De la stèle de Havor I à Hablingbo (ill. 23), on rapproche généralement une des rares pierres historiées de la Suède continentale, la pierre à peu près contemporaine de Häggeby (Uppland), qui représente, dans un style différent, deux chevaux affrontés qu'aiguillonnent deux personnages à l'arrière-plan (voir notre ill. 2) : il s'agit là, sans aucun doute possible, d'une représentation d'un combat de chevaux.

Comment interpréter ces images de combats de chevaux sous le soleil, gravées sur des stèles funéraires ? Leur sens pourrait être de témoigner, à l'endroit même où l'on se souvient d'un mort, du caractère irrésistible du cycle vital où la mort apparaît comme un

¹ Nylen, *op. cit.*, p. 22.

² J. de Vries, *AGRG*, § 114.

³ Voir I^{ère} Partie, chap. 2, Le cheval psychopompe (parallèles indo-européens).

moment nécessaire du renouvellement de la création. Peut-être même des combats de chevaux ont-ils été organisés lors de funérailles, chez les Germains comme chez d'autres peuples, comme manifestation symbolique et spectaculaire de la force des puissances vitales. Ces stèles du milieu du premier millénaire de notre ère en seraient un indice, mais aucune certitude n'est possible.

Dans les textes eddiques, le cheval se trouve associé au soleil dans le mythe des chevaux *Arvakr* et *Alsvinnr* qui entraînent le soleil dans sa course : cette image est notamment évoquée dans les "*Dits de Sigdrifa*" (*Sigrdrífumál*) :

"Il te faut connaître les runes de l'esprit
Si tu veux en sagesse / Quiconque surpasser ;
Les interpréta, / Les grava, / Les conçut Hroptir,
[...]"
"Il les dit gravées sur l'écu / Qui se tient devant le dieu brillant,
Sur l'oreille d'Arvakr / Et sur le sabot d'Alsvinnr
[...]"¹

Ce poème ne parle pas expressément d'un char du soleil ; c'est Snorri qui en introduit l'image dans son *Edda* en prose. Dans cette oeuvre, l'association du cheval et du soleil n'est d'ailleurs pas exclusive d'autres incarnations animales ; à l'occasion, c'est un verrat qui symbolise la clarté astrale : au chapitre 5 des *Skáldskaparmál*, le nain Brokk donne à Freyr un verrat aux soies d'or, courant à travers les airs et la mer plus vite que n'importe quel cheval, illuminant tout sur son passage.

Dans la *Mystification de Gylfi*, Snorri raconte que les dieux, [courroucés devant la présomption du mortel Mundilfari osant appeler son fils Mani ("lune", de genre masculin) et sa fille Sol ("soleil", de genre féminin)] "se saisirent du frère et de la soeur : ils les placèrent en haut dans le ciel et firent conduire par Sol les chevaux qui tiraient le char du soleil, lequel avait été créé par les dieux – afin d'éclairer les

¹ *Sigrdrífumál*, extraits des str. 13 et 15, trad. Boyer dans *Edda poétique*, op. cit., p. 627. Cf. nos commentaires de ce passage, déjà cité en 1^{re} Partie, chap. 3.

mondes – à l'aide d'une flammèche projetée hors de Muspell. [...] ces chevaux [...] sont appelés Arvakr et Alsvidr."¹

Se référant aux gravures rupestres de l'âge du bronze et au célèbre objet cultuel de Trundholm, F. X. Dillmann considère que "cette idée d'un char solaire est très ancienne en Scandinavie"², reprenant ainsi une interprétation traditionnelle, que l'on trouve par exemple chez Salomon Reinach³. Aux arguments précédemment avancés par Gjessing contre une telle lecture de l'objet de Trundholm comme « char » – à partir de l'analyse de l'objet lui-même – on peut ajouter, avec Jan de Vries, que le char solaire de la poésie eddique pourrait avoir été suggéré non par des chevaux mythiques, mais par l'image concrète de chariots solaires processionnels tirés par de « vrais » chevaux⁴. Mais avant tout, à plus de deux mille ans de distance des témoignages de l'âge du bronze, les textes eddiques ont plus vraisemblablement emprunté l'image du char solaire aux cultures grecque et romaine. Un siècle avant Snorri, le char du soleil des auteurs classiques est déjà bien représenté dans l'iconographie du Moyen Âge chrétien en Allemagne. C'est le cas par exemple dans une miniature du *Hortus deliciarum* de Herrad von Hohenburg (Alsace, deuxième partie du XII^e siècle) représentant un char du soleil tiré par quatre chevaux dont les noms (*Lampos*, *Actéon* ...) sont empruntés à la mythologie classique (ill. 24).

L'attribution au "dieu énigmatique" *Heimdallr*, l'"Ase blanc", qui dans une de ses étymologies pourrait signifier "Le Lumineux" ou "Celui qui brille sur le monde"⁵, du cheval *Gulltopp* ("toupet ou crinière d'or")⁶ paraît relever – encore davantage que l'image du char du soleil – de la poésie plus que des croyances⁷.

¹ *Edda* de Snorri, *Gylfaginning*, chap. 11, trad. Dillmann.

² *Ibid.*, en note p. 152.

³ S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, rééd. Paris, 1996, chap. "Phaeton", p. 509, n. 1.

⁴ J. de Vries, *AGRG*, § 81.

⁵ Golther, *op. cit.*, p. 360.

⁶ *Edda* de Snorri, *Gylfaginning*, chap. 27.

⁷ Au demeurant, les associations de ce dieu avec le bélier et le phoque paraissent plus déterminantes pour cerner son caractère que le symbolisme de son cheval, cf. J. de Vries, *AGRG*, § 492, 494.

Au total, l'association du cheval et du soleil est manifeste dans les représentations artistiques germaniques. Sa dimension religieuse véritable semble résider dans le fait élémentaire que le cheval, comme le soleil, est une image de la vie ; à ce titre, leurs symboles ont pu être associés dans des cultes de la fertilité, peut-être jusqu'à l'époque des grandes migrations. Plus tardif, le symbolisme du char du soleil tiré par des chevaux paraît être un stéréotype poétique faisant partie de la culture cosmopolite des clercs du Moyen Âge¹.

Examinons à présent les connexions du cheval avec le feu *stricto sensu*. Parmi les merveilles relevées dans ses *Oisivetés impériales*, Gervais de Tilbury décrit le Grant, un génie équin annonciateur de l'incendie :

"Il est en Angleterre une sorte de démon, qu'on appelle dans la langue du pays le Grant : il ressemble à un poulain d'un an, dressé sur ses pattes de derrière, les yeux scintillants. Ce genre de démon apparaît très souvent sur les places au plus chaud de la journée, ou vers le coucher du soleil, et chaque fois qu'il apparaît, il annonce un incendie à venir dans cette ville ou ce village : quand le danger menace pour le jour suivant ou pour la nuit, il fait aboyer les chiens en courant çà et là sur les places et, faisant semblant de fuir, il les excite à le poursuivre dans le vain espoir de le rattraper. Cette façon de se jouer d'eux incite les villageois à prendre leurs

¹ Le symbolisme solaire du cheval est bien représenté dans le folklore européen, y compris l'image du char solaire. dans un article de la *Revue des traditions populaires* 2 (1887), pp. 541-548, Stanislas Prato retrouvait "Le mythe solaire du cheval dans une formule enfantine de Livourne." Partant du texte d'une chanson populaire « *Sole, Sole, vieni / Con quattro caval neri, / Con quattro caval bianchi, / Sole Sole vieni avanti !* » (Soleil, Soleil, viens / Avec quatre chevaux noirs, / Avec quatre chevaux blancs, / Soleil, Soleil, avance !), l'auteur procédait à un recensement d'images solaires équestres dans différentes mythologies européennes, en se référant notamment aux travaux de Max Müller, et concluait par cette phrase : "Il nous semble donc manifeste [...] que la chansonnette enfantine de Livourne se rattache au mythe védique." Si cet auteur forçait le trait en rattachant directement cette chanson à des représentations védiques (Nicole Belmont cite cet article comme un exemple des excès des théories de Max Müller, *Paroles païennes. Mythe et folklore*, Paris, 1986, pp. 111-112), le rapprochement qu'il opérerait reste globalement pertinent de notre point de vue, dès l'instant où l'on admet diverses médiations, notamment celles des mythologies grecque et romaine.

précautions dans la surveillance du feu, et ainsi cette sorte de démon serviable, en épouvantant ceux qui l'aperçoivent, a coutume par sa venue de les protéger du danger qu'ils ignorent."¹

Avec ce Grant, nous sommes apparemment en présence d'une variante particulière du génie tutélaire en forme équine, puisque ce démon est qualifié de "serviable". Ce génie annonciateur de l'incendie n'est donc pas véritablement un "cheval de feu", que l'on pourrait définir comme un être fait de la substance même du feu.

En fait, le cheval de feu ne semble pas avoir été une image du paganisme germanique. Les fils de *Muspell*, des géants du feu, n'ont pas de chevaux dans les "Visions de la Prophétesse" (la *Völuspá*, un poème sacré composé vers l'an mil, qui est le point de rencontre de conceptions germaniques anciennes et d'influences celtiques, iraniennes, manichéennes et chrétiennes²). C'est Snorri qui leur attribue – trois siècles plus tard – des montures dans son *Edda* en prose :

Au début du crépuscule des dieux, "Un loup dévorera le soleil [...] Un autre loup s'emparera de la lune [...] Alors le loup Fenrir se libérera [...] il marchera la gueule béante, la mâchoire inférieure rasant la terre et la mâchoire supérieure touchant le ciel. Des flammes jailliront de ses yeux et de ses narines [...] Dans ce tumulte, le ciel se déchirera et les fils de Muspell en surgiront, montés sur leurs chevaux. En tête viendra Surtr, précédé et suivi par un feu dévorant, et l'excellente épée qu'il possède brillera plus intensément que le soleil [...]"³

Ainsi la lumière du soleil de l'ancien monde – dont les chevaux Arvakr et Alsvinnr ont disparu sans laisser de traces – est-elle remplacée par la lumière de "cavaliers de feu" de l'incendie universel, qui font penser aux quatre cavaliers de l'*Apocalypse*, ou encore aux deux cent millions de cavaliers aux chevaux monstrueux – dont la

¹ G. de Tilbury, *Otia Imperialia*, III^e Partie, 62. Traduction Annie Duchesne, *op. cit.*, pp. 74-75. Le texte latin (éd. F. Liebrecht, Hanovre, 1856) comporte deux termes pour ce génie, *grant* et (anglien) *gyant* : "III, 62 : *De grant et incendiis. Est in Anglia quoddam daemonum genus, quod suo idiomate gyant nominant, ad instar pulli equini anniculi [...]*."

² Jan de Vries, AGRG, § 590-598.

³ *Edda* de Snorri, *Gylfaginning*, chap. 51, Trad. Dillmann, p. 96.

bouche crache le feu, la fumée et le soufre – de l'armée de quatre anges exterminateurs¹. Surtr apparaît dans certains textes comme un géant personnifiant le feu souterrain² : l'explication naturaliste est tentante pour une terre volcanique comme celle de l'Islande. Mais il existe aussi certaines ressemblances entre le cavalier Surtr du crépuscule des dieux avec son épée de feu et la figure du Christ apocalyptique montant un cheval blanc et dont le verbe est une épée à deux tranchants³.

Mais si, dans la *Völuspá*, le cheval de Surtr est associé à un feu purificateur, le cheval de feu de l'imaginaire médiéval chrétien est un cheval diabolique, infernal. Le feu souterrain des démons du paganisme se mêle au feu de l'enfer pour donner naissance aux chevaux et cavaliers de feu du folklore⁴.

Ce bannissement du cheval de feu hors de la sphère divine est cohérent avec l'orientation fondamentale de la *Bible* à l'égard du cheval : le cheval de feu et le char de feu n'y apparaissent en effet qu'exceptionnellement comme des instruments de Dieu⁵, ils sont un symbole de puissance probablement emprunté aux religions babyloniennes dont le dieu solaire *Shamash* possédait ces attributs. Témoignage caractéristique d'une certaine orthodoxie, le *Livre des Rois* rapporte que lorsque le roi Josias découvre, après le règne de deux rois impies, le *Livre de la Loi*⁶ et retourne aux commandements de Yahvé, "Il fit disparaître les chevaux que les rois de Juda avaient dédiés au soleil à l'entrée du temple de Yahvé [...] et il brûla au feu le char du soleil."⁷

De même que les revenants nordiques (*draugar*) et germaniques étaient parfois représentés entourés de feu, de même le Moyen Âge chrétien se représente-t-il fréquemment les âmes des damnés sous forme de feu⁸, car ils appartiennent au diable, au feu de l'enfer. Nous

¹ *Apocalypse* de Jean, 6, 1-8, et 9, 13-21.

² J. de Vries, *AGRG*, § 177.

³ Cf. *Apoc.* 19, 11-16.

⁴ Voir notre IV^e Partie, chap. 2.

⁵ Voir II *Rois* 2, 11 par ex. (enlèvement du prophète Élie au ciel).

⁶ Ce terme désigne la partie législative du *Deutéronome*.

⁷ II *Rois* 23, 11. Sur tous ces points, voir notre III^e Partie, introduction : Le cheval dans la *Bible*.

⁸ Grimm, D.M., p. 763.

avons déjà évoqué – à propos du cheval et du cavalier comme incarnations des morts – le carrosse aux chevaux de feu de *Wôd*, les chevaux aux yeux de braise de l'*Oskoreidi*, le cheval au harnais brûlant de la *Mesnie Hellequin* dans le récit d'Orderic Vital ; parmi les nombreux autres témoignages de ce cheval de feu diabolique, mentionnons encore un épisode de la légende de *Hackelbernd*, où le chasseur, fasciné par le cavalier d'un cheval au souffle de feu ("*seinem pferde sprühete feuer aus nase und maul*") est condamné à chasser avec lui jusqu'au jour du jugement dernier¹.

Des récits de ce type sont légion dans le folklore germanique ; qu'il nous suffise pour l'instant de relever que le cheval et le cavalier de feu ont occupé jusqu'à la fin du XIX^e siècle une place éminente dans l'imaginaire de la magie noire en Allemagne².

Dans les représentations germaniques, il semble qu'il faille donc distinguer entre, d'une part, le cheval lumineux et solaire, attesté dès la proto-histoire des Germains, et lié probablement à d'anciens cultes de la végétation, et, d'autre part, le cheval de feu, incarnation de puissances hostiles. Rien ne permet de voir dans le cheval de feu infernal du Moyen Âge chrétien la diabolisation d'un ancien cheval de feu germanique, ce dernier n'étant pas attesté de façon claire.

Le cheval et l'air

La rapidité et la légèreté du déplacement du cheval expliquent probablement son association avec l'élément aérien, avec le mouvement de l'air, le vent, la tempête, association elle aussi largement présente dans les autres cultures indo-européennes.

Le cheval est conçu par des divinités aériennes ou par des vents dans la mythologie grecque : les chevaux d'Achille, Xanthe, "le Blond", et Balios, "le Pommelé", "volent avec les vents. La Harpye Podarge les a enfantés pour le vent Zéphyr, alors qu'elle paissait dans une prairie aux bords du fleuve Océan" rapporte l'*Iliade*³. Plus loin, Homère indique que le roi Erichthonios "avait trois mille cavales [...] Borée lui-même s'éprit d'elles au pacage et les couvrit, sous la forme d'un étalon

¹ *Ibid.*, p. 769.

² Cf. *infra*, IV^e Partie, chap. 2.

³ *Iliade* XVI, 149 sqq.

aux crins d'azur. De cette saillie douze pouliches naquirent"¹. Cette conception du cheval par le vent renvoie à la représentation archaïque de vents ayant eux-mêmes des traits hippomorphes ; ainsi Eole était-il initialement conçu sous l'apparence du cheval².

L'image mythologique et épique du vent fécondant les juments est passée dans le savoir antique : Aristote rapporte le phénomène pour la Crète³, Pline l'Ancien pour la Lusitanie⁴, même les traités d'agriculture de Varron et de Columelle le mentionnent⁵, et les textes savants du Moyen Âge le reprennent à leur compte.

Fils du vent, le cheval leur était sacrifié par les Lacédémoniens sur le mont Taygète, d'après Festus⁶.

Dans le domaine védique, les correspondances cheval-vent sont aussi bien établies : "Ton corps est en plein vol, ô cheval, ta pensée fonce comme le vent [...]" est-il notamment dit dans l'hymne au cheval du sacrifice⁷. Les Marut – initialement la cohorte des esprits des morts – attellent les vents à leurs chariots et parcourent le ciel comme une tempête, accompagnés d'éclairs et de tonnerre⁸ :

¹ *Iliade* XX, 220 sqq.

² Malten, "Das Pferd im Totenglauben", *loc. cit.*, p. 199.

³ *Histoire des animaux*, Livre VI, chap. 18 : "On dit aussi que les juments sont fécondées par le vent au moment du rut. C'est pourquoi, en Crète, on ne met pas les étalons à part des femelles. Lorsque celles-ci sont dans cet état, elles courent loin des autres chevaux." (trad. P. Louis, CUF).

⁴ *Histoire naturelle*, Livre VIII, chap. 67, § 166 : "Il est reconnu qu'en Lusitanie, dans les environs de Lisbonne et du Tage, les juments se tournent du côté où souffle le Flavonius, aspirant son haleine fécondante, et que le poulain ainsi engendré est extrêmement rapide, mais que sa vie ne dépasse pas trois ans." (trad. A. Ernout, CUF).

⁵ Varron, *De re rust.* II, 1, 19 et Columelle VI, 27, 7 (d'après Daremberg, *Dict. des antiquités*, *op. cit.*, s. v. "Equus", p. 797, n. 91).

⁶ "Lacedaemoni, qui in monte Taygeto equum ventis immolant, ibidemque adolent, ut eorum flatu cinis ejus per finis quam latissime differatur." : "les Lacédémoniens qui, sur le mont Taygète, immolent un cheval aux vents, et l'y brûlent sur l'autel, afin qu'en soufflant sur ses cendres, ils les dispersent le plus loin possible sur leur territoire." Festus, *De la signification des mots*, éd. et trad. Savagner, *op. cit.*, s. v. "October Equus".

⁷ *Rig Veda* I, 163, 11. Voir annexe A.

⁸ Schachermeyr, *op. cit.*, p. 79.

"Les Marut, voués au sacrifice, armés de lances flamboyantes, portant des bijoux d'or, se sont fait une grande force. Ils s'avancent avec des chevaux dociles au frein, rapides. A la suite ont roulé leurs chars quand ils vont déployer leur parure."¹

Le « premier » père des Dioscures Castor et Pollux, le roi de Sparte Tyndare, a été interprété comme une divinité hippomorphe par Salomon Reinach, qui a vu dans son nom une possible racine indo-européenne commune avec celle du verbe latin *tundere*, frapper². On pourrait donc interpréter les Tyndarides comme les fils d'une divinité équine du tonnerre.

Chez les Germains, l'association du cheval et du vent se retrouve sous diverses formes. Les hypothèses proposées par G. Kossinna pour l'interprétation des gravures rupestres de l'âge du bronze du Bohuslän (Suède) sont rappelées ici pour mémoire. Trois divinités seraient discernables parmi les personnages et animaux représentés : un grand dieu solaire, incarné dans un personnage muni ou accompagné d'une roue ou d'une spirale, un dieu lunaire, personnage plus petit, généralement avec un seul bras, et un troisième dieu, représenté soit simplement par un cheval, soit par un personnage accompagné d'un cheval, soit par un personnage tenant un anneau, soit par un personnage élevant les bras et écartant les doigts de ses (grandes) mains. Cette troisième divinité serait à la fois dieu du vent et dieu du feu, car dieu de l'aurore³. Les arguments développés à l'appui de cette thèse d'une divinité du vent occasionnellement hippomorphique sont cependant très généraux et aléatoires ; les gravures convoquées à l'appui de la démonstration gardent leur mystère ; seuls les développements consacrés par cet auteur au thème des paires de chevaux comme figures dioscuriques paraissent solidement fondés.

¹ *Hymne aux Marut, Rig Veda*, VII, 53, 1, trad. A. Bergaigne dans *Le Veda*, par J. Varenne, *op. cit.*, p. 125.

² Reinach, *Cultes, mythes et religions*, *op. cit.*, "Le sacrifice de Tyndare", pp. 342-351, ici p. 350, n. 1.

³ Kossinna, *Die deutsche Vorgeschichte*, *op. cit.*, pp. 104 sqq (Bronzezeit).

Dans la mythologie des textes eddiques, l'association cheval-vent est manifeste dans la figure de Sleipnir, le cheval d'Odin, mais indirectement seulement. Vouloir faire de son père, l'étalon Svadilfœri, un "ouragan du Nord"¹, paraît arbitraire : nous n'avons pas trouvé d'indices faisant du cheval du géant constructeur du Walhalla (*Valhöll*) une personnification du vent. Cependant, il est dit que Sleipnir est le meilleur des étalons², qu'il chevauche par les airs et sur la mer et qu'il est toujours la plus rapide des montures³ ; sa vitesse, symbolisée par ses huit membres, est vertigineuse ; toutes ces caractéristiques le rapprochent du vent. De façon plus déterminante encore, la proximité entre Sleipnir et Odin, Odin étant, notamment, un dieu de la tempête comme symbole de *furor*, fait de Sleipnir un symbole du vent, dans son aspect violent et sauvage.

On pourrait voir dans l'expression populaire allemande du "galop tonnant" (*Donnergaloop*) qui associe le galop à la tempête, un avatar d'une ancienne conception associant la tempête au galop de chevaux du ciel (chevaux démoniaques, cheval d'Odin, chevaux des valkyries, de l'Armée furieuse, etc) : pour les Tatars de l'Altaï également, le tonnerre et l'éclair sont la manifestation du galop des chevaux du ciel⁴.

Au total, l'association directe entre le cheval et le vent reste marginale dans la sphère germanique. Certes, le lien cheval-tempête est bien présent dans le mythe de l'Armée furieuse, comme nous l'avons vu⁵. Par ailleurs, le vocabulaire allemand, comme d'autres langues, connaît des expressions comme celle du "cheval rapide comme le vent", et d'autres plus originales, comme le galop tonnant.

A ces données près, le lien du cheval avec le vent est relativement artificiel, c'est une image avant tout littéraire semble-t-il, comme dans ce passage de l'*Enéide* de Veldeke, où il est question de chevaux conçus par le vent venant de la mer, "*van einer seltsanen stut, / di da wonet in den mere.*" (vers 5094-5095). Dans son analyse de ce passage, Jan Goossens arrive à la conclusion qu'il faut interpréter ici

¹ Jähns I, p. 266.

² *Edda poétique*, *Grímnismál*, str. 44.

³ *Edda* de Snorri, *Skáldskaparmál*, chap. 3.

⁴ Jähns I, p. 281.

⁵ Cf. I^{ère} Partie, chap. 2 et 3.

stut comme signifiant "étalon" : les chevaux décrits par Veldeke sont donc conçus "par un étalon fabuleux, / vivant à proximité de la mer"¹ ; nous sommes en présence de la reprise d'une tradition antique, pas d'une croyance germanique.

Le cheval et la terre

A la différence des éléments mobiles de l'eau, du feu et du vent, qui répondent tous les trois à l'une des étymologies du cheval comme mouvement, l'élément terrestre paraît plus éloigné du symbolisme du cheval. Cependant, comme incarnation ou envoyé des puissances chthoniennes², comme démon de la végétation³, le cheval germanique possède également des connexions à la terre.

Ces connexions constituent sans doute encore un trait indo-européen. Le cheval naît des entrailles de la déesse-Terre en Grèce archaïque. Le récit thessalien racontant la création du cheval – symbole de l'eau jaillissante – par Poseidon frappant la terre de son trident est sans doute la déformation d'un mythe plus ancien, attesté non seulement en Thessalie mais également en Attique, dans lequel Poseidon, divinité ouranienne et chthonienne à la fois, féconde la Terre – un rocher – avec son sperme et donne naissance au premier cheval, Skyphios. Si ce nom n'est pas très ancien⁴, cette version primitive du mythe, transmise par des témoignages fragmentaires, pourrait selon Schachermeyr être l'écho d'un vieux mythe de *hieros gamos* où Poseidon avait sans doute également forme de cheval. Le nom primitif de Poseidon est *Poteidan*, du grec *potis / posis*, "époux", "mari", et de *Da*, terme

¹ Jan Goossens, "Van einen seltsanen stut. Zu Veldekes "Eneide" V. 5094 f." in : *Verbum et Signum. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung* (Mélanges F. Ohly), éd. par H. Fromm et alii, Munich, 1975, vol. 2, pp. 177-187.

² Voir notre I^{re} Partie, chap. 2, sur le cheval et la mort, avec notamment les légendes de chevaux fantômes cachés au creux de montagnes.

³ Voir notre I^{re} Partie, chap. 1^{er}, en particulier le rite du *Völsi*, avec le rôle magique du sexe du cheval pour l'ensemencement de la terre.

⁴ Le nom *Skyphios* (variantes *Scyphos*, *Siphon*) serait une invention récente, "en rapport avec les bateaux, dont les noms sont souvent comparés à des coupes à boire", d'après l'art. "Skyphios" du dictionnaire de Wilhelm Heinrich Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, 1884-1937, ici vol IV (1909-1915), col. 1076-77.

— formé sur un balbutiement enfantin — désignant une antique déesse-Terre égéenne¹.

D'une façon plus générale, nous nous souvenons des nombreux indices réunis par Malten sur le rôle du cheval comme démon du monde souterrain dans la religion de la Grèce archaïque². Cet animal est enfin présent comme démon de la végétation, donc de la fécondité de la Terre, chez de nombreux peuples³.

Si le cheval germanique possède des connexions à la terre en tant que démon chtonien et de la végétation, des connexions plus directes sont rares, et il s'agit généralement de légendes relativement récentes. C'est ainsi que le cheval peut apparaître exceptionnellement comme le découvreur ou le gardien de trésors souterrains : une légende allemande fait découvrir les richesses minérales du Harz par un cheval⁴ ; au Tyrol, un cheval noir garde une mine de sel aurifère⁵, un autre incarne un génie malfaisant de la montagne⁶.

*
* * *

En guise de premier bilan sur les liens du cheval avec les puissances élémentales, nous pouvons noter que si le cheval germanique possède bien des connexions avec chacun des quatre éléments, son association mythique avec l'eau et avec la lumière est bien plus forte que celles avec le vent ou la terre. Le cheval incarne véritablement un démon des eaux (*Wassergeist in Pferdegestalt*), ses noms (*ehu*, *marh*) sont apparentés à la notion de lumière et son image est associée directement au soleil, dans des vestiges de l'âge du bronze comme dans la poésie eddique ; dans tous ces cas, l'association paraît relever à l'origine d'un symbolisme de la fertilité dans lequel les puissances élémentales sont centrales par rapport au cheval. En revanche, les liens du cheval avec

¹ Schachermeyr, *op. cit.*, pp 38, 42 et pp. 13-14.

² Cf. Malten, "Das Pferd im Totenglauben", *loc. cit.*, *passim*.

³ Cf. I^{re} partie, chapitre 1^{er}.

⁴ Negelein, "Pferd im Seelenglauben ..." III, p. 382.

⁵ HWDA, T. VI, col. 1633.

⁶ Alpenburg, *Mythen und Sagen Tirols*, p. 210, d'après Negelein, "Pferd im Seelenglauben..." I, *loc. cit.*, p. 417.

le mouvement de l'air et avec la terre sont plutôt des manifestations dérivées de son caractère primordial de démon des morts ou de démon de la végétation.

CHAPITRE II

LE CHEVAL COMME INCARNATION DU CYCLE COSMIQUE

Dans sa présentation du cheval comme "image de la nature"¹, Max Jähns notait le caractère nécessairement arbitraire d'une fixation du symbolisme élémental du cheval en catégories trop tranchées, étant donné la métamorphose permanente que subit, à la suite des forces naturelles, le cheval symbolique qui en est la personnification momentanée. Il en déduisait le caractère cosmique du symbolisme du cheval, mais sans en développer les signes germaniques². Pour reprendre des éléments de la présentation statique qui précède, les chevaux furieux de la Chasse sauvage, qui incarnent ou transportent des revenants et se déplacent dans une tempête (élément aérien), lancent des éclairs, les étincelles de leurs sabots (le feu), et déclenchent l'orage (élément aquatique), fécondant ainsi la terre. Ce mouvement de métamorphose se retrouve dans l'image des chevaux de nuages des valkyries (la transition air-eau) ; de leur côté les chevaux de Surtr relèvent autant des entrailles de la terre que du feu ... On pourrait ainsi s'attendre à ce que la personnification des quatre éléments dans l'animal converge dans une conception du cheval comme *imago mundi*, dans laquelle le microcosme du cheval devient, comme dans la théologie védique, un miroir du macrocosme. Dans la doctrine ésotérique de *l'āsvamedha*³ en effet, le cheval du sacrifice est l'univers :

¹ Jähns I, pp. 245-282 : Das Ross als Naturbild. L'auteur y ordonne son développement en deux grandes catégories : 1- *Sonnenrosse*, 2- *Wetterrosse* (*Wolken-, Wind-, Wasser-, Blitz- und Donner-Rosse*).

² Jähns I, pp. 283 sqq. : Elementenrosse.

³ *L'āsvamedha* est le nom du sacrifice du cheval dans la religion védique ; voir chapitre suivant.

"En vérité, la tête du cheval du sacrifice est l'aurore ; son œil est le soleil ; son haleine est le vent ; sa bouche ouverte est Agni-Vaisvânara ; l'âtman (le soi, le corps) du cheval du sacrifice est l'année ; son dos est le ciel, son ventre est l'atmosphère ; son bas-ventre est la terre ; ses flancs sont les régions de l'espace ; ses côtes sont les régions intermédiaires ; ses membres sont les saisons ; ses jointures sont les mois et les quinzaines ; ses pieds sont les jours et les nuits, ses os sont les constellations, ses chairs sont les nuages ; ce que contiennent ses intestins est le sable ; ses intestins sont les rivières ; son foie et ses poumons sont les montagnes, ses poils sont les herbes et les arbres ; la moitié-avant de son corps est le soleil levant ; la moitié-arrière de son corps est le soleil couchant ; son bâillement est l'éclair ; son tressaillement (son frémissement) est le tonnerre ; son urine est la pluie ; sa voix est la Vâc (la Parole).

En vérité, le mahiman (la grandeur) qui est devant le cheval (la première des deux grandes puisées de soma appelées mahimans) est né après lui sous la forme du jour ; le lieu de sa naissance est dans l'océan oriental.

En vérité, le mahiman (la grandeur) qui est derrière le cheval (la seconde des deux grandes puisées de soma appelées mahimans) est né après lui sous la forme de la nuit ; le lieu de sa naissance est dans l'océan occidental.

En vérité, ces deux mahimans sont nés pour entourer le cheval des deux côtés.

Comme haya (coursier), il transporta les dieux ; comme vâjin (fougueux), les Gandharvas ; comme arvan (coursier), les Asuras ; comme aśva (cheval), les hommes.

Son parent est l'océan ; le lieu de sa naissance est l'océan."¹

Ce même symbolisme cosmique est omniprésent dans l'hymne au cheval du sacrifice du *Rig Veda* (I, 163) que nous reproduisons en annexe² : image du monde, le cheval sacrificiel y est associé au mouvement permanent du cosmos. Des chevaux mythiques apparaissent comme auxiliaires de divinités solaires. Nous avons déjà mentionné l'association du cheval à l'Aurore et à ses frères les Aśvin. Il est aussi un instrument de la puissance ordonnatrice du Dieu-Soleil lui-même, dont le nom védique est Savitar, "l'incitateur", celui qui par

¹ *Satapathabrâhmana* X, 6, 4, 1 = *Brh. Up.* I, 1, traduit dans P. E. Dumont, *L'Aśvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique*. Paris, 1927, pp. 4-5.

² Texte reproduit dans la traduction de Louis Renou en annexe A.

sa place dans le cosmos en ordonne le mouvement au profit des hommes :

"[...]

Roulant vers nous avec l'espace noir
conduisant au repos les hommes et les dieux,
le Dieu Savitar, sur son char doré,
vient, observant toutes les créatures.

Par le chemin qui monte, et celui qui descend,
digne d'un culte, il vient avec ses deux chevaux
resplendissants ; du plus lointain vient le Dieu
Savitar, repoussant toutes les mauvaises passes.

[...]

Tirant son char au timon d'or, ses deux chevaux
aux sabots blancs ont surveillé les clans :
à jamais tous les gens, toutes les créatures
ont place dans le sein du divin Savitar.

Trois sont les cieux : deux sont au sein de Savitar
et l'autre est le séjour des Mânes, chez Yama.
Les ambrosies demeurent sur l'essieu du char :
Que celui qui comprend ceci vienne le dire !
[...]"¹

Oserons-nous répondre à la question rhétorique de cet hymne ? C'est parce que les chevaux de l'Incitateur sont en perpétuel mouvement que les ambrosies, garantes de l'immortalité des dieux eux-mêmes, demeurent sur l'essieu de son char, pourrait-on avancer. Mais sans prétendre avoir ainsi deviné le mystère de ce texte, tournons-nous vers d'autres témoignages, de l'orient hellénisé ou du Bas-Empire, qui tendent à démontrer l'existence, dans l'Antiquité, d'une véritable théologie du cheval comme incarnation du mouvement cosmique.

Le rhéteur et philosophe grec Dion Chrysostome (40 à 117 après J.-C.) rend compte dans son 36^e *Discours* de représentations qui sont moins grecques qu'iraniennes. Né en Asie Mineure, Dion Chrysostome

¹ *Hymne à Savitar, Rig Veda I, 35, 2-3 et 5-6, traduction Jean Varenne, dans J. Varenne, Le Veda, op. cit., p. 93.*

fait comme s'il plaçait son discours sous l'autorité des « mages » de son pays :

"Les mages [...] prétendent qu'il existe une conduite et direction unique de l'univers, par la Puissance la plus habile et la plus élevée, éternelle, sans fin, dans des révolutions permanentes. Les routes du soleil et de la lune sont [...] des mouvements de parties du Tout, et c'est pourquoi elles peuvent être appréhendées par les hommes qui, en revanche, ne peuvent saisir le mouvement et la rotation de l'univers tout entier. [...] Ce qui est dit à propos des chevaux et de leur direction, j'ose à peine l'exprimer, de la façon dont les mages le racontent et l'interprètent."

Dion Chrysostome commence alors une très longue description d'un quadriga de Zeus, effectuant des rotations sur lui-même. Ce « Zeus » correspond sans doute au dieu principal de l'ancienne religion des Perses, Ahura Mazda :

"Le premier cheval, ainsi disent-ils, qui se trouve à l'extérieur, se distingue par sa beauté incommensurable, sa taille et sa rapidité. Il doit parcourir, comme il est attelé à l'extérieur, la distance la plus longue, il est saint pour Zeus lui-même. Il est ailé et sa robe brille de l'éclat le plus pur. Le soleil et la lune apparaissent à sa surface, parmi les astres, visibles de loin, comme nos propres chevaux ont des étoiles ou d'autres marques. Nos yeux les aperçoivent très rapprochés, comme lorsque des étincelles jaillissent dans le clair éclat d'un feu, mais pourtant ils ont chacun leur propre mouvement. [...]"

Après ce cheval blanc et brillant, qui respire le feu, et qui a été responsable de la conflagration du monde, Dion Chrysostome décrit un second cheval, plus doux et plus lent, consacré à Héra : il est de robe noire, mais il est en partie éclairé par le soleil.

Le troisième cheval est consacré à Poseidon et aux nymphes ; lorsqu'il se cabre et s'irrite, sa sueur provoque des pluies, interprétées comme un déluge hostile par les Grecs, car ceux-ci ne comprennent pas que de tels phénomènes entrent dans le plan de la Puissance qui dirige tout...

"Le quatrième cheval est le plus difficile à se représenter. Il est raide et immobile, encore moins pourvu d'ailes, et il est voué à Hestia. Pourtant les mages tiennent à leur image et prétendent que ce cheval aussi est attelé au

char, en restant cependant sur place et en mordant dans un mors d'acier. Il s'arc-bouterait de tous côtés avec ses membres, et les deux chevaux à ses côtés se tourneraient vers lui, en le touchant et en le bousculant vraiment. Le premier cheval cependant, à l'extérieur, courrait en permanence autour du cheval immobile comme autour de la borne d'un cirque. [...]

Ceci est l'une des façons de conduire le char d'une main ferme, sans que l'univers entier ne soit détruit. Parallèlement, les mages connaissent encore une autre forme de mouvement et de métamorphose des quatre chevaux : ils échangent leur place et leur apparence, jusqu'à ce qu'ils deviennent un seul et même être. [...] La palme échoit nécessairement au premier cheval [...] Lorsqu'il reprend alors l'essence des autres chevaux, il prend une apparence encore plus puissante et brillante, non pas avec l'aide d'un mortel ou d'un immortel, mais totalement de sa propre force, comme vainqueur de la grande course. [...]

Arrivés à ce point de leur récit, les mages ont quelque scrupule à désigner la nature de cet être avec le même terme. Car à présent, dans cette étape, cet être équivaut à l'âme du conducteur du char et Souverain, ou plus précisément : avec la Raison et le principe conducteur de l'âme [...] L'Esprit resté seul se répand partout [...] il est pris du désir de diriger à nouveau le char, d'être à nouveau en harmonie avec les trois natures, le soleil, la lune et les astres [...] il est pris du désir de concevoir, de tout ordonner et de renouveler le monde actuel en le rendant meilleur ..."¹

Ce texte long et complexe représente sans doute un point d'achèvement de l'allégorie du cheval cosmique. Comme l'observe Jähns², ces chevaux incarnent notamment les quatre éléments : le feu de l'éther pour Zeus, l'air et le vent pour Héra, l'eau pour Poseidon, la terre pour Hestia³.

Le discours de Dion Chrysostome fait cependant sortir cette allégorie du domaine des croyances religieuses et annonce sa dissolution dans les théories de la philosophie gnostique, car le rhéteur semble avant tout soucieux de rationalisation, mettant dans la bouche des mages les

¹ Extraits de la seconde partie du 36^e Discours de Dion Chrysostome, d'après la traduction allemande de Winfried Elliger, *Dion Chrysostomos : Sämtliche Reden*, Stuttgart 1967, pp. 521 sqq., citée dans M. Baum, *Das Pferd als Symbol*, op. cit., pp. 50-54.

² Jähns, op. cit., I, p. 284.

³ Le foyer d'Hestia (la Vesta des Romains) était au centre de la maison et, en tant qu'*axis mundi*, mettait en relation directe avec la terre.

aspects illogiques d'un mythe dont il se sert pour sa démonstration plus qu'il ne cherche à l'exposer pour lui-même. Le discours eschatologique final peut être interprété, depuis Franz Cumont, comme "le reflet de croyances d'origine iranienne irrémédiablement transformées par les apports astrologiques d'origine babylonienne et par la réinterprétation stoïcienne"¹. Les traits anciens, possibles vestiges du mythe des chevaux cosmiques de l'ancienne religion des Perses, pourraient être les suivants : le lien des chevaux avec un axe du monde, leur nombre (quatre), qui n'est pas seulement celui des quatre éléments, mais aussi celui des points cardinaux, enfin l'identité – ici suggérée *in fine* dans une langue spéculative – entre le cheval et le dieu suprême.

Objet de réinterprétations philosophiques, le cheval cosmique était aussi devenu une image littéraire dans la Rome d'Auguste. Dans ses *Métamorphoses*, Ovide raconte comment, avant de confier son char à son fils Phaéton, "Le Titan [Phébus] ordonne aux Heures rapides d'atteler ses chevaux. Les déesses exécutent promptement ses ordres ; des crèches célestes elles amènent les coursiers vomissant du feu, repus du suc de l'ambrosie, et elles ajustent leurs freins sonores."² Relevons ici que les chevaux du Soleil partagent la nourriture des dieux, ce qui les fait participer à leur nature. Et souvenons-nous que si Jupiter foudroie Phaéton, l'aurige maladroït dont l'attelage solaire dévie de sa route pour embraser la Terre, il épargne les coursiers indispensables à la bonne marche de l'univers.

Mais le texte le plus révélateur sur le symbolisme cosmique du cheval dans l'Antiquité provient peut-être d'un auteur chrétien, Cassiodore. Dans une lettre à Faustus, préfet du prétoire, datée vers 507/511, Magnus Aurelius Flavius Cassiodorus, qui est alors ministre de la justice (*quaestor sacri palatii*) du roi des Gots Théodoric, consent, au nom du roi, à l'organisation de courses de chars. Le ministre n'ignore sans doute pas le traité sur *Les spectacles* (*De*

¹ Pierre et André Sauzeau, "Les chevaux colorés de l'« Apocalypse » I : L'Apocalypse de Jean, Zacharie et les traditions de l'Iran.", *Revue de l'histoire des religions*, 212 (1995), pp. 259-298, ici p. 292.

² "Iungere equos Titan uelocibus imperat Horis. / Iussa deae celeres peragunt ignemque uomentis, / Ambrosiae suco saturos, praesepebus altis / Quadripedes ducunt adduntque sonantia frena." Ovide, *Met.* II, 118-121, texte et trad. de l'édition de G. Lafaye, CUF.

spectaculis) du théologien latin Tertullien (vers 198) : cet ouvrage expose qu'il est répréhensible pour un chrétien d'assister aux spectacles publics ; il tend à démontrer que les diverses sortes de spectacle, du cirque au théâtre, sont liés à l'« idolâtrie »¹. En même temps le ministre de Théodoric est obligé de composer avec les réalités : sa lettre conclut sur l'idée d'un mal nécessaire : "Nous favorisons ces spectacles pour satisfaire les besoins des populations emportées." Toujours est-il que cet acte de chancellerie est l'occasion pour Cassiodore d'une digression encyclopédique sur le symbolisme du cirque romain :

"[...] Le spectacle chasse les mœurs les plus sérieuses, il invite aux comportements les plus légers, il évacue l'honnêteté, il est une source qui s'alimente à tous les désordres ; ce que les temps anciens ont tenu pour sacré, la postérité avide de controverses le transforme en objet de scandale. C'est Oenomaos qui est considéré comme le premier organisateur d'un spectacle, en Élide, principauté d'Asie ; par la suite Romulus, à l'occasion du rapt des Sabines, avant même la fondation de la ville [de Rome], l'offrit en pleine campagne à l'Italie. Mais le maître du monde, soucieux d'exalter sa force et de faire admirer sa puissance, fit ériger pour les Romains un bâtiment remarquable dans la plaine de Murcia, dont la masse imposante pût être enfermée de manière solide entre les collines, en un lieu qui pût renfermer les témoignages des grandes choses. Deux groupes de six portes chacun ont été établis pour les douze signes [du zodiaque]. Donnant sur une étendue de terrain plane, ces portes séparées par de petits Hermès s'ouvrent subitement, après que l'on eût fait tomber les cordes [qui les

¹ "Parlons maintenant de la technique mise en oeuvre dans les courses du cirque. Autrefois, on montait simplement à dos de cheval, et cet usage absolument commun n'est pas coupable. Mais quand il dut se plier aux jeux, ce don de Dieu devint service des démons. Aussi rapporte-t-on cette façon de monter à Castor et Pollux qui auraient reçu leurs chevaux de Mercure, selon Stésichore. Mais Neptune, lui aussi, est un dieu cavalier : les Grecs l'appellent Hippios. Pour ce qui est de l'attelage, on a consacré les quadriges au soleil et les biges à la lune." Après avoir rappelé que les couleurs désignent les saisons ou les éléments divinisés : le blanc, l'hiver ou les Zéphyrs, le rouge, l'été ou Mars, le vert, le printemps ou la Terre-Mère, le bleu, l'automne ou le Ciel et la Mer, Tertullien conclut : "Or, quand Dieu condamne toute espèce d'idolâtrie, il condamne évidemment aussi le culte impie rendu aux éléments du monde." *De spectaculis*, Livre IX, § 1-6, trad. Marie Turcan (Sources Chrétiennes 332), Paris, 1986.

retenaient fermées], informant que toute l'opération, à partir de cet endroit, comme on le pensait, se déroule et s'ordonne selon un plan conçu par un seul esprit. Les couleurs¹, en effet, sont réparties selon une division quadripartite d'après les saisons. Le vert² pour le printemps verdoyant, le bleu azuré³ pour l'hiver et ses pluies, le pourpre⁴ pour la flamme de l'été et le blanc pour l'automne couvert de givre, afin que l'année passant à travers les douze signes puisse être représentée dans sa totalité. Ceci a été fait pour que les fonctions de la nature puissent être harmonieusement mises en scène. Le bige représente la lune, le quadriges le soleil. Des chevaux montés par des écuyers voltigeurs parcourent les trajectoires à effectuer, à l'image de l'étoile annonciatrice du matin. C'est ainsi, alors même qu'ils pensent rendre hommage aux astres, qu'ils profanent leur religion par une imitation grotesque. Une ligne blanche est tracée non loin des portes, en ligne droite entre deux socles, pour que la course des quadriges ne commence qu'à cet endroit, afin que les chars ne frustrant pas le plaisir du peuple en s'entrechoquant dans un mouvement [initial] de précipitation. Une course complète consiste dans le franchissement à sept reprises de la borne, à la ressemblance de la semaine qui revient à son point de départ. Les bornes elles-mêmes, à l'image des décans du zodiaque, comportent trois cônes autour desquelles les quadriges, rapides comme le soleil, effectuent leurs révolutions. Les extrémités [de l'hippodrome] désignent les lignes du levant et du couchant. L'image de la mer miroitante est rendue par un canal, dans les eaux duquel des dauphins marins s'ébattent. Les obélisques dressent leurs extrémités vers l'immensité du ciel : la plus grande est consacrée au soleil, la plus petite à la lune, et elles portent la mention de rites anciens sous la forme de signes chaldéens ressemblant à des lettres. La muraille centrale illustre le sort des malheureux captifs là où les chefs des Romains, foulant l'échine de leurs ennemis, ont reçu les récompenses de leurs exploits. [...] Le terme "cirque" [*circus*] vient de "circuit" [*circuitus*], le vocable "jeux" [*circenses*] dérive de "ce qui tourne autour" [*circuenses*] ; raison pour laquelle, dans les temps frustes du passé, lesquels ne connaissaient pas l'organisation de spectacles dans des bâtiments appropriés, les jeux se déroulaient en plein air, dans un espace délimité par des cours d'eaux et des glaives. Ce genre de compéti-

¹ Il s'agit des couleurs distinctives des attelages en compétition, renvoyant aux factions de la ville.

² "*prasinus*" est une nuance particulière de vert désignant la "faction Prasine" ("les Verts").

³ "*venetus*" : une nuance particulière du bleu, tirant vers le gris ou l'argenté.

⁴ "*russeus*", littéralement : rouge foncé.

tion est précédé nécessairement par vingt-quatre courses préparatoires, assurément de la manière dont les heures du jour et de la nuit sont renfermées dans un pareil nombre ; il est également significatif que le nombre de révolutions restant à effectuer est exprimé par des œufs progressivement enlevés [à chaque tour de la course] : en effet, inspirée elle même d'un grand nombre de superstitions, la course, enceinte à l'image d'un œuf, s'affirme comme allant donner naissance à des choses. [...]"¹

¹ " *Spectaculum expellens gravissimos mores, invitans levissimas contentiones, evacuator honestatis, fons iriguus iurgiorum, quod vetustas quidem habuit sacrum, sed contentiosa posteritas fecit esse ludibrium. primus enim hoc apud Elidem Asiae civitatem Oenomaus fertur edidisse : quod post Romulus in raptu Sabinarum necdum fundatis aedificiis ruraliter ostentavit Italiae. Sed mundi dominus ad potentiam suam opus extollens mirandam etiam Romanis fabricam in vallem Murciam tetendit Augustus, ut immensa moles firmiter praecincta montibus contineret, ubi magnarum rerum indicia clauderentur. bis sena quippe ostia ad duodecim signa posuerunt. haec ab hermulis funibus demissis subita aequalitate panduntur, docentes totum illic, ut putabant, consilio geri, ubi imago capitis cognoscitur operari. Colores autem in vicem temporum quadrifaria divisione funduntur : prasinus virenti verno, venetus nubilae hiemi, russeus aestati flammeae, albus pruinoso autumnio dicatus est, ut quasi per duodecim signa digrediens annus integer signaretur. sic factum, ut naturae ministeria spectaculorum composita imaginatione luderentur. Biga quasi lunae, quadriga solis imitatione reperta est. equi desultorii, per quos circensium ministri missus denuntiant exituros, luciferi praecursorias velocitates imitantur. sic accidit ut, dum se colere putarent astra, religionem suam ludicra similitudine profanarent. Alba linea non longe ab ostiis in utrumque podium quasi regula directa perducitur, ut quadrigis progredientibus inde certamen oriretur, ne, dum se praepropere conantur elidere, spectandi voluptatem viderentur populis abrogare. septem metis certamen omne peragitur in similitudinem hebdomadis reciprocae. ipsae vero metae secundum zodiacos decanos ternas obtinent summitates, quas ad instar solis quadrigae celeres pervagantur. Eoae Orientis et Occidentis terminos designant. euripus maris vitrei reddit imaginem, unde illuc delphini aequorei aquas influunt. obeliscorum quoque prolixitates ad caeli altitudinem sublevantur, sed potior Soli, inferior Lunae dicatus est, ubi sacra priscorum Chaldaeis signis quasi litteris indicantur. spina infeliciu captivorum sortem designat, ubi duces Romanorum supra dorsa hostium ambulantes laborum suorum gaudia perceperunt. [...] Circus a circuitu dicitur, circenses quasi circuenses : propterea quod apud antiquitatem rudem, quae necdum spectacula in ornatu deduxerat fabricarum, inter enses et flumina locis virentibus agerentur. nec vacat quod XXVIII missibus condicio huius certaminis expeditur, profecto ut diei noctisque horae tali numero clauderentur. nec illud putetur irritum quod metarum circuitus ovorum ereptionibus exprimatur, quando actus ipse multis superstitionibus gravidus ovi exemplo genitum se aliqua profiteretur. " : Cassiodore, *Variae*, Livre III, lettre 51 :*

La tension entre un réel intérêt philologique pour un patrimoine antique en train de se perdre, ou plutôt de se dénaturer, et une posture de principe hostile au paganisme, de la part d'un dignitaire romain au service d'un roi arien – et qui sut rester proche de plusieurs papes – est perceptible dans ce texte très riche¹. La course des chevaux du *Circus Maximus* est décrite comme une "imitation" des différentes révolutions du cosmos ; mais cette imitation n'était "grotesque" que dans la mesure où les acteurs et spectateurs ne croyaient plus à la portée rituelle et religieuse de la course de chevaux, se préoccupant davantage de paris, d'intrigues politiques ou d'aventures galantes. Le symbolisme cosmique de la course de chars romaine, reflétant et décomposant le *temps* en heures du jour et de la nuit (les vingt-quatre courses éliminatoires), en jours de la semaine (les sept tours de la grande course), en saisons (les factions en présence), et représentant l'*espace*, avec la mer (le canal circulaire) et le ciel (les deux obélisques dédiées au Soleil et à la Lune), était l'élément central d'un rite grandiose réactualisant un mythe cosmogonique.

Cette dimension semble être propre aux courses de la Rome impériale ; elle n'est présente ni dans les courses hippiques de Grèce, ni dans celles de la Rome ancienne.

Les courses de chars de la Grèce antique étaient essentiellement des cultes funéraires, progressivement élargis en cérémonies en l'honneur des dieux². Significativement, les représentations d'œufs – symboles

Théodoric le Roi à Faustus, préfet du prétoire, vers 507/511, éd. MGH, *Auctorum Antiquissimorum*, t. XII : Cassiodori Senatoris *Variae*, ed. Theodor Mommsen, Berlin, 1894 (rééd. Munich, 1981), pp. 105-107, ici pp. 105-106.

¹ L'article "Circus" du *Dictionnaire des antiquités...*, de Daremberg et Saglio, *op. cit.*, y fait de nombreuses références (vol I, 2 de 1887, pp. 1187-1201).

² La dimension funéraire des courses de chars de l'ancienne Grèce n'est pas seulement attestée par l'épopée homérique (voir la course organisée par Achille en l'honneur de Patrocle, *Iliade*, chant XXIII, *supra*, chap. sur le cheval et la mort) : les courses historiques, celles des jeux néméens, isthmiques, olympiques et pythiques avaient initialement ce même caractère, avant d'être organisées aussi en l'honneur des dieux. C'est ainsi qu'à Olympie, un ancien autel, le *Taraxippos*, "[celui] Qui trouble les chevaux", était assimilé à un tombeau, autour duquel les mânes de héros cavaliers erraient, troublant les chevaux. Ce n'est peut-être que plus tard que les autels des dieux furent placés en divers endroits de l'hippodrome, principalement ceux de Poseidon Hippios, d'Héra Hippiia et des Dioscures. L'hippodrome de Delphes possédait aussi son *Taraxippos* ; cet hippodrome était dédié à Apollon, dont la fête ne

d'une naissance en devenir – étaient absentes dans les hippodromes grecs¹, un fait d'autant plus étonnant que, dans l'une des versions du mythe, les Dioscures sont nés, comme leur soeur Hélène, de l'œuf de Lédä.

Les premières courses de chevaux organisées dans la Rome archaïque avaient un caractère partiellement différent des courses de l'époque impériale. En effet, les Equirria² (ou *equiria*), instituées par Romulus d'après le lexicographe Festus, consistaient en des courses de chevaux de diverses sortes, chevaux libres³, chevaux montés, ou courses de chars. Ces courses avaient lieu non pas dans un cirque mais sur le Champ de Mars. Sous l'Empire, les Equirria n'avaient plus qu'une importance secondaire, mais aux origines de Rome, il s'agissait d'une importante cérémonie cultuelle donnée en l'honneur du dieu Mars, divinité italote et latine, incarnation de la force virile, de l'activité productrice de la nature et de l'énergie guerrière à la fois. Organisées au début du printemps, le 27 février, les Equirria paraissent avoir eu une dimension de culte de la végétation ; dans la mesure où elles visaient à favoriser le retour du printemps, elles préfigurent en quelque sorte le rituel plus complexe des courses cosmogoniques de l'époque impériale.

Ces dernières s'épanouissent parallèlement au développement du culte du Soleil, encouragé dès Auguste, qui avait fait rapporter d'Héliopolis d'Égypte deux obélisques qu'en l'an 10 avant J.-C. il

comprenait initialement qu'un concours de musique et de poésie ; ce n'est qu'avec l'instauration d'une grande fête Pythique, au VI^e s. avt J.-C., que des jeux équestres furent institués : peut être à ce moment-là en l'honneur d'Apollon sous son aspect solaire (Apollon Phébus) ; cf. art. "Hippodromos" du *Dictionnaire des antiquités...*, de Daremberg et Saglio, *op. cit.*, vol III, 1 de 1900, pp. 193-210.

¹ Cf. art. "Hippodromos", *loc. cit.*, p. 201.

² Ce qui suit d'après l'art. "Equirria" du *Dictionnaire des antiquités...*, de Daremberg et Saglio, *op. cit.*, vol II, 1 de 1892, pp. 745-746. Rappelons que lors des Consualia, les courses étaient organisées avec des mulets et non pas des chevaux.

³ Lors de son séjour en Italie (1816-1817), Géricault assiste, en février 1817, au Carnaval romain, où des courses de chevaux libres sont encore organisées. Le peintre entreprend à cette époque de nombreuses études, principalement des dessins, pour une "toile de trente pieds" sur ce thème, jamais réalisée. Ces esquisses sont reproduites dans Philippe Grunhech, *Géricault. Dessins et aquarelles de chevaux*, Lausanne, 1982, pp. 46-57.

consacra à *Sol*, l'un dans le cirque, l'autre au Champ de Mars. Les dédicaces à *Jupiter-Sol-Serapis* se multiplient au premier siècle de notre ère (sous l'influence de conceptions égyptiennes), comme celles à *Sol divinus*, un nom latin pour des divinités solaires des soldats barbares tenant garnison à Rome, Celtes, Germains ou Syriens (Baal) ; enfin, à partir du II^e siècle, les dédicaces à *Sol invictus* se généralisent, sous l'influence du culte de Mithra. Les empereurs Héliogabale (en 218) et Aurélien (en 274) veulent faire du Soleil le premier dieu de l'Empire : "*Sol invictus* était ainsi élevé au rang suprême dans la hiérarchie officielle des dieux ; il usurpait la place du vieux Jupiter Capitolin et devenait le protecteur attitré des empereurs et de l'Etat." Cette consécration officielle n'aurait fait, selon Franz Cumont, que reprendre des croyances bien antérieures qui s'étaient développées dans l'Orient hellénistique ; la doctrine des prêtres-astronomes de l'époque hellénistique, auxquels les Grecs conservaient le vieux nom de "Chaldéens", enseignait "que le globe incandescent du Soleil, doué d'un pouvoir alternatif d'attraction et de répulsion, déterminait la marche des autres corps sidéraux, qui lui faisaient escorte. Il était le coeur du monde et par sa chaleur animait tout ce grand organisme. [...] Le Soleil, lumière intelligente, sera donc conçu comme la raison directrice du monde..."¹

Ces parallèles tendent à montrer que tant la représentation du cheval comme image du monde, que sa fonction cosmogonique – comme incarnation du dieu primordial ou comme principal « moteur » des planètes, et au premier chef du Soleil – ont une double source orientale : indo-aryenne d'une part, avec le témoignage des textes védiques, irano-babylonienne d'autre part, comme le montrent le texte de Dion Chrysostome et l'archéologie du rituel cosmique du cirque romain. Mais peut-être l'origine de la conception du cheval cosmique est-elle à rechercher du côté des premiers cavaliers, dans les représentations des peuples de la steppe eurasiennne. Dans son ouvrage sur *L'arbre de vie*, Uno Holmberg décrit ainsi les conceptions des Mongols :

¹ D'après l'art. "Sol", par Franz Cumont, du *Dictionnaire des antiquités...*, de Daremberg et Saglio, *op. cit.*, vol IV, 2 de 1911, pp. 1373-1386, spécialt. pp. 1384 et 1385.

"Les tribus mongoles voient dans le système stellaire un grand troupeau de chevaux, gardé par le cavalier *Tsolbon* (la planète Vénus) et son écuyer appelé *Dogedoï* ou *Toklok*. Nous mentionnons ces exemples uniquement pour comprendre pourquoi l'axe du monde [*Weltsäule*] est souvent décrit dans les récits des peuples turco-tatars comme un grand pieu pour chevaux. [...] Comme il y a devant la yourte des nomades d'Asie Centrale un poteau pour attacher les chevaux, on explique que les dieux attachent leurs montures au "poteau du ciel" [*Himmelspfahl*]."¹

Certes, ces croyances ont été relevées par des ethnographes des siècles derniers. On peut cependant postuler leur haute antiquité, compte tenu de la grande stabilité des mentalités mongoles observée par ailleurs. Et il serait assez logique que les représentations du cheval cosmique soient parties du même « foyer originel » que la plupart des autres pratiques et croyances relatives à cet animal, comme l'offrande funéraire du cheval, liée à sa fonction de psychopompe.

Dans le chapitre précédent, nous avons noté les connexions du cheval avec les puissances élémentales dans l'espace germanique, et singulièrement avec l'eau et la lumière solaire. Cependant, un symbolisme du cheval comme image de la totalité du cosmos semble faire défaut chez les Germains – ou plutôt, peut-on penser : un tel symbolisme n'a pas été conservé dans des documents explicites, peut-être en raison de l'absence dans leur religion d'une caste de prêtres comparable à celle des brahmanes.

A première vue, le cheval ne joue pas de rôle particulier dans les récits cosmogoniques de la mythologie germanique. Dans ses "Notes sur le bestiaire cosmique de l'*Edda* et du *Rig Veda*"², G. Dumézil compare le rôle joué par les différents animaux notamment comme symboles des différentes *parties* du cosmos chez les Germains et les Aryas. Le cheval est absent des textes analysés : pour l'*Edda*, il s'agit des descriptions de l'arbre cosmique appelé *Læradr* ou *Yggdrasill*.

¹ U. Holmberg, *Der Baum des Lebens*, Helsinki, 1922, pp. 23, 24 ; citation d'après W. Koppers, "Die Religion der Indogermanen in ihren kulturhistorischen Beziehungen", *loc. cit.*, p. 1080.

² Article publié dans les *Mélanges de linguistiques et de philologie Fernand Mossé*, Paris, 1959, pp. 104-112.

Figurent en revanche dans ce bestiaire l'aigle (et le petit faucon), la chèvre et l'écureuil, des cerfs et des serpents (ou dragons).

Cependant, des traces d'un lien du cheval avec l'axe du monde existent. Dans la religion védique, l'arbre sacré porte le nom d'*ásvattha*, "place des chevaux"¹. Nous avons déjà noté que l'un des noms germaniques de l'arbre du monde (*Yggdrasill*) signifie "cheval d'Odin."² Le dieu attache son coursier à cet arbre d'après certains textes³. Il est de même vraisemblable que les coursiers sur lesquels les Ases se rendent quotidiennement pour rendre la justice sous le frêne *Yggdrasill* y sont attachés⁴. Selon Pipping, un passage obscur de la cinquième strophe des *Prédictions de la Prophétesse* (*Völuspá*) pourrait se lire comme suit : "Du Sud, le Soleil fut jeté par-dessus les chevaux du ciel [C'est-à-dire les planètes]."⁵ Pourtant, dans les *Dits de Grímnir* (*Grímnismál*), ce sont la chèvre Heidrun et le cerf primordial Eikthyrnir qui broutent les rameaux de *Læradr*⁶, autour duquel "il y a aussi quatre cerfs / Dont le rôle est / De grignoter, tête renversée : / Dainn et Dvalinn, Duneyrr et Durathror."⁷

Apparemment, équidés et cervidés alternent donc autour de l'arbre cosmique germanique. Une piste mériterait d'être creusée. Si, dans les conceptions des Lapons de Scandinavie et de certains peuples de Sibérie (Samoyèdes, Ostyaks), les astres – et spécialement les constellations proches du sommet de l'axe, autour de l'étoile polaire – s'appellent "Renne" ou "Elan"⁸ et si, dans les conceptions d'autres peuples chamaniques eurasiens, comme les Mongols, ces astres sont perçus comme des chevaux, peut-être les strophes des *Dits de Grímnir*,

¹ J. de Vries, *AGRG*, § 588.

² Cf. I^{re} Partie, chap. 3, le cheval et l'initiation par la pendoison.

³ R. Boyer, *Edda poétique*, op. cit., p. 415.

⁴ "Gladr et Gyllir, / Glaer et Skeidbrimir, / Silfrintoppr et Sinir, / Gísl et Falhófnir, / Gulltoppr et Léttfeti, / Ce sont les coursiers que chevauchent les Ases / Chaque jour / Quand ils vont rendre verdict / Sous le frêne *Yggdrasill*." *Grímnismál*, str. 30, trad. Boyer, *Edda poétique*, pp. 641-642.

⁵ J. de Vries, *AGRG*, § 588.

⁶ *Grímnismál*, str. 25 et 26.

⁷ *Grímnismál*, str. 33, trad. Boyer, *Edda poétique*, p. 642. Notons que Dainn et Dvalinn sont aussi le nom de nains.

⁸ Dumézil, "Notes sur le bestiaire cosmique de l'Edda et du Rig Veda", loc. cit., pp. 105-106.

dont "la composition est [...] fort décousue et témoigne de bien des remaniements"¹, superposent-elles deux versions du mythe des quadrupèdes cosmiques : une version plutôt septentrionale, celle des astres-cervidés, et une version plutôt continentale, celle des astres-chevaux.

De nombreuses données indiquent en effet que dans le domaine des croyances, les chevaux et les cervidés sont souvent porteurs des mêmes mythes.

Selon Hellmut Rosenfeld², le dessin d'une urne funéraire de l'âge du fer (époque de la Tène ?), trouvée à Lahse en Silésie et représentant deux hommes "chevauchant" des cervidés³, pourrait préfigurer les divinités dioscuriques germaniques des *Alci*⁴.

Divers documents, principalement archéologiques, confirment, en divers points de l'Eurasie, "la transition entre le cerf (ou le renne) et le cheval, susceptibles de se fondre en un même être symbolique"⁵. Les masques avec des bois de cervidé – sortes de têtes ornées de ramures, en feutre et cuir avec applications de cuivre et d'or – trouvés sur des chevaux des tombes scythes de Pazyrik, dans l'Altai sibérien, et qui datent du V^e ou IV^e siècle avant J.-C., aujourd'hui conservées au musée de l'Ermitage à Saint Petersburg, sont célèbres⁶, mais d'autres découvertes archéologiques ont révélé la présence, chez les Celtes et les Germains également, de cet « hybride » à la fois mythique et réel. Ainsi a-t-on retrouvé à Villeneuve-Renneville (département de la Marne, en France) un cimetière de la Tène (V^e siècle avant J.-C.) où, à côté d'une tombe d'une femme de haut rang, se trouvait une tombe de cerf ; les andouillers de l'animal avaient été sciés à leur base de son vivant, son squelette était muni d'un mors de

¹ Boyer, *Edda poétique*, présentation des *Grímnismál*, p. 633.

² H. Rosenfeld, "Die Vandalischen Alkes Elchreiter", *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 28 (1940), pp. 245-258.

³ Joseph Wiesner, *Fahren und Reiten in Alteuropa und im Alten Orient*, Leipzig, 1939, pl. 5, ill. 1.

⁴ Cf. Tacite, *Germanie*, chap. 43.

⁵ E. Salin, *La civilisation mérovingienne*, op. cit., t. IV, p. 23.

⁶ Cf. par ex. T. Talbot-Rice, *Les Scythes*, pp. 115-118 et planche 11.

bronze¹. Cette sépulture d'un cerf harnaché serait unique dans le monde celtique². Nous avons déjà relevé la survie de la pratique de l'offrande funéraire de cervidés, chez certains peuples germaniques, à l'époque mérovingienne³ : une tombe alamannique découverte au Bernerring (près de Bâle) renfermait ainsi le squelette complet d'une biche, disposée les pattes repliées et regardant en arrière – soit l'attitude caractéristique des animaux de l'art des steppes – ; cette biche était l'une des offrandes animales accompagnant un guerrier dans l'au-delà : à égale distance, mais de l'autre côté de la sépulture humaine, se trouvait une tombe de cheval⁴. L'équivalence des fonctions des cervidés et des équidés est ici particulièrement nette car, comme l'écrit Edouard Salin, "cette inhumation n'a aucun rapport avec l'inhumation d'un animal favori [...] elle est, au contraire, en liaison directe avec le rôle magique et psychopompe attribué si longtemps au cerf comme conducteur des morts dans l'Au-delà ..." ⁵.

Vont dans le même sens, les nombreux exemples, répartis sur tout le territoire de l'Eurasie, de représentations de chevaux munis de cornes ou de bois. Dans la steppe kazakh, à quelque 180 km d'Almaty, se trouve un ravin auquel ses nombreux pétroglyphes ont donné leur nom : Tamgaly, c'est-à-dire "Les Signes". ces dessins sont datés de l'âge du bronze (XIV^e-XII^e siècles avant J.-C.) et refléteraient des conceptions scythiques rattachables à la cosmogonie indo-aryenne, selon Zainullah Samasher et Aleksei Rogozhinskij⁶. Notons seulement que les représentations de chevaux à cornes de cerf de Tamgaly ont des parallèles en Sibérie méridionale (archer saka chevauchant un cheval à cornes de bouquetin), dans l'Altaï russe (nombreux chevaux

¹ Salin, *op. cit.* t. IV, pp. 21-22. Il s'agissait sans ambiguïté d'un animal domestique : des traces caractéristiques d'usure ont en effet été trouvées sur ses dents, signalant un usage régulier du mors, cf. P. Méniel, *Les sacrifices d'animaux chez les Gaulois*, Paris, 1992, p. 38.

² D'après le catalogue de l'exposition du Musée de Préhistoire d'Ile-de-France, *Le cheval, symbole de pouvoirs dans l'Europe préhistorique*, Nemours, 2001, fig. 95, p. 95.

³ Voir I^{re} Partie, chap. 2.

⁴ Salin, *op. cit.* t. IV, pp. 20-21.

⁵ *Ibid.*

⁶ H.-P. Francfort, *et al.*, "Les pétroglyphes de Tamgaly", *Bulletin of the Asia Institute*, new series, vol. 9 (1995), pp. 167-207, ici pp. 198-207.

à bois de cerf, dont certains avec cavaliers), en Mongolie occidentale (cheval à cornes de bouquetin) ; H.-P. Francfort note à propos de ces pétroglyphes que "Le cheval est le seul animal qui soit artificiellement transformable dans les trois autres (bouquetin, taureau ou cerf) par simple ajout de postiches."¹ : il se réfère au témoignage de diverses tombes de l'Altaï (Bashadar et Tuekta, datables des VIII^e-V^e s. av. J.-C.), mettant en évidence, comme le kourgane de Pazyryk, des bois de cervidés en cuir (à côté de cornes de bouquetins en bois plaqué de feuilles d'or et d'argent), destinés à être fixés sur la tête des chevaux inhumés.

La confusion entre le cheval, le renne et l'élan se retrouve notamment dans le paganisme des Slaves. Dans son analyse consacrée aux toiles brodées traditionnelles des Slaves orientaux, qu'il considère comme un conservatoire de très anciennes représentations, étant donné leur caractère d'objet rituel (utilisation lors de mariages, etc.), Boris Rybakov, commentant diverses ornementsations de chemises, écrit notamment que "la composition avec chevaux et cavaliers a remplacé, en lui faisant écran, la composition avec cervidés, mais les traces du culte archaïque demeurent [...]"². Pour démontrer son propos, Rybakov reproduit le dessin de deux scènes d'« accueil du Printemps », l'une avec la déesse Makoche (initialement une déesse-Terre) entourée de chevaux, l'autre avec la même divinité entourée de rennes³.

Cette large unité symbolique du cheval et du cervidé renvoie sans doute à un contexte où le cheval est partiellement substitué à divers cervidés dans la réalité des peuples de la steppe. René Grousset écrit, à propos des tombes de Pazyryk, que la substitution du cheval de la steppe au renne de la forêt sibérienne, attestée par le déguisement en renne des chevaux immolés, "fait saisir sur le vif le passage d'une tribu de la vie de chasseurs forestiers à celle des éleveurs nomades"⁴.

¹ Art. précité, section sur « les animaux composites de Tamgaly : le cheval cornu », pp. 185-198, ici p. 191.

² B. Rybakov, *Le paganisme des anciens Slaves*, trad. L. Gruel-Apert, Paris, 1994, p. 88.

³ *Ibid.*, pp. 373 et 375.

⁴ R. Grousset, *L'Empire des steppes*, Paris, Payot, 1965, p. 22, note 2. Cf. aussi F. Hancar, "Das Pferd in prähistorischer und früher historischer Zeit", *loc. cit. supra*, spécialt. tableau 63 (p. 547) : Die Stellung des Rens und des Rindes in der Geschichte des Pferdes ; B. Brentjes, "Cervinae", *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* XCII (Festschrift F. Hancar), 1962, pp. 35-46, ici pp. 35-36.

Née dans la steppe, l'interchangeabilité – ou la superposition – entre équidés et cervidés s'est diffusée dans les régions périphériques : nous pouvons l'observer dans l'Inde védique comme dans la Scandinavie des grandes migrations.

Voici deux strophes d'un hymne aux Marut, fils de Rudra, où ces puissances guerrières apparaissent sur des chars tirés par des daims, la figure du cheval semblant représenter l'ivresse sanguinaire :

"Ils brillent, bons combattants, avec leurs lances
ils renversent ce qui ne fut jamais renversé :
ceci, Marut, troupes puissantes lorsque à vos chars
vous attellez les daims rapides comme la pensée.

Lorsque à vos chars vous attellez les daims tachetés
lançant le rocher pour gagner le prix, Marut,
vous lâchez alors les coulées du cheval roux,
comme le fait le tanneur, vous inondez le sol."¹

Au nord de l'Europe, mille ans après l'époque de Pazyryk, l'art scandinave de l'époque des migrations représente de nombreux chevaux portant des "cornes" décoratives, sur des bractéates², des médaillons, des fibules³ ou sur l'un des cors de Gallehus⁴ par exemple. Ces cornes pourraient représenter dans certains cas des bois de cervidés stylisés (cf. ill. 25).

Compte-tenu de ce cadre général, où nous voyons de vrais cervidés utilisés en montures réelles ou symboliques, et de vrais chevaux être transformés en cerfs mythiques, nous considérons comme très

¹ *Hymne aux Marut, Rig Veda* I, 85, 4-5, traduction Jean Varenne, dans *Le Veda*, op. cit., p. 124.

² Voir dans Gjessing, *loc. cit.*, les chevaux "cornus" représentés sur des bractéates, fig. 3 et 7, p. 25 et fig. 5, p. 35.

³ Gjessing, *loc. cit.*, pl. 4, fig. 1.

⁴ Les deux cors de Gallehus, découverts au Schleswig, datent de la première moitié du V^e siècle de notre ère et comportaient des illustrations reflétant des conceptions syncrétiques, germaniques, mais aussi celtes, et peut-être thraces. Les objets, de facture germanique, n'ont pas été conservés, il n'en reste que des illustrations (J. de Vries, *AGRG*, § 113). Cf. aussi Detlev Ellmers, "Zur Ikonographie nordischer Goldbrakteaten", *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 17 (1970) [publié en 1972], pp. 201-284, ici ill. 67, p. 258.

vraisemblable que les figures des quadrupèdes cosmiques des Germains ont également connu des phénomènes d'équivalence ou de substitution entre le cerf et le cheval. Dans ces conditions, les *Grímnismál* pourraient être l'écho déformé d'un mythe où les dieux attachent leurs montures à l'axe du monde, les quatre cerfs broutant *Yggdrasill* ayant remplacé quatre chevaux, équivalents aux points cardinaux, attachés au poteau cosmique.

Par l'intermédiaire des cervidés eddiques, nous avons donc retrouvé des indices de chevaux cosmiques germaniques (au pluriel). L'idée d'un cheval (singulier) comme image de l'univers n'est cependant pas perceptible dans les témoignages sur la cosmogonie des Germains qui nous sont parvenus. Cette absence du cheval comme image du monde se suffisant à elle-même est cohérente avec une conception du cosmos essentiellement *dynamique*. En effet, divers témoignages montrent que chez eux le cheval occupe une place prééminente comme symbole d'une vie cyclique.

L'art des « barbares » germaniques, de l'époque des grandes migrations jusqu'à celle des Vikings, exprime, dans l'enchevêtrement de motifs animaux développés à l'infini, la puissance des forces vitales. Il est nettement influencé par l'art des steppes (Scythes, Sarmates), les migrations des Gots ayant en particulier joué un rôle important dans la transmission de modèles artistiques.

A l'opposé de l'art de l'Antiquité classique, soucieux d'une représentation animale proche de la nature, cet art de l'Eurasie et du Nord fait peu de cas du réalisme et dissout de plus en plus les corps animaux dans des spirales, triangles et autres motifs géométriques répétitifs. "L'ornementation est présente sur toutes les surfaces disponibles, les espaces vides sont soigneusement évités. Cette « *horror vacui* » dans l'ornementation constitue certainement à l'origine l'expression inconsciente d'une expérience de forces vitales inextinguibles dans lesquelles l'homme lui-même s'inclut par le moyen du symbolisme de son art." écrit Wera von Blankenburg¹, qui propose une lecture opposant à cette conception *dynamique* de l'existence chez les peuples "nordiques-germaniques", une conception *organique* de l'existence chez les peuples du "Sud" (les peuples d'Asie mineure,

¹ Blankenburg, *Heilige und dämonische Tiere*, op. cit. supra, p. 19.

d'Égypte et de la Méditerranée), les deux types de culture percevant l'univers comme un tout, mais dans des formes différentes. Selon cet auteur, ce ne sont plus les porteurs des forces vitales (les animaux pour eux-mêmes) qui seraient représentés dans l'art de cette "conception dynamique" du monde, mais les forces à l'oeuvre dans la création en tant que telles¹. Un quadrupède de ce bestiaire scythico-germanique ne représenterait donc plus un cervidé ou un équidé, mais un animal (être animé) incarnant la puissance de la vie dans ses manifestations plurielles.

Toutefois, une étude attentive de cet art de l'enchevêtrement et du cycle sans fin révèle un nombre très restreint de motifs animaux, essentiellement des oiseaux de la famille des rapaces, des fauves et des quadrupèdes, les serpents ou dragons pouvant être rattachés à ces derniers. Or, il semble que la figure du cheval a servi d'archétype pour le groupe des quadrupèdes et serpents, et au-delà, qu'elle constitue un modèle générique de cet art. Telle est l'analyse de Gutorm Gjessing qui note, pour la période des migrations, à partir de la forme primitive et reconnaissable du cheval, un développement en un animal imaginaire, avec l'allongement du corps, la réduction progressive des membres jusqu'à leur abandon (corps de serpent), l'ajout de cornes ou de bois et le développement de la barbe², la transformation de la tête en tête de dragon, avec cependant le maintien de marques équines, spécialement les oreilles pointues et la crinière, etc. Il résume ainsi son enquête : "On peut donc conclure avec la plus grande vraisemblance que le cheval a servi de modèle pour une grande partie des figurations animales de l'époque"³.

¹ *Ibid.*, p. 20.

² N.B. : La *barbe* des chevaux de l'art nordique est à l'origine une marque réaliste : il semble en effet que certaines races de chevaux de la Scandinavie ancienne aient eu pour caractéristique une touffe de poils particulièrement fournie sous le menton (d'où l'appellation *grani*, qui veut dire littéralement "barbu", un terme devenu un *heiti* pour le cheval). Loin d'être un ajout imaginaire, la barbe est donc en soi un indice du caractère équin du quadrupède représenté ; seule l'hypertrophie de cette barbe est une dérive artistique.

³ G. Gjessing, "Hesten i forhistorisk kunst og kultus", *loc. cit.*, p. 50 (traduit par A.-H. Delavigne).

En ce qui concerne spécifiquement le bestiaire des bractéates, Karl Hauck confirme cette lecture : malgré la présence de cornes, d'une grande barbe, de développements fantaisistes, c'est toujours le cheval qui est pensé à l'origine dans la représentation du quadrupède des bractéates du type C, les plus nombreuses. Le cheval sert en outre de point de départ pour l'animal imaginaire des bractéates du type D¹ (voir ill. 26).

Si un archétype équin a servi de modèle au bestiaire fabuleux de l'art germanique de l'époque des migrations, c'est déjà une marque sans équivoque du rôle du cheval comme symbole de la vie cosmique. Mais nous allons voir que la poésie eddique exprime explicitement ce rôle. Dans les *Dits de Fort à l'Embrouille* (*Vafþrúdnismál*), composés au début du X^e siècle, nous lisons ceci :

"Skinfaxi, il s'appelle
Celui qui tire le clair
Jour au-dessus des peuples :
On le tient pour le meilleur des chevaux
Chez les Hreidgots,
Toujours luit la crinière du coursier.
[...]

¹ Hauck dans : Hoops, RGA, 2^e éd., T. 3, s.v. "Brakteatenikonologie", B. Die Identifizierung der Bildgegenstände, § 7 : Der Vierbeiner der C-Brakteaten (pp. 368-369) et § 9 : das Phantasie-Tier der D. Brakteaten.

Rappelons que la classification des bractéates toujours en usage dans la recherche repose sur la typologie définie par Thosen († 1865) et Montelius († 1921) ; il s'agit toujours ici des seules *bractéates en or des Germains septentrionaux de l'époque des grandes invasions* :

- Les bractéates du **type A** ont pour motif central une tête d'homme, avec ou sans autres motifs. Elles prennent la suite des représentations impériales du Bas-Empire.

- Les bractéates du **type B** ont des motifs nombreux, avec une attention particulière à la représentation d'êtres humains en totalité, debout, à genoux, en mouvement, avec ou sans animaux.

- Les bractéates du **type C** (le type quantitativement majoritaire) ont toujours, comme les bractéates du type A, une tête d'homme en leur centre, mais avec cette différence qu'il y a toujours un quadrupède en-dessous. Ces bractéates ont longtemps été interprétées comme des images déformées de cavaliers.

- Les bractéates du **type D** (le 2^e groupe le plus important après les bractéates du type C) : dans ce groupe, la place centrale n'est plus occupée par une tête humaine ou un personnage humain entier, mais toujours par un animal, souvent imaginaire.

Hrimfaxi, il s'appelle
 Qui tire chaque nuit
 Sur les utiles dieux ;
 Il laisse de son mors
 Chaque matin tomber l'écume,
 De là vient la rosée dans les vallons."¹

Quelque trois siècles plus tard, Snorri présente comme suit ce mythe, dans les chapitres de son *Edda en prose* où il compile et ordonne différentes traditions cosmogoniques de ses ancêtres :

"Il était un géant qui habitait aux Iotunheimar et qui s'appelait Norfi ou Narfi. Il avait une fille appelée Nott ("nuit"), laquelle était noire et sombre, comme la race dont elle était issue. Elle fut mariée à Naglfari, et ils eurent un fils, qui fut appelé Aud. Ensuite elle fut mariée à Anar, et la fille qu'ils eurent fut appelée Iord ("terre"). En dernier lieu, elle fut donnée en mariage à Delling, qui appartenait à la race des Ases : ils eurent un fils, qui fut appelé Dag ("jour") et qui était brillant et beau, à l'instar de son père. Alfadr prit alors Nott et Dag, son fils : il leur donna deux chevaux et deux chars, et les plaça en haut dans le ciel en leur enjoignant de chevaucher chaque jour autour de la terre. Nott vient en tête, montée sur le coursier qui est appelé Hrimfaxi ("crinière de givre"), et, chaque matin, ce dernier couvre la terre de rosée avec l'écume qui dégoutte de son mors. Le cheval que possède Dag s'appelle Skinfaxi ("crinière d'éclat"), et, de sa crinière, il éclaire l'air tout entier ainsi que la terre."²

Ces textes associent clairement le cheval à l'idée du cycle du jour et de la nuit, du soleil et de la lune, de la vie cosmique comme éternel recommencement. Au-delà des conventions poétiques des *Vafþrú-*

¹ *Vafþrúdnismál*, strophes 12 et 14, traduction de R. Boyer, *Edda poétique*, pp. 519-520.

² *Gylfaginning*, chapitre 10 ; *Edda* de Snorri, traduction Dillmann, p. 40.

nismál ou du maniérisme de Snorri¹, cette association renvoie certainement à d'anciennes croyances.

La place du cheval dans l'ornementation vitaliste de l'art germanique de la deuxième moitié du premier millénaire de notre ère et la course sans fin des chevaux astraux *Skinfaxi* et *Hrimfaxi* dans les textes eddiques démontrent selon nous que le cheval des Germains incarne bien, comme les chevaux védiques ou ceux des courses romaines, le cycle de la vie cosmique. La valeur de croyance religieuse de cette représentation se manifeste dans le sacrifice germanique du cheval, dont elle détermine fondamentalement la portée.

¹ R. Boyer observe, à propos des appellations *Skinfaxi* ("crinière brillante") et *Hrimfaxi* ("crinière de givre"), que "même s'il est bien possible que ces dénominations appartiennent à la poésie scaldique – ce sont des *heiti* – et que Snorri s'en soit emparé pour étoffer sa relation du mythe, le principe cheval-lune ou soleil reste acquis" : R. Boyer, "Naissances astrales. Mythes cosmogoniques de la Scandinavie ancienne", *Mediaevistik* I (1988), pp. 9-22, ici p. 15.

CHAPITRE III

LE SACRIFICE DU CHEVAL

Introduction : état de la recherche.

Avec le sacrifice du cheval, nous abordons une question particulièrement ardue. Les perspectives tracées précédemment doivent contribuer à en cerner le caractère. Le sacrifice représentant un moment important dans la vie religieuse d'un peuple¹, il aurait été théoriquement plus logique de l'aborder d'entrée de jeu dans notre étude, la connaissance de sa signification devant nécessairement éclairer la plupart des croyances traitées précédemment. Si une telle démarche n'a pas été retenue, c'est parce que la documentation disponible sur le sacrifice du cheval chez les Germains est hétérogène et lacunaire, comme on va le voir : à la différence du sacrifice védique, d'un type unique, codifié dans tous ses détails et précisément commenté dans des textes sacrés, les sacrifices germaniques du cheval sont de types très divers et leurs rituels ne nous ont pas été décrits dans des témoignages scripturaires authentiquement païens.

¹ Il est entendu que le sacrifice déborde du domaine religieux. Dans l'espace grec, le sacrifice a eu une portée autant économique et politique que spécifiquement religieuse : Marcel Detienne observe ainsi, dans le chapitre introductif de l'ouvrage écrit en collaboration avec Jean-Pierre Vernant sur *La cuisine du sacrifice en pays grec* (Paris, 1979, 2^e éd. 1983) : "Une des conséquences les plus évidentes de l'analyse des procédures sacrificielles, conduite dans une perspective anthropologique qui se veut attentive à leur inscription dans un réseau de gestes, de pratiques et de symbolismes socio-religieux, c'est de mettre en question la pertinence des modèles proposés afin d'expliquer le fonctionnement du sacrifice comme institution autonome dans un ordre spécifiquement religieux." (chapitre "Pratiques culinaires et esprit de sacrifice", p. 24). Dans la religion romaine, la dimension politique du sacrifice était fondamentale. Nous verrons plus loin qu'il avait également une portée politique et juridique chez les Germains.

Toujours mentionné dans les manuels de mythologie germanique comme rite fondamental¹, le sacrifice du cheval n'y est jamais analysé en détail. Il en va de même dans les monographies consacrées au cheval², comme dans la littérature encyclopédique³ ou comparative⁴. D'une façon générale, la littérature sur le sujet ne distingue pas suffisamment l'offrande funéraire de l'animal et son sacrifice proprement dit ; c'est le cas chez Steller, qui écrit que "la coutume de l'offrande funéraire du cheval touche à la notion de sacrifice"⁵, comme chez Koppers, qui affirme que "la majorité des sacrifices de chevaux est liée aux morts (déroulement à l'occasion de funérailles)" ; cet auteur est cependant conscient du problème en précisant immédiatement : "les témoignages sont bien moins abondants en ce qui concerne le sacrifice du cheval proprement dit"⁶.

La récente synthèse sur les tombes à chevaux, due à Heiko Steuer⁷, relève que les deux types de pratique peuvent être observées dans les cimetières de l'époque impériale romaine et des grandes migrations : le sacrifice avec partage rituel, banquet sacrificiel et déposition de la tête et des extrémités du cheval, d'une part, la mise à mort d'une monture et sa déposition en totalité, d'autre part⁸. Mais cet auteur ne quantifie pas les deux types de pratique, se refuse à en proposer une interprétation religieuse⁹ et formule l'hypothèse, à notre avis contes-

¹ Grimm, D.M., pp. 38-40 ; Golther, *Handbuch*..., p. 565 ; J. de Vries, AGRG, § 258 ; Boyer, *Yggdrasill. La religion des anciens Scandinaves*, Paris, 1981, pp. 96 et 172 ; etc.

² Jähns I, pp. 434-440 ; Negelein, *Pferd im Altertum* (3e partie) ; Gjessing, "Hesten [...]", pp. 20 sqq.

³ Steller, s.v. "Pferdeopfer", HWDA, T. VI, col. 1671-1675.

⁴ Koppers, "Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen" : Bezeugung des indogermanischen Pferdeopfers, 1. Germanen, pp. 285-287 ; Dumézil, *Rituels indo-européens à Rome*. Paris, 1954 : *Bellator Eqvos*, ici pp. 84-85.

⁵ "Mit dem Gedanken des Opfers berührt sich die Sitte, das Pferd als Totenbeigabe mit zu bestatten" : Steller, *loc. cit.*, col. 1672.

⁶ "Der grössere Teil der Pferdeopfer hat Beziehung zu den Toten (Vollziehung bei Gelegenheit der Totenbestattung) [...] Geringer erweist sich die Ausbeute hinsichtlich [...] des eigentlichen Pferdeopfers" : Koppers, *loc. cit.*, p. 285.

⁷ Heiko Steuer, art. "Pferdegräber" dans Hoops, RGA, 2e éd., vol. 23, pp. 50 - 96.

⁸ Steuer, *loc. cit.*, p. 72.

⁹ *Ibid.*, p. 58.

table, d'une évolution du rite sacrificiel vers le rite de l'offrande funéraire¹.

Certains auteurs allemands de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle ont parfois cédé à la tentation de solliciter le maximum de témoignages, souvent ethnographiques, pour étayer leur affirmation de l'importance du sacrifice du cheval chez les Germains, à défaut d'en approfondir la portée. Ont ainsi été convoqués comme témoins ou vestiges du sacrifice germanique du cheval, ou mis en relation avec lui, non seulement l'offrande funéraire du cheval, mais encore, de façon plus contestable, la tradition médiévale de la "meilleure tête" (*Bestehaupt*)², la pratique du poteau d'infamie (*niðstong*)³, le "cheval de deuil" (*Trauerpferd*), la saignée des chevaux le jour de la Saint-Étienne⁴, l'offrande de crins de la queue et de la crinière de chevaux à saint Celse⁵ et même la consommation de gâteaux en forme de cheval lors des fêtes de Noël⁶. Ces parallèles superficiels obscurcissaient la problématique du sacrifice germanique du cheval plus qu'ils ne l'éclairaient. Cette mythographie « romantique » contrastait avec le désintérêt pour les questions religieuses de la part de la recherche archéologique allemande, d'orientation scientiste dans la deuxième moitié du XIX^e siècle.

Les sources écrites disponibles sur le sacrifice germanique du cheval sont pour l'essentiel quelques textes d'historiens grecs et romains,

¹ *Ibid.*, p. 73 : l'hypothèse du passage d'une pratique à l'autre se fonde essentiellement sur des corrélations géographiques : les plus anciennes des tombes à chevaux du domaine germanique se trouvent en Thuringe, une région où l'archéologie a également livré des vestiges de sacrifices de chevaux.

² La "meilleure tête" est définie par Grimm comme l'animal "que le seigneur devait choisir et s'approprier parmi les animaux de son vassal défunt" : J. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*. 4^e éd. en 2 vol. par A. Heusler et R. Hübner. Leipzig, 1899 (cité R.A.), ici t. I, p. 504. Relevons que Grimm n'a pas établi de lien entre cette pratique féodale et celle du sacrifice, se contentant de poser la question de son éventuel rapport avec le rite de l'offrande funéraire du cheval.

³ Jähns I, p. 437. Sur le poteau d'infamie à tête de cheval, voir *supra*, 1^{ère} partie, chap. 3, les pratiques magiques.

⁴ Negelein, *Pferd im Altertum*, pp. 134 sqq. : *Pferd im Kultus*. De même Montanus (1854), cité dans Freytag, *loc. cit.*, p. 61.

⁵ Richard Wolfram, "Die Julumritte im germanischen Süden und Norden", *Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde* 11 (1937), pp. 6-28, ici p. 7.

⁶ HWDA, s. v. "Pferdeopfer", col. 1674.

d'hommes d'Église, et diverses sagas. La réorientation des recherches archéologiques allemandes depuis le début du XX^e siècle vers les questions d'interprétation religieuse, ainsi que les résultats d'une analyse systématique de sources iconographiques anciennes, notamment les bractéates, fournissent des angles d'attaque nouveaux pour aborder la question. Les informations du domaine proprement germanique parvenues jusqu'à nous demeurent cependant très partielles. Dans ces conditions, nous nous proposons, dans les développements qui suivent, de comparer quelques-uns des résultats d'études archéologiques récentes¹ avec les énoncés des sources écrites et divers parallèles religieux ou ethnographiques, dans une approche par faisceaux d'indices, la seule possible en l'occurrence, comme l'indiquait Herbert Jankuhn en 1968 : les témoignages archéologiques, exposait-il, ne fournissent généralement aucun renseignement sur des éléments rituels comme les paroles prononcées, les chants, les danses, les mimes et gestes, il est par conséquent nécessaire de recourir, premièrement, à des données écrites contemporaines, dans les rares cas où elles existent, deuxièmement, à l'étude attentive des analogies observables avec des données tirées de rites mieux documentés dans d'autres religions ou cultures, dans une approche comparatiste, troisièmement, à l'analyse philologique des vocables relatifs au sacrifice².

¹ En particulier la synthèse fondamentale de Herbert Jankuhn, "Archaeologische Beobachtungen zu Tier- und Menschenopfern bei den Germanen in der Römischen Kaiserzeit.", *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, philologisch-historische Klasse, 1967 (6), pp. 115-147, et les actes des colloques de Reinhausen, oct. 1968 : "Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa", éd. H. Jankuhn, *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, philologisch-historische Klasse dritte Folge, 74 (1970) et de Münster en Westphalie, oct. 1983 : "Opfer-Kolloquium", éd. K. Hauck, *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1984).

² Cf. Jankuhn, *loc. cit.*, introduction, p. 15 : "[...] Freilich bleiben dem Archäologen bei der Interpretation seiner Quellen enge Grenzen gezogen. Er steht, - von wenigen Ausnahmen abgesehen - meist vor den trümmerhaften materiellen Überresten von Kulthandlungen, zu denen zahlreiche andere Elemente wie Rede, Gesang, Tanz, Mimik, Gestik und manches andere gehört haben mögen, was für immer verloren ist. Nur selten und meist nur mit grossen methodischen Schwierigkeiten gelingt es dem Archäologen, seinem Quellenstoff Einblicke in die religiöse Gedankenwelt der den Kult vollziehenden Personen oder Gruppen abzugewinnen. Das ist zumeist nur dort möglich, wo sich "ins Wort gefasste Quellen" erschliessen. Diese können verschiedener Art sein : einmal - wenn leider auch nur selten - gleichzeitige literarische

Après avoir proposé une définition du sacrifice du cheval, nous en établirons une typologie et en déterminerons un archétype, dont nous tenterons de détailler les modalités et le déroulement. Une présentation des rites sacrificiels d'autres peuples indo-européens précède une enquête sur le sens du sacrifice du cheval chez les Germains.

Définition du sacrifice du cheval

Nous considérons comme « sacrifice » du cheval toute mise à mort rituelle, à l'exclusion de celles intervenant dans le cadre de funérailles, appelées « offrandes funéraires », que nous avons étudiées précédemment¹. Cette distinction se justifie *ex post* par le constat de modalités et de finalités différentes pour ces rites. Dans le cas des offrandes funéraires, le cheval mis à mort est généralement un étalon dans la pleine possession de ses moyens², il est en même temps un signe du statut social du guerrier mort et un animal psychopompe. Dans le cas des sacrifices proprement dits, le cheval est – au moins à certaines périodes – d'âge et de sexe indifférents³, et le but du rite, très variable, peut toujours se rattacher directement ou indirectement à une relation avec une divinité, entendue au sens large d'« esprit(s) », de « puissance(s) » ou de « dieu(x) ».

Il est vrai que cette distinction, claire dans son principe, est contestable dans un cas particulier : celui du sacrifice du cheval suivi d'un repas sacrificiel réalisé après les funérailles proprement dites, dans des délais variables, en l'honneur du mort. Dans ce cas, le cheval

Nachrichten, zum anderen Analogien zu in der Ausdeutung besser bezeugten Kulte im Forschungsbereich anderer religionsphänomenologisch arbeitender Disziplinen, wie der allgemeinen Religionswissenschaft, der Volkskunde oder der Völkerkunde, zum dritten philologisch deutbare Wortzeugnisse der für das Untersuchungsgebiet in Betracht kommenden Sprachen in ihren frühen Sprachstufen. Alle diese Möglichkeiten liegen ausserhalb des archäologischen Arbeitsbereiches. Hier scheint nun die Forschung an einem Punkt angelangt zu sein, an dem ein kritisches und förderliches Gespräch mit anderen, an ähnlichen Problemen arbeitenden Disziplinen notwendig wird. [...]".

¹ Voir *supra*, I^{re} Partie, chap. 2.

² J. Oexle, "Merowingerzeitliche Pferdebestattungen - Opfer oder Beigaben ?", *loc. cit.*, pp. 144-145.

³ H. Jankuhn, "Archaeologische Beobachtungen ...", *loc. cit.*, p. 125.

est beaucoup moins un psychopompe qu'un moyen de communication avec l'esprit de l'ancêtre, divinisé en puissance tutélaire.

Mais ce type particulier de sacrifice, particulièrement en honneur parmi les peuples ouralo-altaïques¹, sans doute aussi pratiqué par les Germains, ne paraît pas avoir revêtu chez eux l'importance qu'il avait par exemple chez les Tchérémisses², en ce sens que le cheval ne semble pas avoir été la victime animale exclusive de tels types de sacrifices dans l'espace germanique : si des restes animaux ont été retrouvés près de tombes, vestiges de banquets commémoratifs, le cheval n'en est pas la seule composante, sauf peut-être pour les époques anciennes ; en effet des os de chevaux calcinés ont été retrouvés dans certaines tombes collectives scandinaves de l'âge de la pierre³.

En tout état de cause, le parallèle avec la coutume des Tchérémisses incite à ranger ces sacrifices commémoratifs parmi les rites de fécondité, à en juger notamment par cette prière, prononcée lors de tels banquets :

"Voici, nous célébrons un banquet en votre honneur : venez, mangez et buvez ! ... Donnez-nous la santé, la paix, le gain, la richesse ; accroissez le nombre de têtes de nos animaux, des chevaux, des vaches, des moutons et des abeilles. [...] Faites fructifier les semailles, envoyez une brise bienfaisante et bonne, accordez le gain et la richesse, aidez-nous à vivre dans l'opulence !" ⁴

¹ "Les morts ne se dirigent définitivement vers l'au-delà qu'après le banquet funéraire qu'on donne en leur honneur, trois, sept ou quarante jours après le décès. A cette occasion, on leur offre des victuailles et des boissons qu'on jette dans le feu, on se rend en visite au cimetière, on sacrifie le cheval préféré du trépassé, on le mange près de la tombe et on suspend la tête de l'animal à un pieu qu'on fiche ensuite directement dans la tombe." : M. Eliade, *Le chamanisme [...]*, op. cit., chap. VI, p. 173.

² Les Tchérémisses, qui se désignent eux-mêmes comme Mariis, sont un peuple de langue finno-ougrienne établi dans la région de la moyenne Volga.

³ Gjessing, "Hesten [...]", loc. cit., p. 21.

⁴ R. Bleichsteiner, "Rossweihe und Pferderennen im Totenkult der kaukasischen Völker", *WBKL* 4 (1936), pp. 486-494 : Rossopfer im Totenkult der Ural-Altaier, ici pp. 487-488.

En leur sacrifiant un cheval, l'animal au centre de leur économie pastorale, les Tchéremisses attribuent donc à leurs ancêtres une influence prépondérante sur la santé et la prospérité des vivants, comme il est de règle pour des mânes.

Typologie des sacrifices du cheval

Ordonnons à présent la matière première de notre étude, c'est-à-dire les différents témoignages sur le sacrifice du cheval chez les Germains, en les regroupant par types.

Un premier groupe de sacrifices est lié à l'élevage du cheval ; il s'agit du sacrifice prophylactique et du sacrifice des prémices.

Le sacrifice prophylactique (*type a*) consiste à sacrifier, dans le cas d'épidémies, un animal sain, pour conjurer la guérison de tout le troupeau. Cette pratique est attestée dans la plupart des cultures pastorales. Ce fait autorise à considérer que les Germains aussi le pratiquèrent, même si les seuls témoignages disponibles datent de l'époque moderne¹. Le sacrifice prophylactique combine les notions d'échange avec les puissances (*do ut des*²) et la magie mimétique : « Je t'offre un animal sain et pur ; fais en sorte que tout mon troupeau soit guéri ». Il s'oppose donc à l'idée de transfert du mal (physique) ou du péché sur un animal, comme dans le cas du bouc émissaire. Les Germains ne paraissent pas avoir connu de tels rites de transfert. Plus récemment toutefois, au XIX^e siècle dans certaines régions reculées d'Autriche, il semble que dans certains cas de « maladie de la folie furieuse », appelée *lyssa*, dans lesquels les chevaux ruent et mordent,

¹ Golther présente ces types de sacrifices animaux (en général) à partir d'un matériel ethnographique réuni par U. Jahn, *Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht*, Breslau, 1884, en soulignant la difficulté de conclure à l'antiquité de ces rites. Toujours est-il qu'à l'époque moderne, les paysans allemands pratiquaient ce type de rites en décapitant les animaux sacrifiés ou en les enterrant vivants : Golther, *Handbuch ...*, op. cit., pp. 569 sqq.

² Le concept "*do ut des*" (je [te] donne pour que tu [me] donnes) est un instrument d'analyse imparfait, dans la mesure où il ne rend compte ni du caractère inégal des "prestations", ni du risque inhérent au rite sacrificiel.

y compris leur propre corps, les paysans aient décapité l'animal malade dans le but d'éloigner ainsi le siège supposé de la maladie¹.

Un transfert – non sacrificiel – de la maladie sur le cheval est en revanche attesté chez les Sames, dans une cérémonie comportant l'enterrement d'un vieux cheval porteur d'un démon incarnant la maladie : "Ruto, comme personnification de la maladie, spécialement de la peste, n'aidait personne ; afin de vaincre la maladie, il fallait l'éloigner en lui faisant chevaucher un cheval avec lequel on l'enterrait."² Au terme de son étude sur ce rituel, attesté de la Laponie à la Sibérie (avec d'autres animaux parfois, essentiellement le renne), Gustav Ränk conclut qu'il a pu s'inspirer du cheval des Scandinaves, mais en lui retirant son caractère sacré : dans la pratique de transfert du *Ruto*, le cheval enterré est un vieil animal importé : il n'est ni sacré ni sacrifié en tant que tel.

L'usage d'exposer une tête de cheval (sur une maison, un pieu, etc.) dans un but prophylactique ou, plus largement, apotropaïque³, est parfois présenté comme la conséquence d'un sacrifice. Dans la généralité des cas cependant, rien n'indique que la tête exposée provient d'un animal immolé dans un rite sacrificiel : il peut aussi bien s'agir de la tête ou du crâne d'un animal mort dans un contexte profane.

Le sacrifice des prémices (*type b : Primitialopfer, Erstlingsopfer*) est également rattachable à l'élevage. Il consiste à offrir aux divinités le premier fruit des récoltes, des moissons⁴, et aussi le premier-né des troupeaux, etc. Comme le sacrifice prophylactique, ce rite est répandu dans les sociétés primitives de cultivateurs et d'éleveurs. La pratique du sacrifice des prémices dans le cas des élevages de chevaux paraît acquise : les (rares) squelettes de poulains retrouvés sur des sites sacrificiels pourraient être interprétés ainsi. En tout état de cause,

¹ Franz Lipp, "Pferdeschädel- und andere Tieropfer im Mondseeland", *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 95 (1965), pp. 296-305, ici p. 303.

² G. Ränk, *Der mystische Ruto in der samischen Mythologie*, Stockholm, 1981 (Introduction).

³ Voir *supra*, I^{re} Partie, chap. 1^{er}.

⁴ Dans le rite de la "dernière gerbe" (cf. *supra*, I^{re} Partie, chap. 1^{er}), la même idée est présente, car cette "dernière" gerbe est aussi la première partie de la récolte à être consommée, en l'occurrence à être offerte au cheval de Wode.

l'existence certaine du sacrifice des premiers prisonniers de guerre¹ et celle, probable, du sacrifice des prémices humains² montre la généralité de la pratique chez les Germains, pratique qui pouvait difficilement ne pas concerner le cheval, l'animal le plus proche de l'homme. Le sens de ce type de sacrifice est multiple. Il s'agit à la fois semble-t-il de donner à la divinité la part qui lui revient – la première – et de reconstituer sa force qu'elle a perdu en fécondant les champs, les troupeaux, etc. L'idée d'action de grâce en paraît absente.

Les sacrifices de fondation (*type c*, *Bauopfer*) consistent à enterrer vivant ou après une mise à mort rituelle un animal ou un être humain dans les fondations d'une maison, ou plus généralement d'un ouvrage construit par l'homme, comme un pont, une forteresse. Une variante consiste à fixer dans un support quelconque de la maison une partie de l'être sacrifié³.

Pour le cheval, le rite est clairement attesté pendant tout le Moyen Âge. Selon Patrick Périn, les deux chevaux retrouvés lors des fouilles de la nécropole mérovingienne de Hordain (département du Nord), furent vraisemblablement sacrifiés lors de la fondation de cet important cimetière du VI^e siècle⁴. Le squelette de cheval retrouvé sous le mur de terre et de bois de la *civitas* carolingienne (VIII^e siècle) de Monasterium (c'est-à-dire Münster en Westphalie) correspond sans doute au même rite⁵, vraisemblablement pratiqué en secret, puisque la localité était chrétienne et le lieu particulièrement consacré (le mur entourait un monastère dédié à saint Paul)⁶. Même pratique clandestine quelque quatre siècles plus tard à Hambourg : lorsqu'une importante

¹ Grimm, D.M., p. 36.

² Le sacrifice des propres enfants est attesté par la *Guta saga* pour les anciens habitants de Gotland : "Ils sacrifiaient leurs fils et leurs filles et leur bétail au cours des banquets et des libations. Ils agissaient ainsi d'après leurs croyances erronées [...]", traduction J. M. Maillefer "Histoire des Gotlandais", *Etudes Germaniques* 40^e année, n°2, avril-juin 1985, pp. 132 sqq, ici p. 134. Cf aussi J. de Vries, *AGRG*, § 284.

³ Grimm, D.M., p. 956.

⁴ D'après J. Oexle, "Merowingerzeitliche Pferdebestattungen [...]", *loc. cit.*, pp. 138, 170.

⁵ Cf. M. Müller-Wille, "Pferdegrab und Pferdeopfer im frühen Mittelalter", *loc. cit.*, pp. 182 et 231.

⁶ D'après K. Hauck, "Einleitende Bemerkungen" (Opfer Kolloquium), *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1984), p. 15, note 6.

digue est érigée vers 1180, pour protéger le ville contre les risques d'inondation, un cheval est déposé rituellement dans ses fondations ; le caractère sacrificiel de cette déposition, réalisée près de la basilique sainte Marie, ne fait aucun doute : une cavité particulière entourée de tissus et contenant des oeufs était ménagée sous l'animal, qui avait été recouvert soigneusement avec des branches¹. Notons que tous ces exemples concernent des ouvrages ou aménagements collectifs. Ce fait est partiellement lié aux difficultés de conservation des habitations germaniques anciennes, faites de matériaux organiques (bois, branchages, terre). Le cheval était en tout cas aussi représenté dans les sacrifices de fondation de demeures de type familial, là où elles ont pu être conservées, comme à Ezinge, un ensemble de buttes portant des habitations dans des terres inondables jouxtant la rivière Reitdiep, à 14 km de Groningue. Des habitations se sont succédé sur cet important site depuis l'âge du fer jusqu'au début du Moyen Âge². Les fouilles de l'habitation la plus ancienne du lieu, datant de l'âge du fer, ont mis en évidence, entre un mur de branches tressées et le poteau extérieur, les restes d'un cheval, à côté de ceux d'un bovidé et d'un chien³, à interpréter sans ambiguïté comme ceux d'un sacrifice de fondation selon H. Hinz⁴.

Abordons maintenant le cas du sacrifice du cheval se déroulant dans le cadre de la communauté familiale ou villageoise (*type d*).

Pour la première moitié du premier millénaire (époque impériale romaine), la synthèse fondamentale de Jankuhn⁵ permet d'établir, à partir d'un échantillon certes limité d'une vingtaine de sites sacrificiels du Nord de la Germanie, dont une moitié se trouvant dans des marais – permettant des conditions privilégiées d'analyse –, une série de constatations précieuses. Si, pendant cette période, où le cheval reste

¹ R. Busch, *et alii*, *Opferplatz und Heiligtum. Kult der Vorzeit in Norddeutschland*. Neumünster, 2000, p. 218.

² Cf. art. "Ezingen" dans Hoops, RGA, 2^e éd., T. 8 (1994), pp. 60-76.

³ M. Müller-Wille, "Pferdegrab und Pferdeopfer im frühen Mittelalter", *loc. cit.*, liste VI, n°1, p. 231.

⁴ H. Hinz, s. v. "Bauopfer" dans Hoops, RGA, 2^e éd., T. 2 (1976), pp. 111-112.

⁵ H. Jankuhn, "Archaeologische Beobachtungen ...", *loc. cit. supra*.

l'apanage d'une élite¹, cet animal n'est pas majoritaire (les bovidés et le mouton sont statistiquement plus représentés, tandis que le porc est quasiment absent des dépôts sacrificiels à cette époque), sa présence est la plus constante au cours de la période, avec pour certains sites une prééminence quantitative forte, comme à Rislev, au Danemark. Les animaux sacrifiés sont des animaux domestiques, à de très rares exceptions près (cerf, bison). La présence constante du cheval comme animal sacrificiel est d'autant plus frappante que le cheval n'a presque pas joué de rôle dans l'alimentation courante de ces communautés dans cette période. Il semble que le sacrifice du cheval ait constitué tantôt la totalité de la cérémonie, tantôt un aspect d'un sacrifice complexe (de plusieurs animaux d'espèces différentes, comportant ou non un sacrifice humain), sans que les données archéologiques permettent de trancher clairement (les dépôts des sites complexes renvoient le plus souvent à des actes séparés dans le temps) ; lorsque les restes d'animaux d'espèces différentes sont déposés au même endroit, le cheval est présent dans la plupart des associations. Le cheval est, avec le chien², le seul animal à faire l'objet d'un traitement rituel spécifique : pour le cheval, ce rite consiste à séparer précisément une partie de l'animal – qui sera entièrement consacrée aux « puissances » – des autres parties, destinées à la consommation lors du banquet. Ces parties consacrées, « offertes » (en pratique : déposées dans un marais, ou accrochées à un arbre, etc.) sont la tête, la queue et les extrémités des membres, et sans doute les tendons et la peau (ill. 27). Ce rite de séparation des parties consacrées, propre au cheval, existait déjà à l'âge du bronze et s'est maintenu longtemps après la fin de l'époque impériale romaine ; il est attesté au temps des grandes invasions et, chez les Gotlandais, jusqu'à celui des Vikings. Dans le cas de la présence de vestiges concernant la disposition du lieu du sacrifice (dépôts de pierres, foyers, enclos), il est à noter que ce sont surtout des

¹ A la fin de la période impériale romaine, seuls environ 5 % des guerriers germaniques paraissent avoir été des cavaliers, cf. H. Steuer, art. "Pferdegräber", *loc. cit.*, p. 53.

² Le chien est déposé en entier, après sa mise à mort par un coup frontal ; seule offrande animale à ne pas être au moins partiellement consommée, elle serait à mettre en rapport avec le sacrifice humain.

crânes de chevaux (et de bovins) qui ont été retrouvés près des poteaux, souvent anthropomorphes, délimitant ces enclos.

Il ressort de la synthèse de Jankuhn¹ que le sacrifice du cheval de ces petites communautés d'éleveurs-cultivateurs s'insérait certes dans un ensemble de rites sacrificiels, mais en y jouant un rôle particulier que laisse entrevoir sa présence quasi systématique et un rituel distinct.

Pour la période suivante (ère des migrations), nous venons de relever que l'archéologie montrait le maintien du rite particulier de déposition des restes du cheval sacrifié. Nous n'avons pas eu connaissance d'une étude archéologique synthétique sur les sacrifices animaux des Germains de cette période. Une brève synthèse consacrée spécifiquement aux sacrifices d'équidés est proposée par Michael Müller-Wille dans son étude sur l'offrande funéraire et le sacrifice du cheval au début du Moyen Âge². Cet auteur ne propose pas d'interprétation sur la portée du rite ou son évolution, mais présente de façon méthodique les données factuelles du sujet. Il note que les vestiges se concentrent toujours, de l'âge du bronze à celui des Vikings, aux zones marécageuses de la presqu'île du Jütland, des îles danoises, suédoises et de la mer Baltique. Il mesure le déclin quantitatif des sites concernés pour les périodes dites de Vendel et des Vikings³. Malgré le nombre plus restreint de sites sacrificiels actuellement connus pour ces périodes, il n'est cependant pas exclu que le sacrifice du cheval s'y soit développé, en raison de l'importance croissante de la cavalerie d'une part, et de l'influence des peuples de la steppe d'autre part (ces facteurs concernant tous les types de sacrifice du cheval). Nous verrons que les bractéates en or de l'époque des migrations sont, pour partie, un témoignage du sacrifice du cheval.

Pour la période des Vikings et la Scandinavie du Nord, les sagas nous donnent de rares mais précieuses indications sur le sacrifice du

¹ Synthèse remettant par ailleurs en cause un certain nombre d'idées reçues, comme celle de l'importance du porc comme animal sacrificiel des Germains à toutes les époques, ou celle de la limitation du sacrifice humain aux grandes cérémonies cultuelles des clans ou tribus.

² Michael Müller-Wille, "Pferdegrab und Pferdeopfer im frühen Mittelalter", *Berichten van de Rijksdienst voor het Oudheidkundig Bodemonderzoek*, 20-21 (1970-1971), pp. 119-248, ici pp. 180-185.

³ *Ibid.*, carte n° 43, p. 179.

cheval¹. Il paraît acquis que l'on élevait, dans les petites communautés de la Scandinavie d'avant la christianisation, *inter alia*, des chevaux « sacrés », voués à des dieux dans certains cas, destinés le plus souvent à être sacrifiés, notamment lors des fêtes de *Jól*. Ces animaux, tenus dans l'enclos sacré (*tún*) situé devant la maison, faisaient l'objet de soins particuliers². Deux différences sont à relever par rapport à l'époque impériale romaine : d'une part, le rôle du verat comme animal sacrificiel s'affirme à cette époque, d'autre part, la viande de cheval paraît avoir joué un rôle dans l'alimentation ordinaire de certaines régions de Scandinavie³.

Pour résumer, le cheval apparaît comme l'animal sacrificiel privilégié des communautés familiales et villageoises germaniques du premier millénaire. Si les bovins et les ovins ont été statistiquement plus nombreux au début de la période, et le porc sans doute à la fin, la présence constante du cheval, du Sud de l'Allemagne au Nord de la Scandinavie, indépendamment des variations de son usage (absence ou existence d'une consommation ordinaire de la viande de cheval ; importance croissante du cheval comme animal de guerre) ainsi que l'existence de rites sacrificiels propres, sont le signe d'un rôle religieux particulier, sur lequel il faudra s'interroger.

Les sacrifices de chevaux intervenant lors des cérémonies cultuelles réunissant les peuples ou les confédérations religieuses constituent un cas à part (*type e*). Les confédérations religieuses (*Kultgenossenschaften*, *Kultverbände*) ont longtemps précédé chez les Germains la formation de grands ensembles politiques. Tacite évoque le rassemblement de tous les peuples suèves lors des cérémonies religieuses organisées dans la forêt sacrée des Semnons⁴. Il ne mentionne que le sacrifice humain dans ce contexte ; il est cependant probable que d'autres sacrifices, notamment animaux, aient eu lieu dans ce cadre.

¹ Cf. E.D. Schoenfeld, *Das Pferd im Dienste des Isländers zur Sagazeit* (Diss.). Rostock, 1900 : IV, *Das Pferd im Dienste der Religion*, b) Als Opfergabe.

² Sur l'animal élevé dans le *tún*, cf. Boyer, *Sagas islandaises*, *op. cit.*, p. 236, n. 2 (verrat) et p. 737, n. 5 (porc ou cheval).

³ Sur l'hippophagie dans l'espace germanique, voir *infra*, III^e Partie, chap. 1^{er}.

⁴ *La Germanie*, Chap. 39.

Ce sont des témoignages de la fin du paganisme germanique qui décrivent avec plus de détails ces grands sacrifices, dans lesquels le cheval n'est jamais sacrifié seul. Thietmar de Mersebourg, qui écrit au début du XI^e siècle, interrompt brièvement sa description des luttes du roi saxon chrétien Henri I^{er} contre les Danois, au cours du premier tiers du X^e siècle, pour évoquer leurs "vieux sacrifices" :

"[...] Mais comme j'ai entendu des histoires étranges sur leurs vieux sacrifices, je ne veux pas les passer sous silence. Il y a dans leur pays, comme capitale, une ville du nom de Lederun [= Leire, au sud-ouest de Roskilde] dans la région appelée Selon [= Seelande (Sjaelland)] ; c'est en ce lieu que tous les neuf ans ils se réunissaient tous, au mois de janvier, après le jour où nous célébrons la théophanie du Seigneur, et qu'ils offraient à leurs dieux en sacrifice sanglant quatre-vingt dix-neuf hommes et autant de chevaux, de chiens et de coqs (à la place d'autours) [...]"¹

Peut-être le chiffre de 99 est-il une exagération, ou une mauvaise compréhension du symbolisme du chiffre 9, mais il ne peut totalement être écarté. Nous retrouvons ce chiffre 9 dans la description par Adam de Brême – qui écrit à la fin du XI^e siècle – du grand sacrifice des peuples suédois ; la cérémonie est présentée comme étant toujours en vigueur, sa description intervient juste après le passage célèbre où l'auteur décrit le grand temple d'Uppsala :

"En outre, une fête réunissant toutes les provinces suédoises est célébrée tous les neuf ans à Uppsala. Personne n'est dispensé de participer à cette solennité. Les rois et les peuples, la collectivité et chacun en particulier, tous apportent leurs offrandes à Uppsala et, peine la plus cruelle de toutes, même ceux qui se sont déjà convertis au christianisme doivent acheter le droit de se soustraire à la cérémonie. Le culte sacrificiel se déroule comme suit : de chaque être vivant de sexe masculin ils offrent neuf têtes, en répandant leur sang on se concilie les dieux. [scholie 141 : Des banquets

¹ "*Sed quia ego de hostiis eorundem antiquis mira audiui, haec indiscussa preterire nolo. Est unus in his partibus locus, caput istius regni, Lederun nomine, in pago, qui Selon dicitur, ubi post VIII annos mense Ianuario, post hoc tempus, quo nos theophaniam Domini celebramus, omnes convenerunt, et ibi diis suimet LXXXX et VIII homines et totidem equos, cum canibus et gallis pro accipitribus oblatis, immolant [...]*" Thietmar von Merseburg, *Chronicon*, I, 17, éd. Trillmich, op. cit.

et de tels sacrifices sont célébrés neuf jours durant. Chaque jour, ils sacrifient un homme et un animal de chaque espèce, de sorte qu'en neuf jours ce sont soixante-douze êtres vivants qui sont sacrifiés. Ce sacrifice a lieu lors de l'équinoxe de printemps.] Les corps sont pendus dans un bois situé près du temple. Ce bois est si sacré pour les païens, qu'ils croient que chacun de ses arbres en particulier a reçu une force divine par la mort et la décomposition de victimes sacrificielles. Là, des chiens et des chevaux pendent avec des hommes ; un chrétien m'a rapporté qu'il avait vu soixante-douze de ces cadavres pendus dans le désordre. On chante par ailleurs beaucoup de chants obscènes lors de ces festivités, que je préfère taire par conséquent."¹

Le chiffre de 72 victimes n'est pas cohérent avec la description (9 victimes – une de chaque espèce – multipliées par 9 jours font 81 victimes au total). Probablement faut-il entendre le chiffre de 72 comme ne recensant que les victimes animales. Les écrits de Thietmar et d'Adam sur les grands sacrifices de Leire et Uppsala n'ont pas pu être corroborés par des données archéologiques². Il ressort de leurs témoignages que le sacrifice regroupait autour de la victime humaine les principaux animaux domestiques³. Un sacrifice d'une telle

¹ "Solet quoque post novem annos communis omnium Sueoniae provinciarum sollempnitas in Ubsola celebrari. Ad quam videlicet sollempnitate nulli prestatur immunitas. Reges et populi, omnes et singuli sua dona transmittunt ad Ubsolam, et, quod omni pena crudelius est, illi, qui iam induerunt christianitatem, ab illis se redimunt cerimoniis. Sacrificium itaque tale est : ex omni animante, quod masculinum est, novem capita offeruntur, quorum sanguine deos [tales] placari mos est. [Scholion 141 : Novem diebus commensationes et eiusmodi sacrificia celebrantur. Unaquaque die offerunt hominem unum cum ceteris animalibus, ita ut per IX dies LXXII fiant animalia, quae offeruntur. Hoc sacrificium fit circa aequinoctium vernale.] Corpora autem suspenduntur in lucum, qui proximus est templo. Is enim lucus tam sacer est gentilibus, ut singulae arbores eius ex morte vel tabo immolatorum divinae credantur. Ibi etiam canes et equi pendent cum hominibus, quorum corpora mixtim suspensa narravit mihi aliquis christianorum LXXII vidisse. Ceterum neniae, quae in eiusmodi ritu libationis fieri solent, multiplices et inhonestae, ideoque melius reticendae." Adam de Brême. *Gesta hammaburgensis ecclesiae pontificum*, IV, 27, éd. Trillmich, *op. cit.*

² M. Müller-Wille, "Opferplätze der Wikingerzeit", *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1984), pp. 187-221, ici pp. 215-217.

³ La mention de Thietmar sur le coq comme « remplaçant » de l'autour n'est pas nécessairement pertinente (même si le sacrifice d'oiseaux de proie paraît attesté par ailleurs, cf. K. Hauck, "Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XXX.", *Frühmittelalter-*

importance – par sa rareté, par le nombre de victimes, par le nombre de participants, etc. – avait nécessairement une signification multiple. A côté d'une dimension certainement dominante de rite de communion sociale, une dimension de rite de fécondité n'était sans doute pas absente, en particulier pour la cérémonie d'Uppsala, qui a lieu à l'équinoxe de printemps – à *Jól* dans le cas de Leire – et s'accompagne de chants obscènes¹.

Dans ces vastes cérémonies, le sacrifice du cheval n'est certes qu'un élément d'un rituel complexe. Sa place n'est pourtant pas banale : dans le récit d'Adam, c'est le seul animal mentionné, avec le chien, parmi les huit espèces animales sacrifiées ; surtout, c'est toujours lui qui est mentionné juste avant, ou après, la victime humaine, ce qui montre une fois encore sa proximité avec l'homme. Dans le fragment précédemment mentionné d'une tapisserie d'Oseberg (ill. 17), on distingue, à coté de corps d'hommes sacrifiés, des branches (?) en forme de têtes stylisées de chevaux, ce qui confirme la hiérarchie déjà relevée entre une première sphère englobant dans une symbiose l'homme et le cheval et une deuxième sphère regroupant les autres êtres vivants. Or, ni la victime humaine, ni son compagnon le chien n'étaient consommés ; en revanche le cheval était certainement divisé entre une part consacrée à la divinité (tête, peau et extrémités) et les morceaux bouillis dans le chaudron et servis aux participants du banquet sacrificiel.

Toutes ces caractéristiques propres au cheval font de lui la plus éminente des offrandes animales des grands sacrifices des confédérations religieuses.

Il existe par ailleurs au moins deux témoignages sur un sacrifice célébré lors d'assemblées de tout un peuple, présidées par le roi, et ayant comme victime *unique* le cheval (*type e bis*). Il s'agit à chaque fois d'événements intervenant dans le contexte de la guerre civile opposant, dans les royaumes scandinaves naissants de Norvège et de Suède, les adeptes de l'ancienne religion aux tenants du christianisme.

liche Studien 18 (1984), pp. 266-313, ici p. 308) ; Thietmar se trompe en tout cas lorsqu'il interprète les sacrifices animaux comme des offrandes à des dieux souterrains, dans la phrase qui suit le passage cité ici.

¹ La mention par Adam du *sexe masculin* de toutes les victimes n'est pas nécessairement en contradiction avec cette dimension (cf. cultes phalliques).

Examinons comment un *Abrégé de l'histoire des rois de Norvège*, rédigé vers 1190, relate un événement central du règne de Haakon le Bon, qui régna une vingtaine d'années sur les Norvégiens au milieu du X^e siècle :

"Sous le règne de Haakon, la Norvège était si prospère qu'elle ne fut jamais aussi heureuse depuis lors, sauf qu'elle n'était pas chrétienne. Haakon était chrétien mais était marié à une païenne ; c'est principalement pour elle qu'il abandonna le christianisme, et pour le peuple qui était hostile à la nouvelle religion ; cependant Haakon respectait le dimanche et le jeûne du vendredi ... A cette époque, beaucoup de gens se convertirent car il était populaire, et certains abandonnèrent les pratiques païennes sans pour autant se faire baptiser. Haakon fit construire quelques églises en Norvège et leur affecta des prêtres. Mais le peuple brûla les églises et tua les prêtres, l'empêchant par ses exactions de continuer [son oeuvre]. Sur ces entrefaites, les gens du Brándheimr l'attaquèrent à Mærr et exigèrent de lui qu'il procède au sacrifice comme le faisaient les autres rois de Norvège – « ou bien nous te chasserons du trône, à moins que tu ne fasses les concessions nécessaires pour répondre à nos souhaits. » Parce qu'il mesura la colère du peuple, attisée par ses chefs à son endroit, et pour gagner ses bonnes grâces, il ne refusa pas de se prêter à certains gestes en public. Il est dit qu'il mâcha un morceau de foie de cheval, mais entouré d'un tissu, sans le toucher directement ; à part cela il ne participa pas au sacrifice. [...]"¹

L'auteur anonyme de cette chronique précise qu'après quinze années de paix, la fin du règne de Haakon fut marquée par la guerre. Les ambiguïtés et contradictions ne manquent pas : Haakon abandonne le christianisme mais respecte le dimanche (la messe ?), le peuple se convertit mais sans se faire baptiser, puis brûle les églises... Ces flottements reflètent les troubles d'une période de transition dans laquelle les revirements et certaines formes de « double croyance » n'étaient pas rare. Mais la rédaction est aussi partisane, lorsqu'elle

¹ *Ágrip af Nóregskonunga sogum*, extrait cité dans Jon Hnefill, "A Piece of Horse Liver and the Ratification of Law", in : *A Piece of Horse Liver. Myth, Ritual and Folklore in old Icelandic Sources*. Reykjavik, 1998, pp. 62-63.

rejette la responsabilité de l'apostasie du roi sur son entourage...¹ Retenons pour le moment de cet épisode, également relaté par Snorri Sturluson dans sa *Heimskringla*², que le peuple norvégien exige de son roi "qu'il procède au sacrifice comme le faisaient les autres rois de Norvège", et que l'animal de ce sacrifice est un cheval. Si, dans ce cas, le sacrifice est exigé d'un roi déjà au pouvoir, le deuxième exemple met en scène un prétendant au trône : la *Saga de Hervör et du roi Heidrekr* décrit un pays divisé par le conflit entre le christianisme et le paganisme renaissant au tournant entre le XI^e et le XII^e siècles : Ingi, roi chrétien des Suédois, fut populaire au début de son règne. Mais, en mettant fin aux sacrifices païens et en demandant que le peuple adopte la religion chrétienne, il s'aliéna les Suédois. Au cours d'un *thing*, ceux-ci lui demandent de choisir entre la royauté et sa foi, contraire aux "anciennes lois". Ingi parla, tentant de les convertir à la vraie foi, mais :

"les Suédois poussèrent une grande clameur, lui lancèrent des pierres et le forcèrent à quitter le *thing* légal. Sveinn, beau-frère du roi, était resté au *thing*. Il offrit aux Suédois de célébrer un sacrifice païen devant eux, s'ils lui donnaient la royauté. Ils acceptèrent tous ; Sveinn fut alors pris pour roi de la nation suédoise toute entière. Alors, on amena un cheval au *thing*, on le dépeça, et on répartit les morceaux pour les manger, et l'arbre du sacrifice fut rougi de son sang. Tous les Suédois abandonnèrent la religion chrétienne et reprirent les sacrifices. Ils chassèrent le roi Ingi, et il s'en alla en Gautland occidental. Sveinn le sacrificateur fut roi des suédois trois hivers."³

A la lettre, ce sacrifice par un « usurpateur » est présenté comme un geste politique permettant de rallier les suffrages des païens qui dominant l'assemblée des hommes libres, le *thing*. Ce récit d'un texte

¹ Soucieux de présenter un visage chrétien de Haakon, l'auteur de la chronique présente paradoxalement les funérailles païennes du roi comme un signe d'humilité chrétienne : le roi ne se serait pas jugé digne d'être enterré chrétiennement en raison des concessions faites publiquement au paganisme.

² Texte cité et commenté *infra*.

³ *Saga de Hervör et du roi Heidrekr*. Trad. R. Boyer, Paris, 1988, chap. XVI, p. 79. La saga raconte ensuite comment Ingi reprit le pouvoir – à la pointe de l'épée – et restaura le christianisme dans le pays.

tardif et avant tout littéraire – la saga a été composée au XIV^e siècle et appartient à la catégorie des sagas dites légendaires – ne signifie pas qu'il existait chez les Germains du nord un rituel d'accession à la dignité royale reposant sur un sacrifice du cheval. En revanche, ces deux épisodes, et surtout le premier, comme on le verra, mettent en évidence la place particulière du sacrifice du cheval dans la royauté sacrée¹.

Dans divers cas, le cheval est la victime de sacrifices guerriers. Le sacrifice votif des chevaux des vaincus (*type f*) est attesté par divers auteurs classiques. Comme les Celtes², les Germains avaient coutume de consacrer leurs ennemis à leurs dieux avant le combat et, en cas de victoire, d'immoler en « sacrifice » les vaincus dans leur totalité – ou en partie (prémices) –, avec leurs chevaux, leurs armes et tous leurs biens. Tacite rapporte dans ses *Annales*, à propos d'une guerre entre les tribus germaniques des Hermundures et des Chattes en 58 de notre ère, que "cette guerre fut heureuse pour les Hermundures et d'autant plus fatale aux Chattes que, en cas de victoire, chacun consacra l'armée adverse à Mars et Mercure ; selon ce vœu, chevaux, hommes, tout est livré à l'extermination. [...]"³. De tels sacrifices ne se pratiquaient couramment qu'aux époques anciennes, *grosso modo* jusqu'au début de notre ère : "Le recul des sacrifices de masse rapportés par les auteurs de l'Antiquité est sensible. Aucune source postérieure ne mentionne des sacrifices comparables à ceux auxquels les Cimbres et les Teutons auraient procédé", écrit Heinrich Beck⁴ à propos des récits d'Orose. Cet écrivain chrétien, mort vers 418, a compilé dans ses *Histoires* diverses sources antiques, dans une optique précise : démontrer que l'histoire était, au temps du paganisme, une suite de catastrophes et de malheurs. Le passage que nous citons ci-dessous paraît cependant reposer sur une partie perdue de l'*Histoire romaine* de Tite-Live⁵ ; l'authenticité du compte rendu de la bataille d'Arausio

¹ Voir *infra*.

² Voir César, *Guerre des Gaules*. VI, 17, et *infra*.

³ Tacite, *Annales*, XIII, 57, 2, trad. Willeumier (CUF).

⁴ H. Beck, "Germanische Menschenopfer in der literarischen Überlieferung", *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, philologisch-historische Klasse dritte Folge, 74 (1970), pp. 240-258, ici p. 254.

⁵ D'après Marie-Pierre Arnaud-Lindet, dans son introduction à son édition des *Histoires* d'Orose citée note suivante, le passage du livre V, 16, 1-8 des *Histoires*

(Orange) en octobre 105 av. J.-C., au cours de laquelle l'armée romaine fut défaite par les Cimbres et les Teutons, paraît donc assurée :

"Les ennemis, maîtres des deux camps et d'un énorme butin, anéantirent tout ce dont ils s'étaient emparés dans un sacrifice expiatoire nouveau et insolite : les vêtements furent déchirés et abandonnés, l'or et l'argent jetés dans le fleuve, les cuirasses des combattants mises en pièces, les phalères des chevaux détruites, les chevaux eux-mêmes noyés dans des tourbillons, les hommes pendus aux arbres par des lacets passés à leur cou, si bien que le vainqueur ne réalisait aucun butin, et que le vaincu ne connaissait aucune miséricorde."¹

L'anéantissement total, dans la Forêt de Teutobourg, entre l'Ems et la Weser, de trois légions de l'armée romaine de Varus, en l'an 9 de notre ère, par la coalition guerrière regroupée derrière Arminius, chef de la tribu des Chérusques, est peut-être l'un des derniers sacrifices guerriers de ce type, et l'un des plus grandioses. Dans un passage fameux de ses *Annales*, Tacite décrit le champ de bataille, transformé en gigantesque autel, tel que le général romain Germanicus le découvre lorsqu'il entreprend la reconquête de la Germanie :

"On n'était pas loin de la forêt de Teutobourg où, disait-on, gisaient sans sépultures, les restes de Varus et de ses légions. [...] Germanicus est donc pénétré du désir de rendre les honneurs suprêmes aux soldats et à leur chef ; [...] l'on s'avance dans ces lieux sombres, pleins d'images et de souvenirs affreux. [...] Au milieu de la plaine, des ossements blanchis, épars ou amoncelés, selon que l'on avait fui ou tenu ferme, gisaient à côté de débris d'armes, de membres de chevaux ; à des troncs d'arbres étaient clouées des têtes. Dans les bois voisins s'élevaient les autels barbares, près desquels avaient été immolés les tribuns et les centurions de premier rang.

d'Orose renvoie à un livre 67 perdu de l'*Histoire romaine* Tite-Live.

¹ "*Hostes binis castris atque ingenti praeda potiti noua quadam atque insolita execratione cuncta quae ceperant pectus dederunt ; uestis discissa et proiecta est, aurum argentumque in flumen abiectum, loricae uirorum concisae, phalerae equorum dispersitae, equi ipsi gurgitibus inmersi, homines laqueis collo inditis ex arboribus suspensi sunt, ita ut nihil praedae uictor, nihil misericordiae uictus agnosceret.*" : Orose, *Histoires (contre les Païens)*, V, 16, 5 et 6, éd. et trad. M.-P. Arnaud-Lindet. Paris, CUF, 1991, p. 118.

[...] Ainsi une armée romaine était là pour recueillir, six ans après le désastre, les débris de trois légions. [...]"¹

Notons que Tacite ne précise pas quelles têtes sont ainsi clouées aux troncs d'arbres. La philologie allemande y voit traditionnellement des têtes de chevaux sacrifiés, mais il pourrait aussi bien s'agir des seules têtes de victimes humaines. La conception païenne d'une symbiose entre l'homme et le cheval suggère d'y voir à la fois les unes et les autres.

Il ressort clairement des témoignages des auteurs classiques que les chevaux constituaient une composante parmi d'autres de ces sacrifices du champ de bataille, qui s'analysent comme de vastes destructions de dépouilles, comme la renonciation aux trophées au profit du dieu de la guerre ; il ne s'agit pas d'un rite de communion avec la divinité, puisque le sacrifice ne comporte pas de banquet (les chevaux ne sont jamais consommés dans ce cas). A nouveau cependant, comme dans le sacrifice complexe des confédérations religieuses, le rôle du cheval est unique : c'est ici le seul être vivant sacrifié à côté des soldats, les autres offrandes, au premier rang desquelles figuraient les armes, étant inanimées. Il ne faut toutefois pas surinterpréter cette singularité du cheval dans ce type de sacrifices : c'est parce que ces chevaux sont les montures des guerriers vaincus qu'ils sont sacrifiés, ils ne constituent pas des victimes choisies : les soldats massacrent – c'est-à-dire ici consacrent – toute l'armée ennemie, ils ne font pas de quartier.

Si le cheval a été parfois, chez les Germains, la victime d'un sacrifice votif célébré *après* la victoire, une pratique plus largement répandue parmi presque tous les peuples de l'Antiquité consistait à sacrifier le cheval *avant* l'ouverture d'une guerre ou un engagement général.

¹ *Annales*, I, 60-62, éd. et trad. H. Goelzer, Paris, CUF, 1969. Tacite, qui écrit à la gloire de Germanicus, présente comme suit le bilan de l'action d'Arminius, pas seulement pour rehausser la valeur du général romain, mais certainement aussi par admiration : "Il combattit avec des chances diverses et tomba victime de la trahison de ses proches. Il fut sans contredit le libérateur de la Germanie. [...] C'est] à l'empire dans toute sa force qu'il osa s'attaquer ; si les combats ne décidèrent pas toujours en sa faveur, la guerre le laissa invaincu. Trente sept ans de vie, douze de pouvoir, voilà ce qu'il accomplit, et on le chante encore chez les peuples barbares." (II, 88).

Autour de la Méditerranée, ce sacrifice avait notamment pour objet de se propitier les puissances de la mer, et spécialement Poseidon, avant une expédition maritime. Mithridate noie ainsi un attelage en son honneur, selon le témoignage d'Appien¹. Quant au sacrifice de chevaux offert par Sextus Pompeius à Neptune après une victoire maritime contre les troupes d'Octavien, il visait sans doute autant à renforcer l'alliance privilégiée avec le dieu qu'à démontrer sa faveur aux yeux de ses contemporains² (Alexandre le Grand avait sacrifié des taureaux à Poseidon en atteignant l'Océan indien³). Selon Maria Capozza, la mise à mort expéditive de son propre cheval par Spartacus, quelques heures avant la bataille contre Crassus dans laquelle il trouva la mort (71 av. J.-C.)⁴, pourrait également s'interpréter comme un sacrifice de propitiation avant le combat, car ce rite était spécialement répandu dans le bassin du Danube et sur les côtes de la Mer Noire. Or Spartacus était un Thrace, peut-être le descendant d'une famille noble ayant régné au V^e siècle avant J.-C. sur le Bosphore, et Maria Capozza suggère que la mise à mort de son cheval est à interpréter dans ce

¹ "Au début du printemps [74 av. J.-C.], après avoir fait exécuter des manoeuvres d'exercice à sa flotte, il [Mithridate] offrit à Zeus Stratios le sacrifice d'usage et, après avoir précipité dans la haute mer, en l'honneur de Poseidon, un attelage de chevaux blancs, il marcha rapidement sur la Paphlagonie, Taxile et Hermocrate commandant son armée." : Appien, *Histoire romaine*, Livre XII (*La guerre de Mithridate*), chap. 70, section 295, trad. Paul Goukowski, CUF.

² Après la victoire écrasante de sa flotte sur celle d'Octavien (le futur Auguste), lors d'une bataille dans le détroit de Messine, en 38 av. J.-C., "Sextus [S. Pompeius, le fils du Grand Pompée] en conçut un orgueil encore plus grand ; il se crut vraiment le fils de Neptune, revêtit une robe bleu sombre et fit jeter vivants dans le détroit des chevaux et même, selon certains, des hommes." : Dion Cassius, *Histoire romaine*, XLVIII, 48, 5, trad. M. L. Freyburger et J. M. Roddaz, CUF.

³ Arrien, *Anabase*, VI, 19, 5.

⁴ "Spartacus se vit contraint de mettre en ligne son armée entière [contre celle de Crassus]. Tout d'abord il se fit amener son cheval, tira son épée et dit que, vainqueur, il trouverait chez les ennemis beaucoup de beaux chevaux, et que, vaincu, il n'en aurait pas besoin ; là-dessus, il égorga le cheval. Puis il voulut se frayer un chemin jusqu'à Crassus lui-même, en bravant armes et blessures, mais il ne l'atteignit pas et tua seulement deux centurions qui l'attaquaient. A la fin, ceux qui l'entouraient ayant pris la fuite, il resta seul ; enveloppé de nombreux ennemis, il continua à se défendre jusqu'à ce qu'il fut percé de coups. [...]" : Plutarque, *Crassus*, XI, 8-10, trad. R. Flacelière et E. Chambry, CUF.

contexte comme "l'acte ultime, rituel et religieux, d'un commandant avant la bataille."¹

Avant une bataille, le sacrifice d'un équidé pouvait aussi être réalisé dans le but de présager son issue. Selon l'historien grec Polybe, écrivant au II^e siècle avant notre ère, les augures des peuples barbares lisaient fréquemment l'issue de la bataille dans la façon de tomber de la victime². Aucun document ne corrobore une telle pratique chez les Germains. Tandis qu'à Rome, l'haruspice prédisait l'avenir à partir de l'examen des entrailles – le foie et le cœur principalement – de l'animal sacrifié, les pratiques de divination des Germains utilisaient principalement le sang de la victime sacrificielle, interrogé au moyen de baguettes³ : on peut donc se demander si, dans le cas d'un oracle à rendre sur une bataille à venir, les baguettes (*hlautteinar*) utilisées pour scruter l'avenir devaient être agitées de préférence dans le sang sacrificiel (*hlaut*) d'un cheval, ou bien si n'importe quelle victime pouvait faire l'affaire. Nous n'avons pas trouvé de données permettant de trancher la question, et il faut donc supposer que ce sacrifice du cheval réalisé pour connaître l'issue d'une guerre (*type f bis*) n'était qu'un cas parmi d'autres au sein des sacrifices auguraux. Une légende recueillie par Rochholz indique qu'un cheval aurait encore été sacrifié à la fin du XV^e siècle par des lansquenets allemands, pour connaître l'issue de la guerre de Souabe⁴. Toutefois, compte tenu ce que nous savons de l'importance des rituels, codifiés et non sanglants, d'interrogation de chevaux sacrés chez les peuples de la Baltique, rituels attestés pour les tribus Slaves, probables pour certains peuples germaniques⁵, et dont l'objet principal était précisément de connaître l'issue d'expéditions guerrières, nous pensons que le sacrifice du

¹ M. Capozza, "Spartaco e il sacrificio del cavallo (Plut., *Crass.* 11, 8-9)", *Critica Storica* 2 (1963), pp. 251-293, ici p. 257.

² "Presque tous [les barbares], en tout cas la plupart, au moment de partir en guerre ou de livrer un combat décisif à des ennemis, font un sacrifice préliminaire avec un cheval et l'immolent, interprétant l'avenir d'après la chute de l'animal." : Polybe, *Histoires*, XII, 4, b, 3, trad. Paul Pédech, CUF.

³ Cf. J. de Vries, AGRG, § 298 ; R. Boyer, *Le monde du double*, op. cit., Le sacrifice ou *blot*, pp. 176-187.

⁴ D'après Steller, HWDA, T. VI, s.v. "Pferdeopfer", col. 1672.

⁵ Voir *supra*, I^{ère} partie, chap. 3, L'hippomancie.

cheval pour les augures guerriers n'était pas spécialement développé chez les Germains.

Rappelons pour mémoire qu'un autre lien entre le sacrifice du cheval et la guerre a été imaginé par Otto Höfler dans le contexte de l'initiation d'un jeune guerrier (*type f ter*), dans la période troublée du passage du paganisme au christianisme, où le sacrifice du cheval aurait continué à être pratiqué de façon clandestine par les confréries guerrières¹ : nous quittons ici le domaine des faits établis pour une reconstruction trop hypothétique².

Caractère hétérogène des sacrifices du cheval. Le sacrifice archétypique

Les différents types de sacrifice qui précèdent ne peuvent se ramener à un dénominateur commun. Ils ont des auteurs, des modalités et des finalités très variables, et sont rattachables selon le cas à chacune des trois fonctions indo-européennes.

Si l'on essaie de déterminer lequel de ces sacrifices est le plus caractéristique du paganisme germanique, la balance penche en faveur du *type d*, le sacrifice du cheval avec banquet rituel et déposition de parties consacrées, pour les trois raisons suivantes.

Premièrement, il s'agit du type de sacrifice le plus pratiqué, tant d'après les sources archéologiques que d'après les écrits, pendant tout le premier millénaire de notre ère, et sans doute avant et après dans certaines régions.

Deuxièmement, il s'agit du type de sacrifice où le choix du cheval comme victime sacrificielle est le plus manifeste : animal rare au cours de la première partie de la période, sa présence n'en est pas moins constante. A l'opposé, les sacrifices prophylactiques (*type a*) ou des prémices (*type b*) ont forcément concerné tous les animaux domestiques de façon indistincte. Si les crânes de chevaux ont joué un rôle particulier dans la protection de la maison, l'importance des sacrifices proprement dits de chevaux à l'occasion de fondations (*type c*) ne ressort pas des sources. De même, les sacrifices guerriers des chevaux

¹ O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen I*, pp. 147-148.

² Voir *supra*, 1^{ère} partie, chap. 3, Le cheval et l'initiation dans les sociétés d'hommes.

des vaincus (*type f*) sont exceptionnels et conditionnés par la présence de chevaux dans l'armée vaincue. La présence de chevaux parmi les victimes des grands sacrifices de tout un peuple (*type e*) était sans doute requise ; on verra cependant que le sacrifice du cheval avait dans ce cadre une fonction partiellement comparable à celle du sacrifice pratiqué dans les petites communautés.

Troisièmement, dans ce sacrifice du type (*d*), le cheval fait l'objet d'un rite particulier de séparation des parties offertes ou déposées pour la divinité et des parties destinées au banquet sacrificiel ; ce point est commun avec le sacrifice du type (*e*) et avec le sacrifice organisé à une date commémorative sur la tombe d'un ancêtre.

Attachons-nous donc à cerner la portée de ce sacrifice archétypique, avec banquet rituel et déposition de parties consacrées.

Sélection et mise à mort de l'animal sacrificiel

Le choix de l'animal sacrificiel dépendait semble-t-il des circonstances. Nous avons vu que les chevaux sacrés des Germains étaient de préférence des étalons, "blancs et gardés purs de toute tâche mortelle" selon les mots de Tacite. Si diverses considérations invitent à voir dans le cheval « consacré » à la divinité un cheval sacrificiel, ou en tout cas son modèle¹, les caractéristiques mentionnées par Tacite ne représentaient certainement pas un impératif pour le cheval du sacrifice : aucun indice en ce sens n'apparaît dans les différentes sources disponibles. Il semble que dans la pratique, c'est le caractère exceptionnel, ou du moins distinctif, de l'animal choisi, qui importait. Ce critère paraît avoir été variable ; le cheval du sacrifice pouvait donc être, selon le cas, l'animal premier-né (sacrifice des prémices), l'animal sain, le plus bel animal du troupeau ou du village (sacrifice prophylactique), l'étalon le plus impétueux, ou la jument poulinière la plus féconde (sacrifice de la communauté villageoise), l'animal lié au chef de clan par un lien mystique, manifesté ou non par une particularité physique (comme le cheval Freyfaxi du taciturne Hrafnkell, "un cheval gris-brun avec une raie noire sur le dos"), d'une façon générale, l'animal d'une couleur rare, d'une taille imposante, etc.

¹ Cf. Grimm, D.M., p. 44.

S'il est clair que l'animal malade ou infirme était écarté, les chevaux sacrificiels n'étaient probablement pas tous des animaux « sacrés », c'est-à-dire liés à un sanctuaire, ou bénéficiant de soins particuliers dans le *tún* ; un animal ordinaire n'était certainement pas pour cela une offrande impure.

Certains auteurs ont soulevé la question d'un rituel de sélection. Il aurait pu exister, à côté des chevaux destinés au sacrifice par leurs qualités intrinsèques ou les soins dont ils sont l'objet, des chevaux désignés par le sort de courses ou de combats. Dans sa *Description des peuples septentrionaux*, Olaus Magnus décrit des courses de chevaux organisées dans la période correspondant à l'ancienne fête de *Jól* :

"Il y avait autrefois, en hiver, vers la fin de décembre (une période au cours de laquelle, en raison de la neige et du froid, les lacs, les bassins, et tous les terrains étaient partout figés par la puissante étreinte de la glace), une coutume parmi les anciens Suédois de réunir les meilleurs et les plus beaux chevaux dans les différentes provinces, pour des courses publiques [Olaus Magnus envisage deux raisons à ces courses, dont celle-ci :] ils devaient offrir sans faute en sacrifice aux puissances divines, comme présent de grand prix destiné à être immolé à l'autel ou brûlé, le ou les chevaux qui dépassaient tous les autres en vitesse, parce qu'ils pensaient que par une telle offrande ils démontreraient leur supériorité sur tous leurs ennemis à proportion du degré d'excellence de la victime sacrificielle."¹

Cette explication d'Olaus Magnus ne repose pas sur une source identifiée du domaine germanique ; comme l'évêque d'Uppsala en exil à Rome prolonge ce passage par la mention d'"informations similaires" d'Hérodote et de Strabon à propos des Massagètes, le doute sur l'authenticité de ce commentaire est légitime. Cependant Gjessing, se fondant sur ce texte et sur le parallèle du sacrifice du cheval romain², voit dans les chevauchées de la Saint-Étienne le dernier avatar d'une possible course de chevaux servant à sélectionner, dans le vainqueur, l'animal sacrificiel³.

¹ Olaus Magnus. *Historia de Gentibus Septentrionalibus*, I, 24 ; éd. citée *supra*, p. 56.

² Voir *infra*, Parallèles indo-européens.

³ Gjessing, "Hesten [...]", p. 46.

Dans un récent article¹, Haraldur Ólafsson interprète l'histoire de la jument Fluga du *Livre de la colonisation de l'Islande* comme les bribes d'un rituel sacrificiel qui n'était plus compris à l'époque de la rédaction du *Landnámabók* (fin du XIII^e siècle). Cet auteur résume l'histoire de Fluga² en sept séquences : Une jeune jument est transportée en Islande, perdue puis retrouvée à nouveau ; Örn et Þórir parient sur la rapidité de leurs chevaux ; Fluga gagne facilement la course ; Örn se suicide ; en l'absence de son maître, la jument Fluga est rejointe par un étalon gris à la crinière noire ; de leur union naît un poulain qui deviendra le cheval Eidfaxi, célèbre pour avoir tué sept hommes en un jour avant d'être tué lui-même ; Fluga est perdue dans un marais. Ólafsson considère comme centraux les deux séquences de la course et de la mort de la jument, qu'il estime "intimement liés". L'auteur du *Livre de la colonisation de l'Islande* aurait réarrangé des éléments d'un rite qui lui aurait échappé, le sacrifice de la jument Fluga dans un marais : après sa sélection par la course, la jument est laissée libre de ses mouvements et protégée par un interdit, jusqu'au jour de son sacrifice par noyade ; telle est, en substance, la relecture d'Ólafsson³. Cette reconstruction nous paraît artificielle dans la mesure où le texte du *Landnámabók* et des divers parallèles islandais convoqués à l'appui, comme la *Saga de Hrafnkell*, *Godi de Freyr*, deviennent de simples éléments d'un puzzle dont le chercheur complète librement le dessin par le recours à divers parallèles indo-européens.

Malgré l'absence de preuves ou de démonstrations réellement convaincantes, nous considérons cependant que la course est un mode de sélection probable pour le cheval sacrificiel, tout simplement parce que la vitesse et l'endurance sont les premières qualités traditionnellement demandées à un cheval.

Le deuxième mode de sélection envisageable, celui du combat de chevaux – qui ne peut concerner que les étalons – est suggéré par Nylen, dans son commentaire de la stèle de Hågeby (ill. 2) et de

¹ H. Ólafsson, "Indo-European Horse Sacrifice in the *Book of Settlements*", *Temenos* 31 (1995), pp. 127-143.

² Traduction dans Boyer, *Landnámabók*, op. cit., pp. 158-159 : S 202 (*De Þórir bec-de-colombe et d'une course de chevaux*).

³ Ólafsson, loc. cit., p. 139.

certaines stèles de Gotland représentant deux chevaux se faisant face (ill. 23).¹

Une fois choisi ou sélectionné, l'animal sacrificiel était mis à mort selon des modalités variables, les trois principales étant le coup dans le front, l'égorgement et la pendaison.

Un crâne de jeune cheval a été retrouvé avec un stylet en silex profondément enfoncé dans son front à Ulltorpa, en Scanie, Suède méridionale². Ce vestige datant du dernier âge de la pierre peut être interprété comme le témoin d'un sacrifice, dans la mesure où un tel procédé de mise à mort, ne répondant à aucune raison pratique, renvoie vraisemblablement à un motif culturel³. Ce type de mise à mort est attesté jusqu'au milieu du premier millénaire de notre ère au moins, mais apparemment non plus avec un instrument coupant (servant à percer le front), mais avec un instrument lourd (servant à le briser) : peut-être une hache utilisée à l'envers ou une massue⁴.

Le fait de tuer le cheval en lui tranchant la gorge n'est pas un mode de mise à mort spécifiquement culturel. L'égorgement semble pourtant avoir été pratiqué dans certains cas. Peut-être la scène figurant sur la première image au-dessus du bateau de la stèle de Hammars I (à Lärbro, Gotland) – par ailleurs la seule stèle comportant une illustration d'un sacrifice complexe – représente-t-elle une mise à mort sacrificielle de ce type : on y distingue un guerrier retenant un cheval par son licol et brandissant une épée. L'homme allongé sous le cheval pourrait désigner une victime humaine et l'oiseau pourrait incarner la divinité acceptant les offrandes (ill. 28). Cette image est très proche de celle figurant sur l'espace supérieur de la stèle de Tängelgård

¹ E. Nylen, *Stones, ships and symbols*, op. cit., p. 26.

² O. Schrader, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, éd. A. Nehring, Berlin, 1917-1923, vol. 2 (1923), pl. 72, fig. 2, p. 173.

³ Gjessing, "Hesten [...]", p. 21. Certains historiens voient par ailleurs dans ce vestige, interprété comme sacrificiel, une preuve de la *domestication* du cheval dès cette époque. Ce deuxième point paraît plus discutable, dans la mesure où l'homme de la préhistoire, et les sociétés de chasseurs en général, ont pratiqué le sacrifice d'animaux sauvages.

⁴ Cf. H. Jankuhn, à propos des chevaux du dépôt sacrificiel de Rislev au Danemark (fin de l'époque impériale, début de l'époque des migrations) : "Die Schädel waren alle an der Stirn eingeschlagen, die Tiere also durch einen Schlag mit einem schweren Werkzeug getötet worden." : "Archaeologische Beobachtungen...[...]", loc. cit., p. 124.

(également à Lärbro), dont la portée est moins explicite, dans la mesure où il peut s'agir aussi bien d'une mise à mort pour une offrande funéraire (cf. ill. 29).

A partir de l'époque des migrations, la pratique de la pendaison de la victime sacrificielle, généralement à un arbre, se répand ; ce mode de mise à mort paraît dominer à l'époque des Vikings ; nous renvoyons au témoignage d'Adam de Brême et au fragment de tissu d'Oseberg.

Mais ces actes, bien attestés, correspondaient-ils à la mise à mort ou à un autre moment du rite ?¹ Différents scénarios sont en effet possibles : dans le cas d'un sacrifice avec banquet, on peut imaginer que l'animal ait été tué d'un coup dans le front, puis égorgé (pour le sang) et dépecé (pour la chair), et que seule sa dépouille (tête, peau et membres) ait été pendue à un arbre ; les images de Gotland montrent cependant que l'égorgement d'un cheval vivant se pratiquait aussi. Dans le cas des sacrifices guerriers du champ de bataille, on peut imaginer que l'animal était mis à mort par strangulation et laissé suspendu entier à un arbre.

Le vocabulaire cultuel ne fournit pas d'informations spécifiques sur le sacrifice du cheval : tandis qu'il existe des termes particuliers pour désigner le mouton sacrificiel (gotique *sauths*), le verrat du sacrifice (norrois *sonargoltr* ?), le taureau sacrificiel ou sacré (norrois *blotnaut*), la philologie n'en a pas trouvé trace pour le cheval². Ce paradoxe signifie peut-être que le nom du cheval du sacrifice était tabou, et qu'il a disparu avec le paganisme germanique³. Le vocabulaire cultuel

¹ "Wie das Opfertier getötet wurde, hören wir nicht" observe à juste titre Jan de Vries (AGRG, § 288), pour lequel seuls le vocabulaire cultuel peut donner quelques indications intéressantes.

² Klaus Düwel, "Germanische Opfer und Opferriten im Spiegel altgermanischer Kultworte." *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, philologisch-historische Klasse dritte Folge, 74 (1970), pp. 219-239, ici p. 228.

³ K. Düwel observe (*ibid.*, p. 224) que l'existence de termes tabous n'a pas été mise en évidence dans le vocabulaire du sacrifice. Cela ne signifie pas qu'ils n'existaient pas.

général est quant à lui difficile à interpréter avec certitude, comme le montrent les analyses divergentes des philologues¹.

Nous devons donc admettre que ni le vocabulaire sacré, ni les témoignages écrits, ni ceux de l'archéologie ou de l'iconographie ne permettent d'établir des faits absolument certains dans ce domaine.

D'autres modes de mise à mort sont encore attestés, celle par des jets de lances² ou l'immolation par le feu³. Celle par noyade semble n'avoir été pratiquée que dans le cas des grands sacrifices guerriers, comme ceux des Cimbres et des Teutons ; en tout cas, les diverses dépositions dans des marais ne montrent jamais des animaux entiers, ni de lourdes pierres auxquelles les animaux sacrificiels auraient dû être attachés en bonne logique. Dans ces conditions, l'épisode de la tentative de noyade du cheval Bayart par Charlemagne dans *La chanson des Quatre fils Aymon*⁴ ne peut s'interpréter comme l'écho d'un vieux rite sacrificiel.

La mise à mort par le fait de pousser dans un précipice paraît exceptionnelle ; le récit du chapitre 6 de la *Saga de Hrafnkell Godi de Freyr*, dans lequel les fils de Thjostarr recouvrent la tête du cheval Freyfaxi d'un sac et le précipitent du haut d'une falaise, n'est pas un indice suffisant pour une mise à mort sacrificielle de ce type. Cependant M. Olsen interprète les toponymes norvégiens *Rysseberg* comme désignant des rochers d'où l'on aurait précipité des chevaux.⁵ L'étouffement n'est pas réellement attesté, sauf peut-être sous la forme

¹ De nombreuses incertitudes marqueront toujours les tentatives d'explication des trois verbes "*blóta, senda, soa*" mentionnés dans les *Hávamál*, str. 144, traduits respectivement ainsi par R. Boyer (*Edda poétique, op. cit.*) : "sacrifier, offrir, immoler". Pour K. Düwel, *loc. cit.*, le verbe *blóta*, "sacrifier", ne désigne pas explicitement un mode de mise à mort (p. 226) ; *senda*, "envoyer [aux dieux] comme nourriture", pourrait plutôt renvoyer à la séparation de certaines parties de l'animal comme pièces consacrées aux dieux (p. 234) ; *soa*, "sacrifier", "tuer" (dans la poésie), "gaspiller", "dilapider" (dans la prose) est mis en rapport avec une mise à mort sanglante et le sacrifice humain par Düwel (pp. 234-235), tandis que Jan de Vries considère que le terme renvoie à une mise à mort non sanglante, par étouffement, et se réfère à des sacrifices animaux (AGRG, § 288).

² D'après Hauck, "Zur Ikonologie [...] XXX", *loc. cit.*, p. 311.

³ Cf. H. Jankuhn, "Archaeologische Beobachtungen ...", p. 137.

⁴ *La chanson des Quatre fils Aymon*, d'après le manuscrit La Vallière, éd. Ferdinand Castets, Montpellier, 1909, vers 15303 et suivants, p. 771.

⁵ J. de Vries, AGRG, § 258.

particulière de l'enterrement vivant, dans le cas de sacrifices prophylactiques ou de fondation.

Enfin, il nous faut mentionner l'hypothèse d'une mise à mort par une course poursuite épuisante. Divers documents pourraient témoigner d'un tel rite. Une pierre historiée de Roes (île de Gotland, VIII^e siècle) comporte, à côté du dessin en entaille d'un cheval, l'inscription runique suivante : "Cet étalon fut « pourchassé » [ou « mené », ou « conduit »] par Udd" (*iu thin(n) Ud(d)R rak*). D'après Detlev Ellmers¹, cette image représente "la course-poursuite cultuelle d'un étalon, une forme particulière du sacrifice animal nordique." Il met cette image en parallèle avec la pierre de Hågeby (ill. 2), qui ne représenterait donc pas un combat de chevaux, mais une mise à mort par épuisement : "On voit comment deux hommes, munis chacun d'un javelot et d'une hache, excitent les deux animaux à un point tel que les langues leur pendent de la bouche." Le témoignage d'Ibn Fadlân sur la course épuisante de deux chevaux tués à l'occasion des funérailles d'un chef varègue en 922, que nous avons cité plus haut², est également interprété comme une preuve de ce type de mise à mort : nous nous souvenons que l'émissaire arabe écrit que deux chevaux ont dû courir jusqu'à ce qu'ils fussent en sueur, avant d'être taillés en pièces à coup de sabre pour accompagner la dépouille mortelle du défunt. Enfin, Ellmers voit dans les nombreux équidés, représentés avec une langue pendante sur des bractéates du type C³, une preuve de plus de ce type de mise à mort. Techniquement, sauf à envisager une sorte de chasse à courre du cheval du sacrifice par des cavaliers montés sur d'autres chevaux, Ellmers sous-entend sans doute que ce rite se déroule dans un espace fermé, pour que des hommes à pied, comme ceux de la stèle de Hågeby, puissent maintenir une pression constante sur les animaux, voire se relayer jusqu'à leur épuisement.

Nous ne sommes pas convaincus par cette reconstitution. Le fait que les chevaux de la stèle de Hågeby soient face à face incite fortement à interpréter leur épuisement comme étant celui du combat en champ

¹ Detlev Ellmers, "Zur Ikonographie nordischer Goldbrakteaten", *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 17 (1970), pp. 201-284, ici pp. 243-244 et ill. 5, p. 205.

² Voir I^{ère} partie, chap. 2.

³ Sur la typologie des bractéates, voir *supra*, p. 325, note 1.

clos ; la présence d'hommes armés à l'arrière-plan est parfaitement cohérente avec les descriptions de combats de chevaux transmises par les sagas : nous avons noté que, dans la description de la *Saga de Njall le Brûlé*, les propriétaires des étalons de combat sont munis de bâtons et les excitent lorsqu'il est nécessaire d'intervenir¹. Quant à la langue pendante des animaux des bractéates, nous verrons qu'elle peut s'interpréter autrement. Reste la pierre de Roes, dont l'inscription dit clairement qu'un homme a « pourchassé » un étalon. Mais nous ne savons rien de la fin de cette course-poursuite. Peut-être ce rite consistait-il à chasser dans la nature sauvage (les immenses forêts qui recouvraient une large partie du territoire européen) un animal sacré, fort peu domestiqué et encore moins dressé, un poulain par exemple. L'antiquité connaît au moins un exemple d'un « sacrifice non sanglant » de ce type, des animaux étant abandonnés dans la nature, car voués à la divinité.

Dans sa *Vie de César*, Suétone indique en effet qu'en franchissant le Rubicon, le conquérant libéra un troupeau entier de chevaux pour se propitier le dieu du fleuve². Si ce témoignage est ambigu – car Suétone donne des nouvelles précises sur des animaux théoriquement libres de toute surveillance, bien après cet « abandon » – il est cependant vraisemblable qu'un tel rite d'« expulsion dans la nature » a existé. Selon Fritz Schachermeyr, ce rite pourrait être "inspiré de conceptions gauloises."³

Une autre interprétation de la pierre de Roes est encore possible, qui consiste à voir dans le cheval pourchassé un rite funéraire. En effet, les Ossètes, lointains descendants des Scythes, ont pratiqué jusqu'au XX^e siècle, lors de leurs enterrements, une cérémonie de « consécration du cheval » (*bæxfeldîsyn*), que Georges Dumézil résume comme suit :

¹ Voir I^{ère} partie, chap. 1^{er}.

² Rappelons que c'est par un retour en arrière, et dans un contexte dramatique, que Suétone, seul parmi les biographes de César, mentionne cet épisode : "Par ailleurs, des prodiges manifestes annoncèrent à César le meurtre qui se préparait. [...] Les derniers jours (avant sa mort), César apprit que les troupes de chevaux, qu'en franchissant le Rubicon il avait consacrées au dieu du fleuve et laissé errer sans gardien, se privaient obstinément de nourriture et versaient d'abondantes larmes. [...]" : Suétone, *Vies des douze Césars*, I, 81, trad H. Ailloud, CUF, pp. 55-57.

³ F. Schachermeyr, *Poseidon ...*, op. cit., p. 90. L'auteur n'étaye pas cette hypothèse par un parallèle gaulois.

"Cette cérémonie [...] est destinée à assurer un cheval au mort dans l'autre monde afin qu'il puisse se rendre commodément au lieu qui lui est fixé. Pendant l'ensevelissement, au moment où le mort est déjà déposé dans la fosse, on fait approcher son cheval et l'un des assistants prononce un long discours où sont décrites les difficultés de la route d'outre-tombe et les rencontres qu'y fera le mort. Quand ce discours est achevé, on fait tourner le cheval trois fois autour de la tombe, on lui donne à boire une boisson d'orge et l'on brise sur ses sabots la coupe où il a bu. Pour que le mort reconnaisse son cheval dans l'au-delà, on coupe à l'animal l'extrémité d'une oreille, ou tout au moins on l'entaille. Ensuite, l'un des assistants se met en selle et fait gambader le cheval jusqu'à ce qu'il soit en sueur..."¹

Dumézil s'intéresse essentiellement aux diverses correspondances entre ce rite et les coutumes funéraires scythiques décrites par Hérodote, par exemple celle-ci : lorsque leur roi mourait, chaque Scythe se coupait le bout d'une oreille en signe de deuil. Le sort du cheval après le rite ne retient plus son attention. Dans une étude plus détaillée de la consécration du cheval chez les Ossètes², Robert Bleichsteiner donne le sens du terme *bæxfældīsyn*, qui signifie littéralement « création du cheval » (de *fældīsyn*, « faire, construire », *bæx* signifiant « cheval ») ; surtout, il précise qu'un cheval une fois consacré ne pouvait plus être acheté, car on le considérait comme néfaste, comme pouvant attirer à son propriétaire la mort d'un parent. On peut donc supposer qu'il était condamné à l'errance dans les montagnes du Caucase. L'ancienneté de ce rite ossète de renvoi à la nature sauvage n'est pas certaine : Dumézil et Bleichsteiner considèrent tous deux que cette consécration est une atténuation de l'antique coutume de l'immolation sur la tombe.

Quoiqu'il en soit, les parallèles romain et ossète montrent qu'une course poursuite rituelle de chevaux ne se termine pas nécessairement par leur mort, mais peut aboutir à leur expulsion ou libération dans la nature ; sa signification est variable, le cheval étant soit voué à une divinité, soit consacré à un défunt. Dans ces conditions, en l'absence

¹ G. Dumézil, *Romans de Scythie et d'alentour*, Paris, 1978, p. 250.

² R. Bleichsteiner, "Rossweihe und Pferderennen im Totenkult der kaukasischen Völker", *WBKL* 4 (1936), pp. 413-495, ici pp. 417-436, "Osseten", et spécialt. pp. 417-419.

de témoignages clairs, nous écartons l'hypothèse d'une mise à mort sacrificielle sous la forme d'une course-poursuite épuisante.

Au total, une grande diversité caractérise les modes de mise à mort réellement pratiqués. Cette diversité reflète celle des types de sacrifice que nous avons défini, mais partiellement seulement. En effet, les modalités de la mise à mort peuvent varier pour un même type ; ils renvoient probablement tantôt à des circonstances locales, tantôt à des représentations religieuses particulières, mais l'évaluation de ces différences semble aujourd'hui impossible. Toutefois, le développement, à partir de l'ère des migrations, de la pendaison sacrificielle – comme procédé de mise à mort ou seulement comme mode de « consécration » – paraît être un signe clair de l'extension du culte de Wodan / Odin.

En ce qui concerne la finalité du rite, le mode de mise à mort n'est donc pas un critère pertinent de discrimination. A cet égard, la *summa divisio* sépare à notre sens les sacrifices accompagnés d'un banquet sacrificiel, où la chair de la victime est partiellement consommée, des autres sacrifices, où l'animal tué n'est pas mangé.

Le déroulement du sacrifice

Nous envisageons seulement ici le cas du sacrifice du cheval défini comme archétype (c'est-à-dire le sacrifice du cheval avec partage rituel et banquet sacrificiel). Bien entendu, la succession des opérations du sacrifice du cheval est pour une part commune à tous les sacrifices animaux des Germains¹. Rappelons que le sacrificateur est le chef de la communauté, qui l'assiste tout au long du rite.

Après le choix de l'animal sacrificiel, voire sa sélection par la course ou le combat, il est vraisemblable qu'une procession était organisée, dans laquelle le cheval, après avoir fait l'objet de soins particuliers,

¹ Cf. R. Boyer, art. "Sacrifice (*Blót*) dans le paganisme germano-nordique" du *Dictionnaire des mythologies* (2 vol.), dir. Y. Bonnefoy, Paris, 1999 (vol. 2, pp. 1906-1909) ; J. de Vries, *AGRG*, *Die Opferhandlung*, § 282 sqq. ; J. Grimm, *D.M.*, pp. 37-47. Les principaux éléments des sacrifices animaux sont décrits dans le chapitre 14 de la *Saga de Haakon le bon*, qui fait partie de la *Heimskringla* de Snorri Sturluson ; voir l'extrait traduit dans Boyer, *Le monde du double*, op. cit., pp. 177-178.

était amené jusqu'au lieu du sacrifice. "On peut imaginer que l'animal était muni de couronnes et décoré" suggère Grimm¹. Notons que les cavaliers germaniques aimaient en tout état de cause harnacher richement leurs chevaux en d'autres occasions aussi, notamment avec des clochettes fixées autour de l'encolure, comme Judith Oexle l'a établi². Contrairement à un postulat de Detlev Ellmers³, la présence d'une clochette près d'un squelette de cheval n'est donc pas à considérer comme un indice suffisant d'une déposition sacrificielle.

Le lieu du sacrifice se situait en plein air, généralement en dehors des habitations, mais pas nécessairement dans une forêt éloignée⁴ ; ce n'est qu'à la fin du paganisme que les Germains ont construit des temples. Une délimitation d'un espace sacré par des poteaux culturels reliés par une haie de branchages⁵ est attestée dans certains cas, parfois autour d'un arbre sacré. La mise à mort n'avait pas nécessairement lieu à un endroit précis, comme près d'un arbre ou d'un autel, mais sans doute toujours à l'intérieur de cet espace. Elle obéissait à l'une des modalités mentionnées précédemment, principalement le coup dans le front, l'égorgeage ou la pendaison. Le sang sacrificiel (*hlaut*) était ensuite récupéré dans un récipient particulier (*hlautbolli*). La consultation des augures pouvait alors intervenir, le sang étant remué avec des baguettes (*hlautteinar*) pour scruter l'avenir. Suivait l'aspersion des participants avec le sang du cheval à l'aide des baguettes ; en cas de présence d'un arbre ou poteau sacré ou d'un autel, celui-ci était également aspergé.

Dans son enquête iconographique sur les formes de l'autel païen nordique, K. Hauck reconstitue trois formes d'autel qui se sont partiellement succédés : un autel imité des modèles méditerranéens ; un poteau culturel, éventuellement associé à une estrade ; une pierre culturelle, éventuellement associée à une véritable table⁶. En ce qui concerne spécialement le sacrifice du cheval, Hauck croit pouvoir

¹ Grimm, D.M., p. 44.

² J. Oexle, "Merowingerzeitliche Pferdebestattungen - Opfer oder Beigaben ?", *loc. cit.*, p. 148.

³ D. Ellmers, "Zur Ikonographie nordischer Goldbrakteaten", *loc. cit.*, p. 242.

⁴ H. Jankuhn, "Archaeologische Beobachtungen ...", p. 128.

⁵ *Ibid.*, pp. 138-139.

⁶ Cf. "Zur Ikonologie [...] XXX", spécialement pp. 311-312 (bilan) et 276 (Fig. 1).

attester l'usage du premier type, de modèle méditerranéen¹ ; il conçoit plus généralement l'usage du deuxième type, le poteau, dans un rite où la victime qui y est attachée serait mise à mort par des jets de javelots – le poteau étant rattaché au symbolisme de l'axe cosmique.

Le rituel de séparation du corps du cheval en deux parties intervenait ensuite. Une première partie – la tête, la peau et les extrémités des membres – était suspendue à un arbre, ou accrochée à un poteau, ou encore déposée dans un marais ; un rite particulier de consécration de cette partie – assimilable à une « offrande » ? – est très probable ; Agathias le laisse entendre dans un passage célèbre de ses *Histoires*² décrivant les mœurs des Alamans au VI^e siècle :

"Ils ont conservé leur mode de vie traditionnel, mais en matière de gouvernement et d'affaires publiques, ils appliquent le système franc, hormis pour la religion. Ils adorent certains arbres, les eaux des rivières, des collines et des vallées de montagne, en l'honneur desquels ils sacrifient des chevaux, des boeufs et de nombreux autres animaux en les décapitant, et ils imaginent qu'ils accomplissent ainsi un acte de piété."³

La seconde partie était alors préparée pour le repas : la chair étant dépecée, la viande était bouillie⁴ dans un chaudron. Elle était ensuite consommée par tous les participants au cours du banquet sacrificiel, arrosé de bière et accompagné de toasts (*full / minni*) et de serments solennels.

¹ Une interprétation discutable : la construction et l'utilisation d'autels réels de ce type n'est pas attestée par l'archéologie ; elle paraît peu vraisemblable pour la plupart des sacrifices ; dans ces conditions, l'autel de forme méditerranéenne représenté sur les bractéates (cf. ill. 32 et 33) était sans doute seulement un *symbole* du sacrifice.

² Dans ses *Histoires* en cinq livres (inachevés), Agathias « le scolastique » (né vers 532, mort entre 579 et 582) poursuit l'œuvre de Procope en écrivant l'histoire du règne de l'empereur Justinien pour les années 552-559.

³ *Histoires*, I, 7, 1. D'après le texte de la traduction de Joseph D. Frendo : Agathias, *The Histories*, Berlin, 1975.

⁴ La viande du repas sacrificiel germanique n'est jamais *rôtie au feu*, différence radicale avec les sacrifices de l'ancien Israël (cf. *Exode* 12, 9).

On peut supposer qu'au cours de certains sacrifices, le sexe du cheval était passé de mains en mains, chaque participant récitant en le transmettant une formule sacrée¹.

Dans ce schéma général, certains moments apparaissent comme fondamentaux, comme la récupération du sang de l'animal et l'aspersion de l'assemblée, la séparation de la dépouille en deux parties, avec la consécration de l'une et la consommation de l'autre. Certains éléments pouvaient être simultanés, voire chronologiquement inversés. Les prières, attitudes, chants et danses éventuels ne peuvent être reconstitués.

Parallèles indo-européens

Avant d'aborder la question de la signification du sacrifice du cheval chez les Germains, procédons à un rapide examen des rites sacrificiels d'autres peuples héritiers des Indo-Européens.

Dans les développements qui suivent, il ne s'agira pas de tenter une reconstitution des différentes composantes d'un sacrifice « originel ». Cette tentative d'ethno-archéologie avait été menée par Wilhelm Koppers dans les années trente² ; elle visait moins à cerner la signification religieuse de ce sacrifice primitif hypothétique qu'à classer les différents éléments des rites historiquement attestés d'après leur origine culturelle et géographique supposée, en vue d'aider à la détermination du centre géographique originel (*Urheimat*) des Indo-Européens. Il concluait au terme de son enquête au caractère « oriental » du foyer de départ des Indo-Européens (*Ostthese*), à partir du constat de la prédominance de traits caractéristiques des peuples nomades de l'Asie centrale, d'une part, de traits typiques des peuples de l'Asie occidentale (*das Alte Orient*), d'autre part, par rapport aux

¹ Voir en 1^{ère} Partie, chap. 1^{er}, le rite du *Völsi*, avec l'hypothèse de reconstitution de Heusler. M. Eliade relève que chez les Koumandes, un peuple turc de l'Altai, "le sacrifice du cheval comporte aussi une exhibition de masques et de phallus en bois porté par trois jeunes gens : ceux-ci galopent avec le phallus entre les jambes, « comme un étalon », et touchent les assistants. Le chant qu'on entonne à cette occasion est nettement érotique." (*Le chamanisme...*, op. cit., p. 79). Cette pratique est interprétée comme rite de fécondité.

² W. Koppers, "Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen", loc. cit. supra.

traits provenant de la culture primitive des peuples de chasseurs de l'Arctique. Les conclusions de cette reconstitution, bien entendu fortement contestée en son temps par les tenants de la thèse de l'origine nord-européenne des Indo-Européens, correspondent toujours à l'état actuel des connaissances, qui situent le foyer originel des Indo-Européens quelque part entre la région caucasienne et la zone ouralo-altaïque¹, une zone qui paraît aussi être le lieu de la plus ancienne domestication du cheval, sans doute vers le milieu du IV^e millénaire avant notre ère.²

Il ne s'agira pas non plus de reconstituer, par la comparaison de témoignages historiques, la place du cheval dans l'idéologie indo-européenne. Dans ses travaux consacrés à cette question, Georges Dumézil, qui s'appuie principalement sur le sacrifice romain et dans une moindre mesure – et de façon peut-être plus contestable, comme on le verra – sur le sacrifice védique, fait du cheval essentiellement un vecteur et un attribut de la fonction guerrière. Postulant une "identité foncière [...] entre une structure indienne et une structure romaine" à propos du sacrifice du cheval, il ne s'intéresse qu'à des "témoignages bien articulés", et écrit que "cet accord n'a pas besoin d'être confirmé par le témoignage d'autres peuples indo-européens. Il est démonstratif par lui-même" (comme signe d'une structure originelle)³. Lorsque le cheval est présent dans la fonction de souveraineté ou la fonction de fécondité, il justifie ces "débordements" par un "excès de force" caractéristique de la fonction guerrière : "La force ne se prouve bien que dans l'excès, en dépassant les bornes, et d'abord celles de son domaine propre ; le héros fort, empiétant sur le premier niveau, créera le droit autant que le législateur, et, descendant au troisième, fera plus

¹ Cf. P. Jouguet (*et alii*), *Les premières civilisations*, Paris, 1950, pp. 194-198 : Hypothèses sur les origines indo-européennes ; Bernard Sergent, *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes*, Paris, 1995, pp. 394 sqq. : "Les Indo-Européens et la culture des Kourganes".

² Cf. B. Hänsel et S. Zimmer (éd.) *Die Indogermanen und das Pferd* (Actes du colloque de l'Université libre de Berlin, 1992). Budapest, Archaeolingua Alapítvány, 1994 et D. W. Anthony et D. R. Brown, "Eneolithic horse exploitation in the eurasian steppes : diet, ritual and riding", *Antiquity* vol. 74, n° 283, mars 2000, pp. 75-86.

³ G. Dumézil, *Rituels indo-européens à Rome*, Paris, 1954, chap. "Bellator Eqvos", p. 84. Dumézil reconnaît *in fine* que ni les exemples celtes, ni ceux du paganisme scandinave, ni ceux de la Grèce ancienne ou de l'Iran zoroastrien ne répondent à ce schéma du cheval comme vecteur de la fonction guerrière.

d'enfants aux femmes que leurs maris. [...] Le rituel de l'*aśvamedha* donne un exemple assez complet de cette tendance de la deuxième fonction à opérer aussi dans les deux autres. "Sacrifice de *ksatriya*", sacrifice de l'animal qui incarne le *ksatra*, les prières qui s'y récitent n'en couvrent pas moins tout le domaine imaginable du désir, exactement les zones des trois fonctions."¹

Notre propos sera de rechercher l'existence d'éventuels parallèles au sacrifice germanique du cheval, en notant quelques traits bruts de sacrifices historiquement attestés dans quatre civilisations : l'Inde védique, les Scythes, la Rome archaïque et les Celtes, et en tentant d'en cerner la portée religieuse pour leurs contemporains. Ces quatre civilisations ne sont pas les seules à avoir pratiqué le sacrifice du cheval ; nous avons déjà mentionné précédemment d'autres peuples d'origine iranienne, les Perses² et les Massagètes³, certains peuples grecs (Argiens, Spartiates), etc. C'est parce que les données sur les sacrifices védique, scythe, romain et celte sont plus détaillées que nous avons choisi ces exemples. Les données des sacrifices pratiqués par les peuples turco-mongols, les autres grands cavaliers de la steppe, nous serviront utilement de points de comparaison.

L'aśvamedha

A l'opposé du cas germanique, l'Inde ancienne semble n'avoir connu qu'un seul type de sacrifice du cheval, même si sa forme a pu connaître des modifications au cours de l'histoire. L'*aśvamedha* – terme désignant le sacrifice solennel du cheval, *aśva* en sanscrit, dans le culte védique – semble avoir été pratiqué du premier millénaire avant notre ère aux premiers siècles après J.-C.⁴ Examinons donc les

¹ Dumézil, *Rituels indo-européens à Rome*, op. cit., p. 79.

² Cf. not. Xénophon, *Cyropédie* VIII (3), 12 et 24.

³ Cf. Hérodote, *Histoires*, I, 216.

⁴ Le sacrifice du cheval est attesté dans le *Rig Veda* (hymnes I, 162 et 163 notamment). Une stèle du début du IV^e siècle de notre ère (époque Gupta) illustrant une légende vishnouïte, dans laquelle un démon fait procéder à un *aśvamedha*, pourrait représenter une date pour la fin d'une pratique véritable de l'*aśvamedha* dans les règles de l'art (information communiquée par Mme Amina Okada, conservateur au Musée Guimet, Paris).

principaux éléments de son rituel particulièrement élaboré¹ : "Le sacrifice du cheval est un sacrifice de trois jours, dont les cérémonies préparatoires durent un an [...] et dont les cérémonies conclusives s'étendent sur toute l'année qui suit. [...] L'*āśvamedha* est un sacrifice offert par le roi et pour le roi."²

Les rites préparatoires commencent au printemps. Le roi offre une bouillie de riz, symbole de fécondité, et de l'or aux quatre grands prêtres. Après l'offrande à Agni, le Feu divinisé, le roi se couche derrière le foyer sacré domestique entre les cuisses de son épouse favorite, en ayant soin d'observer la chasteté. Le cheval du sacrifice est un étalon, un coursier rapide. Après une aspersion dans un étang et diverses prières, le cheval est lâché en compagnie de cent hongres en direction du Nord-Est, suivi par une escorte de quatre cent jeunes gens. Le cheval peut errer librement, mais ne doit pas être mis en contact avec une jument. Le cheval doit passer librement partout, sinon c'est le combat entre la garde du roi et les hommes du prince voisin. Pendant cette errance dangereuse de l'animal destiné au sacrifice – il peut être capturé, se blesser, saillir une jument, etc. –, une série de rites, surtout des récitations du *Veda*, se déroulent sur le lieu de départ de sa course, futur lieu du sacrifice.

Au bout d'un an, quand le cheval est revenu, un sacrifice sanglant préparatoire marque la construction du grand autel du feu en briques, avec cinq victimes dont un homme. Vingt-quatre jours de préparation précèdent les trois jours du sacrifice proprement dit. Le sacrifiant – c'est-à-dire le roi qui offre le sacrifice, par opposition aux prêtres sacrificateurs – jeûne et suit une initiation de douze jours, suivis de douze jours d'hommage (louanges du sacrifiant et des dieux). Pendant ces vingt-quatre jours, le terrain et l'autel sacrificiels sont préparés, le *soma*³ est pressuré.

¹ Les données qui suivent sont tirées notamment de Jan Gonda, *Die Religionen Indiens I : Veda und älterer Hinduismus*. Stuttgart, 1960, pp. 168-172, et de la monographie classique de Paul-Emile Dumont, *L'Āśvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique*. Paris, 1927.

² Dumont, *L'Āśvamedha*, p. I et p. X.

³ Le *Soma* est un breuvage sacré, enivrant, obtenu par le pressurage d'une plante non identifiée.

Le premier jour du sacrifice proprement dit est un sacrifice de *soma* normal, comprenant notamment douze exécutions musicales et douze récitaions solennelles, avec quelques variantes.

Le deuxième jour du sacrifice est le jour de la mise à mort du cheval.

"Au moment où l'*udgatar* [le premier chantre] et les autres chantres doivent exécuter le *bahispavamana-stotra* [premier chant], on montre des juments au cheval du sacrifice ; le cheval hennit, et ce hennissement est considéré comme le chant du premier chantre. On amène un char de guerre orné d'or ; on y attelle le cheval du sacrifice, ainsi que trois autres chevaux. Le sacrifiant, solennellement équipé, y monte avec l'*adhvaryu* [le prêtre sacrificateur] et l'on mène le char à un étang, situé à l'Est du terrain du sacrifice. Lorsque le char est revenu, les trois premières épouses du sacrifiant procèdent à l'onction du cheval ; et en prononçant les paroles sacrées : "*bhuh, bhuvah, svar*", elles attachent chacune cent et une perles à sa crinière et à sa queue. Ensuite a lieu le grand sacrifice sanglant : au poteau central, on attache les trois victimes principales : le cheval, un bouc sans cornes, et un *gomrga* (gayal) ; autour du cheval, on attache encore dix sept victimes ; et à chacun des vingt autres poteaux, on attache quinze victimes ; de plus, dans les intervalles des poteaux, on attache des animaux sauvages de toute espèce. [D'après un commentaire], le nombre des animaux ainsi réunis s'élève à six cent neuf. Mais seuls les animaux domestiques sont immolés ; les animaux sauvages sont relâchés. On fait mourir le cheval en l'étouffant. Les épouses du sacrifiant tournent chacune trois fois de gauche à droite et de droite à gauche autour du cheval mort. Puis la *mahisi* (la première épouse du sacrifiant) se couche à côté du cheval. On les recouvre tous deux, elle et le cheval, d'un voile, [la *mahisi* est censée mimer un acte de fécondation avec le phallus du cheval encore chaud entre ses jambes] et les prêtres et les femmes qui assistent à la cérémonie échangent des propos obscènes prescrits par le rituel. Lorsque la *mahisi* s'est relevée, on ouvre les victimes pour retirer les épiploons¹, dont on fera oblation au feu [après un *brahmodya* (dialogue par énigmes sur les choses sacrées) entre les quatre grands prêtres]. Après l'oblation des épiploons et de deux puisées de *soma* spéciales à l'*āsvamedha*, l'une offerte dans une coupe d'or, l'autre dans une coupe d'argent, on dépèce le cheval et les autres victimes, et l'on fait cuire leurs chairs. Pour le dépècement du cheval, il faut un couteau orné d'or ; pour les autres

¹ L'épiploon désigne une membrane entourant les viscères des animaux.

victimes, des couteaux de cuivre ou de fer. On continue le sacrifice de *soma* et le sacrifice sanglant ; et à la cérémonie du soir, on fait oblation du sang du cheval ; on verse le sang dans le feu au moyen d'un des sabots du cheval, au moyen du gosier du *gomrga*, et au moyen d'une coupe de fer."¹

Relevons que si les textes parlent de l'oblation de parties précises à la divinité (principalement les épiploons et le sang du cheval, parties organiques livrées au feu), il semble que l'ensemble du corps du cheval soit progressivement consumé dans le feu sacrificiel, y compris tout son squelette ; seules sont conservées deux portions de toute substance constituant une oblation principale : leur ensemble constitue l'*ida*, qui est consommée en commun par les principaux participants au sacrifice, le soir du deuxième jour.

Le troisième jour du sacrifice comporte un sacrifice de *soma* compliqué d'une veillée nocturne et comportant vingt neuf exécutions musicales et vingt neuf récitations solennelles.

Le lendemain a lieu un bain sacrificiel final (*avabhrtha*). Une libation de beurre est offerte sur la tête d'un lépreux plongé dans l'eau. Lorsque le sacrifiant est sorti de l'eau, toute personne s'y baignant est purifiée de ses fautes par la vertu de l'*asvamedha*. Après un sacrifice sanglant comportant l'immolation de vingt et une vaches stériles, le roi, qui a déjà offert de riches présents aux quatre grands prêtres officiants, leur donne ses quatre premières épouses. Les cérémonies se terminent sur des chants de louange du roi qui vient de manifester sa puissance incontestable dans le sacrifice. Dans les douze mois qui suivent l'*asvamedha*, des sacrifices saisonniers en concluent la liturgie.

Si pour les sacrifices germaniques du cheval nous ne disposons pas de textes interprétatifs d'origine païenne, la situation est inverse pour l'*asvamedha*, pour lequel nous disposons non seulement des hymnes parfois ésotériques du *Rig Veda*, mais encore des divers commentaires fournis par les livres d'exégèse des rituels (*brahmanas*), généralement moins anciens que le *Rig Veda*, et de leurs annexes. Ces commentaires, malgré leur multiplicité², fournissent une base solide pour l'interpréta-

¹ Résumé extrait de Dumont, *L'Asvamedha*, Introduction, pp. V et VI.

² "Chacun de ces ensembles nous a été conservé en recensions différentes, portant les noms des collèges liturgiques qui les ont élaborés." J. Varenne, *Le Veda, op. cit.*, introduction, p. 29.

tion de la religion védique à son apogée, c'est-à-dire de 1500 à 500 avant notre ère, ou à son déclin (début de la religion brahmanique, hindouisme ancien). La confrontation de l'ensemble de ces textes mène Paul-Emile Dumont à la conclusion que "le sacrifice du cheval apparaît comme étant à la fois un charme de victoire ou de souveraineté, un charme de fécondité, et la manifestation d'un culte solaire."¹ Voyons donc comment l'*asvamedha* est un rite englobant guerre, fécondité et souveraineté cosmique, soit les trois fonctions indo-européennes.

Les éléments guerriers de l'*asvamedha* sont notamment les suivants : l'animal du sacrifice – le cheval – était réservé aux *ksatriyas* (guerriers) ; l'*asvamedha* était offert à Indra, le dieu de la guerre, avant de l'être à Prajapati, le seigneur des créatures ; dans le rituel lui-même, la course du cheval était une véritable expédition guerrière, dans laquelle les territoires parcourus devaient se soumettre ou combattre. L'un des « résultats » de l'*asvamedha* est bien la reconnaissance d'une supériorité militaire incontestée.

Notons cependant qu'Indra, le dieu de la guerre, porte-foudre tueur du dragon Vritra, semble déléguer ses activités guerrières aux Marut, une troupe de jeunes guerriers fils de Rudra. C'est surtout cette dernière divinité qui est unilatéralement guerrière² ; Indra apparaît souvent avec une dimension nettement érotique³.

La dimension de rite de fécondité de l'*asvamedha* est soulignée par l'importance du symbolisme de la semence : le premier acte rituel du

¹ Dumont, *L'Asvamedha*, p. X.

² Cf. Hymne à Rudra, *Atharva Veda* 11, 2, str. 17 et 18 :

Celui qui a mille yeux et qui, depuis l'orient, / transperce tout de son regard, Rudra l'archer / plein de toutes les inspirations divines, / puissions-nous ne pas l'offenser de la langue / alors qu'il s'avance impétueux !

Le char sombre, noir, / aux chevaux noirs, qui broie, / qui écrase, le char redoutable du Dieu chevelu, / c'est nous qui l'abordons les premiers : hommage à lui !

(Trad. J. Varenne, *Le Veda*, op. cit., p. 128)

³ Cf. Hymne à Indra, *Rig Veda* I, 82, 3 et 5 :

Nous voulons te chanter, ô Libéral ! / toi dont la vue porte bonheur. / Voici ton char empli de nos louanges : / Elance-toi pour satisfaire tes désirs ! / Je vais atteler tes deux chevaux bais.

Qu'il soit attelé ton cheval de droite / et ton cheval de gauche, Intelligent ! / t'enivrant de soma, va donc, / avec ce char, à ta femme chérie ! / je vais atteler tes deux chevaux bais.

(Trad. J. Varenne, *Le Veda*, op. cit., p. 114)

sacrifiant consiste à offrir aux prêtres officiants une bouillie de riz et de l'or, symboles de fécondité : "la bouillie de riz est semence ; et l'or est semence" ; l'étalon sacrificiel retient sa semence jusqu'au jour du sacrifice : "lorsque le cheval – c'est à dire Prajapati, sous la forme du cheval – fut immolé, sa semence devint or" ; l'union symbolique de *Prajapati* sous la forme du cheval sacrificiel avec la *mahisi* représente un mariage sacré dont le résultat attendu est la prospérité du roi et de tout son royaume.

Le rite de souveraineté cosmique se manifeste notamment dans l'assimilation du cheval au soleil et à sa course. Dumont note qu'avant ou après l'époque du sacrifice du cheval à *Indra*, "il y eut vraisemblablement une époque où la victime était offerte par le roi au dieu-roi *Varuna*, au dieu que l'on appelle *samraj*, le souverain universel". *Varuna*, le roi céleste qui gouverne l'ordre de l'univers, est aussi le dieu des eaux, et le rituel a conservé le souvenir de cette dimension, avec les aspersions rituelles du départ et la procession en char vers l'étang le jour du sacrifice.

L'interprétation de Dumont, qui met sur le même plan ces trois dimensions du sacrifice, est cohérente avec les récits de l'épopée du *Mahabharata*¹ ; elle est la plus fidèle à la lettre des *brahmanas*, et elle rend bien compte de la polysémie des hymnes spéculatifs du *Rig Veda* proprement dit : dans l'un d'eux, le cheval apparaît comme celui qui procure à la fois du bétail, des fils, de la nourriture et la puissance². Dans l'*Hymne au cheval du sacrifice*, c'est le symbolisme cosmogonique qui domine³.

S'il est certain que la caste sacerdotale des brahmanes a réinterprété ce rite *ksatriya* au cours des siècles, jusqu'à le faire disparaître dans l'hindouisme, qui instaure le respect de la vache sacrée et où le cheval ne joue pour ainsi dire plus aucun rôle, des arguments décisifs semblent faire défaut pour conférer à l'*asvamedha* du *Rig Veda* un sens univoque de rite guerrier, ou pour faire de ses fonctions magiques et de fécondité les effets d'une fonction guerrière primordiale, ce qui revient au même.

¹ L'ouvrage de Dumont fournit aussi la traduction des passages du livre XIV du *Mahabharata* relatant le sacrifice du cheval offert par le roi *Yudhisthira*.

² *Rig Veda* I, 162, 2, d'après Gonda, *op. cit.*, p. 172.

³ Le texte de cet hymne (*Rig Veda* I, 163) figure en annexe A.

Dans l'hindouisme moderne, le cheval blanc Kalkin est le dernier *avatar* du dieu Vishnou, et a pour fonction le rétablissement de l'âge d'or ; il s'agit sans doute d'un vestige de conceptions védiques.

Le sacrifice du cheval chez les Scythes et chez les Turcs de l'Altai

Vers le milieu du V^e siècle avant J.-C., Hérodote recueille divers renseignements sur les Scythes et les consigne dans le quatrième livre de ses *Histoires*. Compte tenu de la justesse et de la précision de ses observations sur leurs coutumes funéraires, il y a tout lieu d'accorder un grand crédit aux lignes qu'il consacre à leurs pratiques sacrificielles ; si seules les premières ont pu être confirmées par des données archéologiques, cela ne signifie pas que les secondes n'ont pas existé, ne serait-ce qu'en raison de leurs modalités matérielles :

"Les Scythes offrent [divers animaux, notamment des boeufs, mais jamais des porcs] en sacrifice [...], et principalement des chevaux." Le sacrifice se déroule ainsi¹ : "La victime, elle, est debout, les pattes de devant entravées ; le sacrifiant, debout derrière l'animal, tire l'extrémité de la corde et le fait tomber ; au moment où la victime choit, il invoque le dieu à qui il sacrifie ; après quoi, il passe autour du cou un lacet, introduit dedans un bâton qu'il fait tourner et étrangle la bête, sans allumer de feu, sans consacrer de prémices, sans faire de libations. La victime étranglée et écorchée, on s'occupe de la cuire. [Les os des animaux, séparés de la chair, servent de combustible] [...] Lorsque ces chairs sont cuites, celui qui a offert le sacrifice prélève comme prémices une part des chairs et des entrailles, qu'il jette devant lui."²

"Voici donc comment ils sacrifient aux autres dieux et quels animaux ils leur sacrifient ; mais pour Arès, voici comment les choses se passent : [un sanctuaire par grande région est spécialement aménagé sous forme de plate-forme carrée formée de fagots de menu bois] [...] Sur ce monceau [...] est planté un antique sabre de fer ; et c'est là la représentation d'Arès. A ce sabre, ils offrent des sacrifices annuels de bétail et de chevaux ; et, outre ce qu'ils offrent aux autres dieux, ils lui font encore ce genre d'offrandes : de tous les ennemis qu'ils capturent vivants, ils sacrifient un

¹ N.B. : la description d'Hérodote vaut pour tous les sacrifices animaux, sauf ceux au dieu de la guerre.

² *Histoires*, IV, 60 et 61, trad. Ph.-E. Legrand (CUF), p. 83.

sur cent [...]. Après qu'on a versé des libations de vin sur la tête des victimes humaines, on les égorge au-dessus d'un vase ; on monte ensuite ce vase en haut du tas de branchages, et on répand le sang sur le sabre. [...]"¹

Cette description, brève mais dense, est précédée d'une présentation des dieux des Scythes : "Les seules divinités à qui ils adressent des prières sont les suivantes : en premier lieu Hestia, puis Zeus et la Terre (ils pensent que la Terre est l'épouse de Zeus) ; ensuite Apollon, Aphrodite Ourania, Héraclès et Arès."² Hérodote donne les noms de ces dieux en langue scythe : "Hestia s'appelle *Tabiti*, Zeus, *Papaios*, nom qui, à mon avis, est très juste ; la Terre, *Api* [...]" etc. Il précise enfin qu'à l'exception du culte de la divinité qu'il appelle Arès, l'usage ne connaît pas de statues, d'autels ou de sanctuaires.

Que peut-on déduire du texte d'Hérodote ? D'une part, que le sacrifice guerrier par excellence est chez les Scythes le sacrifice humain (accompagné certes de sacrifices animaux), avec une mise à mort sanglante, par opposition aux sacrifices aux autres dieux, comportant l'étranglement de victimes animales. D'autre part, que le cheval est le principal animal sacrifié aux autres divinités scythes, dont les plus importantes sont des puissances de la troisième fonction (le feu domestique *Tabiti* et la Terre).

On sait par ailleurs que le cheval a représenté chez les Scythes, comme chez d'autres peuples de la steppe, le cœur de leur économie de guerriers-nomades : son lait et son sang servaient de boisson, sa chair était consommée, sa peau et ses crins servaient dans l'habillement, ses sabots étaient utilisés dans la confection de cuirasses à écailles, ses tendons servaient de cordes pour leurs arcs³.

Il est intéressant de rapprocher ces données des représentations religieuses d'autres peuples de l'Asie centrale, car le sacrifice du cheval des Scythes pourrait relever d'une catégorie plus large de sacrifices des peuples de la steppe, indo-européens ou non, dans lesquels le cheval, principal animal de la vie réelle, est aussi la première victime sacrificielle, comme l'expose Jean-Paul Roux :

¹ *Ibid.*, IV, 62.

² *Ibid.*, IV, 59.

³ Negelein, *Pferd im Altertum*, p. 29.

"Dès que nous possédons des renseignements sur la vie religieuse des steppes et des hauts plateaux, dès que l'archéologie nous livre ses secrets, les immolations d'animaux nous apparaissent en pleine lumière. Déjà Strabon ou Hérodote parlent du sacrifice chez les Scythes et les Massagètes en de tels termes qu'il est clair que les similitudes entre les faits de l'Antiquité scythique dans les steppes et les faits, au même lieu ou plus à l'est, du Moyen Âge turco-mongol que leurs discours dévoilent ne peuvent provenir que d'emprunts ou de la continuation des mêmes traditions. Ce qui donne au sacrifice scythe, tel que nous le présentent les grands historiens et géographes grecs, son originalité la plus grande est justement ce qui caractérise le mieux le sacrifice altaïque : immolation en priorité du cheval, mise à mort par strangulation ou étouffement, c'est-à-dire sans que le sang soit versé, et dépouillement des chairs. [...] Il est évidemment impossible d'affirmer que tous les épisodes qui prennent place à présent dans la cérémonie sont anciens et que, jadis, cette fête solennelle se déroulait d'une manière identique. Pourtant, sur les points où les documents historiques sont précis, ce que nous parvenons à découvrir permet de croire, qu'au moins dans ses grandes lignes, le sacrifice du cheval répond au même symbolisme et obéit aux mêmes lois."¹

Dans une étude sur les sacrifices animaux, et spécialement les sacrifices de chevaux, des Télingites² – un peuple turc de l'Altaï central –, Wolfgang Amschler présente ses propres observations, faites lors d'une mission en Sibérie en 1930, où il a pu assister à de tels sacrifices, et les informations des textes et chants relevés au début du XIX^e siècle par les missionnaires de l'Altaï, réunis et publiés par le prêtre Verbitskii dans la deuxième moitié du XIX^e siècle³. De son

¹ J.-P. Roux, *Faune et flore sacrées dans les sociétés altaïques*. Paris, 1966, chap. 7 (Le sacrifice), pp. 189-190. Cet auteur relève que le sacrifice au ciel est la première et la plus considérable des oblations (p. 206) et que l'animal sacrificiel privilégié par les Altaïques est celui qui leur est le plus précieux, c'est-à-dire le cheval, de préférence un cheval blanc (p. 207). Il mentionne notamment l'importance du poteau sacrificiel comme *axis mundi*, l'usage de faire courir le cheval et celui d'asperger sa tête avec du lait, du vin ou de l'alcool avant l'immolation (p. 218), l'importance de "la règle de ne pas verser le sang" (p. 219) et le fait que l'animal est généralement dépouillé de sa peau, suspendu à un mât ou empalé (p. 220).

² W. Amschler, "Über die Tieropfer (besonders Pferdeopfer) der Telingiten im Sibirischen Altaï", *Anthropos* 28 (1933), pp. 305-313.

³ Avant ces écrits, les pratiques sacrificielles de ces régions sont mentionnées dès les premières relations de voyage en Sibérie, datant du XVIII^e siècle.

étude, complétée par les commentaires d'Eveline Lot-Falck¹ et de Mircea Eliade² sur le sacrifice du cheval chez les Turcs altaïques, nous retenons les éléments suivants. Cet animal était sacrifié tant à *Bai Ülğan*, dieu du monde supérieur, qu'à *Erlik*, dieu du monde inférieur. Si au XX^e siècle, ces divinités sont réinterprétées partiellement en divinités du « Bien » et du « Mal », leur complémentarité n'était pas celle d'une sorte de manichéisme mais demeurait bien celle de la puissance ouranienne et de la force chthonienne ; d'après Eliade, *Bai Ülğan*, "dieu de l'atmosphère et de la fertilité [...] présidant à la fécondité des troupeaux et à l'opulence des récoltes", aurait progressivement remplacé, comme destinataire du sacrifice du cheval, *Tengere Kaira Kan*, "le miséricordieux Seigneur Ciel", une divinité céleste suprême. De son côté, "Erlik est aussi donné comme *tös*, c'est-à-dire comme ancêtre clanique divinisé. On tient donc à souligner sa relation de parenté avec les humains. Il est appelé aussi Adam, « notre père », et aurait peut-être été considéré comme le premier homme et le premier mort."³ En fait, les deux dieux sont étroitement associés : le chaman qui procède au sacrifice les invoque chacun comme « père » dans ses incantations⁴ ; selon Amschler, si les sacrifices à Erlik sont plus fréquents – car il faut régulièrement prévenir la colère du dieu des profondeurs ou l'apaiser – que ceux offerts à *Bai Ülğan*, les sacrifices pour ce dernier s'accompagnent toujours d'un sacrifice à Erlik. Quant au rôle joué par le chaman dans le rite altaïque, Mircea Eliade suggère qu'il est récent, plusieurs peuples turcs connaissant le même sacrifice du cheval adressé à l'être céleste, sans faire appel pour autant à un chaman.

Le sacrifice d'un cheval à *Bai Ülğan* est surtout pratiqué au printemps ou à l'automne. Il se déroule dans une forêt de bouleaux. Seuls des hommes sont admis à la cérémonie (mais les femmes peuvent participer au repas sacrificiel). Dans une clairière, on installe

¹ Dans les pp. 641 à 648 des *Religions de l'Europe du Nord...*, op. cit., Paris, 1974, par Boyer et Lot-Falck, qui présentent et commentent des prières et hymnes chamaniques récités à l'occasion du sacrifice du cheval à Erlik.

² Cf. M. Eliade, *Le chamanisme [...]*, op. cit., pp. 160-167, à propos du sacrifice du cheval par le chaman altaïque.

³ Lot-Falck, op. cit., note 7 p. 642.

⁴ *Ibid.*, p. 646.

une yourte nouvelle, à l'intérieur de laquelle on place le poteau chamanique constitué d'un tronc de bouleau sur lequel on aura ménagé les neuf degrés caractéristiques du rituel chamanique de l'ascension. Après le choix de l'animal sacrificiel, généralement une jument de robe claire, intervient une longue cérémonie d'invocation des diverses puissances – les esprits dévoués à Bai Ülgän comme les ombres noires d'Erlik – par le chaman revêtu de son manteau cultuel. Chevauchant une poupée représentant une oie, le chaman mime la poursuite et la fumigation d'un cheval imaginaire avec des incantations accompagnées du son du tambour. Il se rapproche enfin de l'animal sacrificiel, dont la mise à mort se déroule de la façon suivante :

"Le cheval est orienté la tête face à l'Est ; sa bouche est tenue fermée par une corde et chacun de ses membres est retenu par une corde. Une lourde poutre est posée en travers de son dos. [Au signal du chaman], ses acolytes pèsent de tout leur poids sur la poutre en s'y accrochant des deux côtés, tandis que d'autres écartent les jambes du cheval en tirant sur les cordes, vers l'avant pour les membres antérieurs et vers l'arrière pour les membres postérieurs. Ils brisent ainsi la colonne vertébrale du cheval. Tous les orifices de l'animal sont bouchés avec de l'herbe, pour empêcher le sang de s'écouler. Si le cheval se débat longuement, le chaman tend du pain blanc au cheval en disant : « Je vais attraper la force qui demeure et qui va s'échapper avec la vie, pour bénir le bétail. » Le sacrifiant – le propriétaire de la jument qui est sacrifiée – mange ce pain blanc et montre à tous qu'il l'apprécie. Seuls les membres de sa famille peuvent y goûter."¹

Après la mort du cheval, sa peau est enlevée, avec force précautions pour ne pas l'abîmer, mais de préférence sans couteau, à mains nues ou avec un morceau de bois coupant. La tête, de même que les os de la partie inférieure des membres (jusqu'au genou), sont laissés accrochées à la peau : cette dépouille constituée par la peau, la tête et les os de l'extrémité des membres porte le nom de *baidara*. L'ensemble de la *baidara* est posé sur un grand pieu en bouleau d'une dizaine de mètres, dont un bout est fixé au sol et qui se dresse à 30 degrés en reposant sur une fourche haute de trois mètres, de façon à ce que

¹ Amschler, *loc. cit.*, p. 310.

l'extrémité portant la dépouille surplombe une table en bois de bouleau sur laquelle le chaudron sacrificiel sera posé par la suite : les vapeurs du chaudron mêlées à la fumée du feu s'élèveront vers Bai Ülğan à travers la dépouille *baidara*. La tête de ce pieu est dirigée vers l'est dans le cas d'un sacrifice à Bai Ülğan. La chair est dégagée par des hommes experts dans l'art de disjoindre les articulations sans briser les os ; les restes de chair entourant les grands os sont mangés crus par les participants, tandis que les petits os et les grands quartiers de chair sont mis à bouillir dans un grand chaudron, uniquement dans de l'eau dépourvue de tout ingrédient. Une fois bouillie, la chair est disposée sur un autel construit en bois de bouleau et coupée en morceaux. Le chaman prend une coupe, y dépose un peu de viande et de bouillon et, regardant vers l'est, asperge les pénates de la yourte (des idoles en bois fixées dans le sol) puis entame une série de chants. Le chaudron est détruit après avoir rempli son office. La viande est répartie selon des règles complexes entre le sacrifiant, le chaman et tous les participants. L'ensemble des os demeure sur place. Après avoir été nettoyés de leur chair, ils sont déposés sur l'autel et recouverts de branchages, puis disposés sous la dépouille *baidara*. Quant aux os et au crâne fixés à la peau de la *baidara*, ils seront déposés et fixés à des arbres lorsque cette dépouille sera presque décomposée. Le lendemain du sacrifice, le chaman entreprend un long voyage mystique vers le dieu du ciel pour savoir s'il a agréé le sacrifice offert. Le troisième jour est généralement consacré à des beuveries avec du lait de jument fermenté (*kumys*) et une sorte de bière¹.

Si l'on fait abstraction des pratiques chamaniques, les traits saillants de ce rite sont la mise à mort non sanglante (à rapprocher de l'étranglement pratiqué chez les Scythes), l'usage de cordes pour entraver et faire tomber l'animal (pratiqué aussi chez les Scythes, mais selon des modalités différentes), la distinction entre une partie consacrée aux puissances, dont tous les ossements, et une partie consommée.

Divers éléments permettent d'interpréter le sacrifice des Turcs de l'Altai comme un rite de fécondité. Le fait que la victime est généralement une jument ; les paroles prononcées lors de l'agonie du cheval, visant à un transfert de force vitale vers les troupeaux ; le fait que les

¹ Résumé d'après Amschler, *loc. cit.*, pp. 310-311.

destinataires du sacrifice, le dieu du monde supérieur *Bai Ülgän* comme le dieu du monde inférieur *Erlik*, sont des puissances dispensatrices de fécondité, même si la deuxième est ambivalente. La conservation du squelette, analysée en détail plus loin, relève de la même logique de renouvellement de la vie.

Même si cette dernière pratique n'est pas attestée chez les Scythes, qui utilisent au contraire les os comme combustible, le fait qu'ils sacrifiaient principalement des équidés à des divinités dont l'une des plus importantes était la Terre, selon des modalités en grande partie comparables à celles des Turcs de Sibérie, incite à voir pareillement dans leur sacrifice du cheval un rite de troisième fonction.

Le sacrifice du cheval dans la Rome antique

La documentation sur le sacrifice du cheval d'Octobre (*October equus*) est fragmentaire. Nous la présentons, comme Georges Dumézil¹, dans l'ordre chronologique. Au II^e siècle avant notre ère, l'écrivain grec Polybe consacre un livre entier de ses *Histoires* à des questions de méthode. Ce livre de critique et de polémique comporte un bref passage où il est question du cheval d'octobre :

"Dans son histoire de Pyrrhus, Timée dit encore que les Romains commémorent encore aujourd'hui la destruction d'Ilion à date fixe, en tuant à coups de javelots un cheval de guerre, devant la ville, au lieu appelé Champ de Mars, parce que la prise de Troie est due au fameux cheval de bois, ce qui est le comble de la puérilité ; car il faudra dire alors que tous les barbares sont des descendants des Troyens."²

Polybe, ancien hipparque, historien soucieux d'empirisme, raille avec cet exemple un type d'historiographie reposant sur la compilation érudite. Si l'idée que les Romains vengent leurs ancêtres Troyens par

¹ G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, 1974, pp. 225-226 et *Fêtes romaines d'été et d'automne, suivi de dix questions romaines*, Paris, 1975, pp. 145-146.

² Polybe, *Histoires*, XII, 4, b, 1 et 2, trad. Paul Pédech, CUF. Après cette phrase, vient celle sur le caractère général du sacrifice augural du cheval chez les barbares, citée *supra*.

la mise à mort annuelle d'un cheval était sans doute purement littéraire à son époque, elle deviendra populaire par la suite. La même explication est évoquée, parmi d'autres, par Plutarque dans ses *Questions Romaines* (fin du I^{er} siècle de notre ère), qui apportent les précisions suivantes sur le rite :

"Pourquoi, aux ides [d'octobre], après une course de chevaux, le cheval de droite du char vainqueur est-il consacré et sacrifié à Mars et pourquoi quelqu'un coupe-t-il sa queue, la porte-t-il dans ce qu'on appelle la Regia et y ensanglante-t-il l'autel, tandis que, à propos de la tête, des hommes, descendant les uns de ce que l'on appelle la Sacra Via et d'autres de Suburre, se livrent combat ?"¹

Outre l'explication d'une « commémoration » du cheval de Troie, Plutarque envisage celle d'une punition symbolique de ceux qui utilisent leur rapidité pour fuir. A ces explications anecdotiques, il ajoute une hypothèse plus solide, celle d'un lien intime entre le dieu Mars, compris comme dieu de la guerre, et le cheval : "Est-ce parce que le cheval est un animal fougueux, belliqueux, et par conséquent martial, et que ce qu'on sacrifie aux dieux, c'est principalement les choses qu'ils aiment et qui ont un rapport avec eux ?" ; enfin, Plutarque se demande, à propos du choix d'un cheval vainqueur comme victime : "Est-ce parce que Mars est le dieu propre de la victoire et de la force ?"²

Dans son traité sur *La signification des mots* (*De verborum significatione*), le grammairien Festus, qui écrit vers la fin du III^e siècle de notre ère mais s'inspire d'un auteur antérieur à Plutarque³, définit comme suit le Cheval d'Octobre :

"On appelle ainsi le cheval immolé chaque année, au mois d'octobre, dans le champ de Mars, en l'honneur du dieu Mars ; c'est celui qui tient la droite dans l'attelage des biges qui ont remporté le prix. D'ordinaire, une lutte assez sérieuse s'élevait au sujet de la tête de ce cheval entre les gens de Subura et ceux de la voie Sacrée ; ces derniers voulaient l'attacher

¹ Plutarque, *Questions Romaines*, 97, d'après Dumézil, *loc. cit.*

² *Ibid.*

³ Verrius, orateur et écrivain romain du début de notre ère.

aux murs du palais des rois ; les autres, aux murs de la tour Mamilia. La queue du même cheval est portée au palais des rois avec tant de précipitation, qu'on peut encore en faire égoutter le sang dans le foyer, afin de participer aux choses divines. On dit que ce cheval était immolé en victime à Mars, dieu de la guerre, et non pas, comme le vulgaire le pense, parce qu'on se venge de lui, parce que les Romains tirent leur origine d'Ilion, et que les Troyens ont été pris par l'ennemi au moyen d'un cheval de bois."¹

On sait que seuls des fragments du traité de Festus sont parvenus jusqu'à nous. Si la notice de l'*Abrégé* que Paul Diacre rédigea au VIII^e siècle n'apporte rien de nouveau sous le même article, ni sous le mot "Equus"², celle consacrée à "Panibus", dont le modèle est perdu, comporte de nouveaux détails :

"On garnissait de pains la tête du cheval immolé aux ides d'octobre sur le champ de Mars, parce que ce sacrifice se faisait à cause de [ou : pour] la bonne issue des moissons ; et c'était un cheval qu'on immolait plutôt qu'un bœuf, parce que le cheval est propre à la guerre, tandis que le bœuf est propre à la production des fruits de la terre."³

¹ "October Equus appellatur, qui in campo Martio mense oct. immolatur quod annis Marti, bigarum victricum dexterior ; de cujus capite non levis contentio solebat esse inter Suburanenses, et Sacra vienses, ut hi in regiae pariete, illi ad turrim Mamiliam id figerent ; ejusdemque coda tanta celeritate perfertur in regiam, ut ex ea sanguis destillet in focum, participandae rei divinae gratia ; quem hostiae loco quidam Marti bellico deo sacrari dicunt, non ut vulgus putat, quia velut supplicium de eo sumatur, quod Romani Illo sunt oriundi, et Trojani ita effigie in equi sint capti." : Festus, *De verborum significatione*, s. v. "October Equus", éd. et trad. M. A. Savagner, Paris, 1846 (suit une digression sur les sacrifices de chevaux pratiqués par d'autres peuples, citée *supra*).

² "Equus Marti immolabatur, quod per ejus effigiem Trojani capti sint, vel quod eo genere animalis Mars delectari putaretur." : "On immolait un cheval à Mars, parce que Troie fut prise au moyen d'un cheval de bois, ou encore parce que, dans l'opinion commune, ce genre d'animal plaisait particulièrement à Mars.", Paul Diacre s.v. "Equus", citations d'après Savagner, *op. cit.*

³ "Panibus redimibant caput equi immolati Idibus Octobribus in campo Martio quia id sacrificium fiebat ob frugum euentum. Et equus potius quam bos immolabatur quod hic bello, bos frugibus pariendis est aptus." Paul Diacre, s.v. "Panibus", citations d'après Dumézil, *loc. cit.*

De ces éléments épars, nous retenons que le sacrifice du cheval avait lieu chaque année aux ides (c'est-à-dire le 15) du mois d'octobre, devant la ville, sur le *campus* (champ de Mars), en l'honneur du dieu Mars ; la victime animale était soit un cheval de guerre (dans le témoignage le plus ancien), soit le cheval qui avait tenu la droite dans l'attelage du bige vainqueur à la course (pour les auteurs de notre ère)¹. La mise à mort sacrificielle se faisait à coups de javelots. La tête et la queue de la victime étaient coupées aussitôt l'animal mort, et deux rites s'engageaient simultanément : d'une part, la queue du cheval était portée encore saignante par un coureur jusqu'au bâtiment de la *Regia* (Maison du Roi), où elle servait à ensanglanter le foyer (*focus*) ; d'autre part, la tête du cheval, garnie de pains, était l'objet d'une lutte pour sa possession entre les hommes de deux quartiers de la ville, Suburre et Via Sacra ; si ces derniers étaient vainqueurs, ils l'attachaient au mur de la *Regia* ; si c'était les gens de Suburre, ils la fixaient à la tour Mamilia.

L'interprétation du sacrifice de l'*october equus* a longtemps privilégié, notamment à partir de l'indication ambiguë du passage de Paul Diacre "*ob frugum euentum*", qui peut signifier « en vue d'une heureuse moisson future », une dimension de rite agraire. Cette lecture, inaugurée par Mannhardt², est celle du *Dictionnaire des Antiquités* de Daremberg et Saglio³ ; elle a encore ses partisans dans les années 1950⁴. Le cheval est alors interprété comme un génie de la végétation, voire un esprit du blé ; il est l'attribut d'un dieu Mars agraire. Dans une analyse serrée des textes et du contexte, progressivement développée dans trois ouvrages⁵, G. Dumézil a établi la portée presque

¹ La raison du choix du cheval de *droite* n'est pas donnée par les auteurs anciens, mais se déduit aisément des caractéristiques des courses de l'Antiquité. Celles-ci se déroulant toujours dans le sens contraire des aiguilles d'une montre, comme nous l'avons déjà noté, le cheval de droite, courant à l'extérieur, fournit le plus grand effort : le cheval le plus vaillant est donc attelé de ce côté.

² Mannhardt, *Mythologische Forschungen* (écrits posthumes), Strasbourg, 1884, pp. 156-201.

³ Daremberg, *op. cit.*, T. 4, 1 de 1907, s. v. "October Equus".

⁴ H.J. Rose, *Some problems of classical religion*, Mars. 1955 [1958], extraits cités dans Dumézil, *La religion romaine archaïque*, *op. cit.*, pp. 227-228.

⁵ G. Dumézil, *Rituels indo-européens à Rome*, Paris, 1954, chap. V, Bellator Eqvos, spécialt. pp. 78-79 ; *La religion romaine archaïque*, *op. cit.*, chap. IV, Mars, spécialt. pp. 225-239 ; *Fêtes romaines d'été et d'automne*, *op. cit.*, pp. 145-156 (Le Cheval

exclusivement guerrière du rite. Nous nous bornons ici à résumer son analyse.

Dumézil montre tout d'abord que ce sacrifice n'a pas la dimension d'un rite de fertilité. Il expose par exemple qu'il n'y a pas de rapports entre le cheval du sacrifice d'octobre et la fête agraire des Parilia. A l'occasion cette fête, intervenant quelque six mois plus tard, le 21 avril, le sang d'un cheval est indiscutablement utilisé. En effet, à côté de la cendre de veau et de tiges de fèves, cette substance entre dans la composition de la fumigation jetée dans le feu de l'autel de Vesta¹, afin de purifier le bétail et les bergers. Mais en se référant aux seuls textes, rien n'oblige à voir dans ce sang, comme le soutiennent les tenants d'un dieu Mars agraire, celui du cheval d'octobre : ce dernier n'intervient que dans l'aspersion du foyer de la maison royale aux ides d'octobre. Quant au passage de Paul Diacre sur la couronne de pains, comportant cette mention d'un sacrifice entrepris *ob frugum euentum*, Dumézil lui donne la signification « en reconnaissance d'une bonne récolte (déjà réalisée) » : "Cette expression ne peut faire référence qu'à un service passé, déjà rendu par l'armée romaine en tant qu'armée : la bonne venue, sans ravage, de la moisson qui vient d'être engrangée"². Il s'agit d'un "bienfait à résultat économique, mais à ressort guerrier"³.

Dumézil montre ensuite une certaine évanescence de la dimension de rite de souveraineté royale⁴. Certes, le Cheval d'Octobre est à l'origine un rite royal : l'incertitude sur l'issue de la lutte entre une faction intervenant pour la *Regia*, initialement la Maison du Roi, et une faction se battant pour la *turris Mamilia*, symbole des ennemis de Rome (allusion aux *Mamilii*, un peuple non romain à l'origine⁵) peut ainsi être rapprochée des risques de l'errance guerrière du cheval de l'*āśvamedha* indien. Mais sous la République, le rituel mime plutôt la lutte entre l'armée du peuple de Rome et ses ennemis, la *Regia* étant devenue le centre religieux de la *res publica*. Le cheval n'est plus un

d'Octobre) et pp. 177-219 (Derniers soubresauts du Cheval d'Octobre).

¹ Ovide, *Fastes*, IV, 731-734.

² Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*,..., op. cit., p. 204.

³ Dumézil, *La religion romaine archaïque*, op. cit., p. 230.

⁴ Dumézil a regroupé ses dernières analyses sur le cheval d'octobre (dans *Fêtes romaines*, op. cit.) sous le titre "Survivances de rites royaux dans la Rome républicaine".

⁵ Dumézil, *La religion romaine archaïque*, p. 237, note 1.

symbole royal aux yeux des Romains de l'ère républicaine, et il n'est pas encore un symbole impérial. Les citoyens romains sont alors avant tout des guerriers et des paysans, qui distinguent entre, d'un côté, le cheval, associé au dieu de la guerre (Mars), et de l'autre, les ânes et les mulets, associés à Consus, divinité subalterne de la troisième fonction¹.

C'est donc bien la dimension guerrière qui est première. Elle est mentionnée par tous les auteurs, non seulement par Festus (le cheval est immolé à Mars en tant que dieu de la guerre) et par Plutarque (le cheval, animal belliqueux, donc martial, est sacrifié à une divinité de même caractère), mais aussi par Paul Diacre, *in fine* (le cheval est propre à la guerre, par opposition au bœuf, lié aux travaux agricoles) et par Polybe (c'est un cheval de guerre qui est mis à mort de façon guerrière – à coups de javelots). L'interprétation de Dumézil, subtile dans ses détails, est aussi la plus naturelle : la consubstantialité du cheval avec la guerre dans les représentations romaines de cette époque fait de lui la victime naturelle d'une cérémonie qui marque la fin de la saison guerrière.

Le sacrifice du cheval chez les Celtes

La comparaison des rites celtiques et germaniques, malgré sa difficulté, est particulièrement pertinente dans la mesure où, jusqu'à la conquête romaine de la Gaule, "il convient de ne pas opposer nettement Celtes et Germains, qui n'étaient séparés que par une gradation insensible et ne devinrent des peuples distincts que lorsque Rome eut fait du Rhin – jusqu'alors voie naturelle de passage – une frontière militaire."² L'indéniable influence culturelle exercée par les Celtes sur les Germains à partir du VI^e siècle avant notre ère n'aurait

¹ Lors des *Consualia*, le cheval accessoirement, mais surtout les autres équidés, ânes et mulets, sont "exemptés de travail et couronnés de fleurs" ; cf. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, p. 288.

² Michel Mourre, *Dictionnaire encyclopédique d'histoire*, op. cit., s. v. "Celtes". Dans cette notice, Mourre fait référence aux travaux d'Albert Grenier montrant par exemple que les noms des chefs des Cimbres et des Teutons (comme, respectivement, Boiorix et Teutobocus) étaient celtiques. Il est aujourd'hui admis que les Teutons étaient au moins partiellement de souche celtique, cf. Venceslas Kruta, *Les Celtes, histoire et dictionnaire*, Paris, 2000, s. v. "Teutons".

pas laissé beaucoup de traces dans le champ strictement religieux, selon Jan de Vries¹ ; toutefois, cet auteur observe que les représentations religieuses fondamentales leur étaient communes, même si des différences existaient, en particulier dans les pratiques sacrificielles².

Le cheval occupe une place importante dans les représentations religieuses des Celtes. Nous ne pouvons ici qu'en noter quelques éléments.

Il est possible que la déesse cavalière Epona, tardivement attestée par des monuments votifs en Gaule et ailleurs dans l'Empire romain³, surtout là où des troupes d'origine gauloise étaient stationnées, et qui est une simple divinité protectrice des écuries à l'époque du Bas-Empire, ait incarné à l'origine une Déesse-Mère hippomorphe. Aux arguments tirés des récits mythologiques gallois et irlandais⁴ viennent s'ajouter des données archéologiques, en particulier la présence d'éléments de bridons dans les tombes féminines hallstattiennes des Alpes occidentales⁵.

¹ J. de Vries, AGRG, § 98.

² "Oft stehen zwei zu verschiedenen Kultursphären gehörende Völker einander besonders in Sachen des Glaubens und des Kultes fremd gegenüber ; wir haben zu zeigen versucht, daß davon in dem Verhältnis der Kelten und Germanen kaum die Rede ist. Daß es dennoch Gegensätze gegeben hat, ist selbstverständlich. Sie zeigen sich zum Beispiel deutlich in dem Opferbrauch." J. de Vries, *Kelten und Germanen*, Berne, 1960, p. 95.

³ René Magnen, *Epona, déesse gauloise des chevaux, protectrice des cavaliers*, Bordeaux, 1953.

⁴ C'est par la comparaison avec des traits des déesses galloise *Rhiannon* et irlandaise *Macha*, que Henri Hubert aboutit à cette hypothèse dans son article "Le mythe d'Epona", in : *Mélanges Vendryes*, Paris, 1925, pp. 187-198 ; ces conceptions sont reprises et développées par Jean Gricourt, dans "Epona, Rhiannon, Macha" I, II et III, *Ogam*, VI (1954), pp. 25-40, 75-86 et 165-188. Malgré les réserves de Françoise Le Roux et Christian-J. Guyonvarc'h (dans leur article "Epona" de l'*Encyclopedia of religion*, dir. M. Eliade, *op. cit.*), nous considérons que ces rapprochements, jugés prometteurs par Georges Dumézil en 1929 (*Le problème des Centaures*, *op. cit.*, pp. 264-271), gardent leur pertinence.

⁵ Cf. Carola Metzner-Nebelsick et Louis D. Nebelsick, "Frau und Pferd – ein Topos am Übergang von der Bronze- zur Eisenzeit Europas", *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 129 (1999) pp. 69-106. Ces auteurs interprètent la présence de bijoux équestres dans les tombes féminines de cette époque comme reflétant la croyance à des déesses équines ou cavalières, dispensatrices de fécondité et de souveraineté.

De grandes divinités masculines de la Gaule sont également associées au cheval. Le dieu indigène pré-celtique plurifonctionnel, apparaissant dès l'âge du bronze final (entre 1000 et 800 avant J.-C.), et qui sera adoré à l'époque romaine sous le nom générique de Mars, a pour animal symbolique le cheval¹. Dans le creuset de croyances diverses de la période hallstattienne finale (650 à 480 avant J.-C.), l'une des divinités prédominantes aurait été "un dieu cheval sidéral et solaire"². Comme tous les théonymes des dieux celtes proprement dits (ceux de la civilisation de La Tène, de 480 avant J.-C. à la conquête de la Gaule par César), les noms du dieu Mars indigène ne sont connus que par des inscriptions d'époque romaine : il s'agit surtout de surnoms, comme "le [divin] Cheval", ou encore, *inter alia*, Rudianos, "le Rouge"³, un nom apparaissant dans la dédicace d'une sculpture de cheval d'époque gallo-romaine (II^e siècle de notre ère) découverte à Neuvy-en-Sullias, près d'Orléans. Selon J. Loth, cette représentation d'un cheval bridé mais non sellé pourrait indiquer qu'il est la monture de la divinité invisible⁴. Comme Epona, le Mars gaulois aurait donc pu être hippomorphique avant de devenir cavalier.

Forme ou attribut des puissances divines, le cheval apparaît aussi comme un démon de la mort dans le monde celtique⁵. Enfin, cet animal a probablement été, sinon un totem, du moins un symbole clanique pour certaines tribus gauloises, comme l'iconographie de leurs monnaies tend à le prouver⁶.

Ce rôle significatif du cheval dans les croyances celtiques ne se manifeste pas dans une pratique généralisée de son sacrifice ; en effet,

¹ Jean-Jacques Hatt, *Mythes et dieux de la Gaule. I. Les grandes divinités masculines*. Paris, 1989, p. 40.

² Hatt, *op. cit.*, p. 25.

³ Venceslas Kruta, *Les Celtes, histoire et dictionnaire*, *op. cit.*, pp. 73-74.

⁴ J. Loth, "Le dieu gaulois Rudiobos, Rudianos", *Revue archéologique* 1925, II, pp. 210-227, ici p. 215.

⁵ Cf. Fernand Benoît, *L'héroïsation équestre*, *op. cit.*

⁶ "Le cheval est très fréquent sur les monnaies gauloises, et cela dans presque toutes les tribus. Pour dix d'entre elles, il est même le symbole animal le plus important ; six de ces tribus sont des Belgae [...] Sur une monnaie de Brienos, sur le territoire des Arvernes, le cheval est entouré d'un petit temple, ce qui montre bien qu'il est objet de culte." : Jan de Vries, *La religion des Celtes*, Paris, 1963, p. 189.

les témoignages en ce sens paraissent actuellement limités, d'une part, à quelques sites gaulois de l'âge du fer, d'autre part, à un archaïque rite irlandais d'intronisation royale¹.

Toutefois, avant de présenter ces témoignages, il convient de corriger l'idée d'une aversion des Gaulois, et des Celtes en général, pour l'hippophagie, popularisée au début du XX^e siècle par Salomon Reinach, et encore parfois avancée comme allant de soi. Reinach entendait ainsi illustrer une théorie qui avait les faveurs des anthropologues de son époque, William Robertson Smith et James George Frazer en particulier – auteurs dont Freud fera un abondant usage – : dans cette théorie, le sacrifice a besoin d'une victime exceptionnelle, dont la chair est tabou en temps ordinaire ; il constitue une transgression sacrée². La démonstration par Reinach d'un « tabou de l'hippophagie » chez les Gaulois reposait sur une interprétation erronée d'un fait historique : le renvoi, par Vercingétorix encerclé dans Alésia (52 av. J.-C.), de l'ensemble de sa cavalerie, pour réunir des renforts contre les troupes de César³. Evaluant le nombre total de chevaux des troupes encerclées à plus de cinq mille, et considérant que cinq cent cavaliers auraient suffi à mobiliser des renforts, Reinach procédait à une estimation des rations alimentaires qu'aurait permis de constituer l'abattage progressif des chevaux gaulois, et aboutissait à la conclusion que Vercingétorix aurait dans cette hypothèse pu supporter le siège pendant plus d'un mois de plus. Il en concluait que "si Vercingétorix, qui n'était ni imprévoyant ni inintelligent, renvoya ainsi près d'un million et demi de rations, c'est qu'il ne lui venait pas à l'esprit qu'un Gaulois pût manger de la viande de cheval [...] Nous ne connaissons point de texte qui prête aux Gaulois l'horreur de la nourriture

¹ Toujours en Irlande, le cheval aurait par ailleurs figuré parmi les victimes animales d'un sacrifice marquant la fête des récoltes du milieu de l'été, d'après Koppers, "Pferdeopfer [...]", *loc. cit.*, p. 288.

² En dépit de témoignages anciens sur l'hippophagie des Massagètes, des Sarmates, des Gètes ou des Vandales, qu'il mentionne d'ailleurs, Reinach va jusqu'à généraliser sa théorie : "La répugnance des peuples de langue aryenne pour la viande de cheval n'empêche pas que le sacrifice du cheval n'ait été en honneur chez eux ; toutefois, le cheval est une victime exceptionnelle, qui paraît revêtue d'un caractère particulier de sainteté, ce qui s'accorde, d'ailleurs, à merveille avec le tabou alimentaire dont il vient d'être question." : *Cultes, mythes et religions*, rééd. Paris, 1996, p. 295.

³ César, *Guerre des Gaules*, VII, 71.

hippophagique ; mais cet incident du siège d'Alésia est, à cet égard, l'équivalent du texte le plus formel.¹ Ce « tabou » posé, et en fonction du principe qu'un aliment tabou renvoie à un ancien totem, S. Reinach aboutissait à la déduction suivante : "Il faut donc qu'il ait existé, longtemps avant l'aurore de l'histoire, un ou plusieurs clans aryens qui avaient le cheval pour totem."²

En fait, le tabou gaulois de l'hippophagie n'a pas existé. Si la « démonstration » à partir de l'épisode d'Alésia a pu être réfutée avec des arguments militaires par Paul Vigneron³, le fait essentiel est l'existence de vestiges archéologiques établissant l'existence d'une hippophagie ordinaire en Gaule septentrionale. Dans une étude particulière du site d'Acy-Romance, dans les Ardennes, où un hameau de La Tène finale (fin du II^e siècle avant notre ère) a pu être fouillé méthodiquement⁴, l'archéozoologue Patrice Méniel analyse les nombreux restes animaux retrouvés dans des silos dépotoirs. Il constate que le cheval est, après le bœuf, l'animal quantitativement le plus représenté sur ce site, avant les porcs et les caprinés. L'analyse du matériel osseux non détérioré permet d'établir la finalité des gestes humains : "L'aspect des traces, soit des sillons dus au couteau, soit des coups de couperet, ainsi que leur localisation, permettent [...] de distinguer l'incision de la peau, la découpe des muscles, le section des tendons et la fente des os." Malgré le faible nombre de sujets en bon état de conservation, Méniel conclut que "c'est la totalité, mise à mort exclue, d'une découpe bouchère qui est attestée ici", et que "malgré des effectifs habituellement moindres que ceux des autres animaux de boucherie, il ne faut pas négliger la place du cheval dans l'apport

¹ "Pourquoi Vercingétorix a renvoyé sa cavalerie d'Alésia" (1^{re} publication en 1906 dans la *Revue celtique*), repris dans *Cultes, mythes et religions*, op. cit., pp. 289-301, ici p. 292.

² *Ibid.*, p. 300.

³ Vigneron met en avant à la fois l'impossibilité de nourrir convenablement tous les équidés dans le réduit d'Alésia et la nécessité de disposer d'un nombre élevé de messagers pour organiser une mobilisation générale contre les Romains : cf. P. Vigneron, *Le cheval dans l'antiquité gréco-romaine (des guerres médiques aux grandes invasions). Contribution à l'étude des techniques*. Nancy, 1968, p. 186.

⁴ Patrice Méniel, "Les chevaux découpés du village d'Acy-Romance et l'hippophagie en Gaule septentrionale", *Anthropozoologica* 20 (1994), pp. 55-68.

carné, surtout vis-à-vis des porcs et des caprinés¹. Le site d'Acy-Romance n'est pas un cas isolé ; divers autres sites de l'âge du fer, toujours concentrés dans le nord-ouest de la Gaule, présentent des restes de chevaux dans les déchets culinaires, témoignant d'une consommation assez habituelle du cheval. Cette hippophagie est surtout observable dans les établissements ruraux, elle n'a pas cours dans la plupart des *oppida*, et la romanisation la fait progressivement disparaître².

Cette précision étant apportée, revenons à la question du sacrifice. Certains chercheurs ont voulu interpréter le nom d'un roi gaulois figurant sur une monnaie arverne, *IIPOMIIDVOS*, soit *Epomeduos*, comme "sacrificateur du cheval"³. Mais cette lecture repose sur une hypothèse fragile : la racine gauloise **medu-* renverrait à une racine indo-européenne **mad-dho-*, "boisson ou aliment sacrificiel", mais aussi à l'indo-européen **medhu-*, "boisson enivrante". Le nom peut donc aussi bien signifier seulement "ivre de cheval, passionné par le cheval."⁴ L'onomastique gauloise ne fournissant pas d'éléments concluants, il convient d'examiner les sources scripturaires étrangères.

Si César et d'autres auteurs mentionnent fréquemment les sacrifices humains des Gaulois⁵, leurs allusions aux sacrifices animaux sont rares. Cette discrétion des auteurs latins pourrait signifier que les pratiques gauloises en la matière étaient très proches de celles de

¹ *Ibid.*, pp. 62 et 67.

² Cf. P. Méniel, "Les traitements spécifiques réservés au cheval", in : *Le cheval, symbole de pouvoirs dans l'Europe préhistorique*, op. cit., pp. 73-76.

³ Jaan Puhvel, "Vedic *asvamedha-* and Gaulish *IIPOMIIDVOS*", *Language* 31 (1955), pp. 353-354.

⁴ Helmut Birkhan, *Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit. Der Aussagewert von Wörtern und Sachen für die frühesten keltischgermanischen Kulturbeziehungen*, Vienne, 1970, § 166, pp. 408-409.

⁵ "Tout le peuple gaulois est très religieux ; aussi voit-on ceux qui sont atteints de maladies graves, ceux qui risquent leur vie dans les combats ou autrement, immoler ou faire le vœu d'immoler des victimes humaines, et se servir pour ces sacrifices du ministère des druides ; ils pensent, en effet, qu'on ne saurait apaiser les dieux immortels qu'en rachetant la vie d'un homme par la vie d'un autre homme, et il y a des sacrifices de ce genre qui sont d'institution publique." (suit la description d'une immolation par le feu) : César, *Guerre des Gaules*, VI, 16, trad. L. A. Constans, CUF.

Rome, trop banales donc pour être décrites¹, car les sacrifices les plus couramment pratiqués par les Celtes avaient pour victimes les animaux (encore plus fréquents étaient les offrandes de produits agricoles et les dépôts votifs d'objets, de trophées d'armes en particulier)². Dans sa brève présentation des dieux de la Gaule, César écrit ces lignes :

"Mars préside aux guerres. Quand [les Gaulois] ont résolu de livrer bataille, ils promettent généralement à ce dieu le butin qu'ils feront ; vainqueurs, ils lui offrent en sacrifice le butin vivant et entassent le reste en un seul endroit. On peut voir dans bien des cités, en des lieux consacrés, des tertres élevés avec ces dépouilles..."³

Sans doute pouvons-nous inclure les animaux de la guerre dans ce "butin vivant" : *animalia capta*, c'est-à-dire littéralement "les êtres vivants capturés". Le sacrifice de soldats et de chevaux romains lors de la bataille d'Orange, en 105 avant notre ère, mentionné plus haut, est à rappeler dans ce contexte : il est le fait d'une armée barbare associant un peuple de souche celtique et un peuple germanique, respectivement les Teutons et les Cimbres.

Après avoir décrit trois types de sacrifices humains, un commentaire de la *Pharsale* de Lucain⁴ conclut par cette remarque : "[Les Gaulois] pensent que Taranis Jupiter est à la fois le plus grand des dieux célestes et qu'il préside aux guerres. Ayant eu jadis l'habitude d'être apaisé par des têtes humaines, il se contente actuellement de têtes de bétail."⁵ Cette glose datant du IV^e siècle de notre ère, commentant un poème du premier siècle, est cependant censée décrire la Gaule du

¹ C'est l'hypothèse envisagée par Patrice Méniel dans son ouvrage sur *Les sacrifices d'animaux chez les Gaulois*. Paris, 1992, pp. 6 et 12.

² V. Kruta, *Les Celtes, histoire et dictionnaire*, op. cit., s.v. "Sacrifice".

³ César, *Guerre des Gaules*, VI, 17, trad. L. A. Constans, CUF.

⁴ Lucain (39 à 65 de notre ère), raconte en dix chants, dans son poème épique la *Pharsale*, la guerre civile qui opposa César à Pompée. Seuls quelques vers du livre Ier (vv. 441 sqq.) font une vague allusion aux sacrifices humains des Gaulois. Ce sont ces vers que la glose dite de Berne (v. note suiv.) commente.

⁵ *Lucani commenta Bernensia* (gloses de Berne à Lucain), éd. Usener p. 32. Citation d'après J.-J. Hatt, *Mythes et dieux de la Gaule*, op. cit., p. 27. Selon Hatt, les gloses de Berne "émanent probablement de milieux gaulois du IV^e siècle, parfaitement au courant des traditions religieuses régionales." (*ibid.*, p. 29).

temps de César. Nous relevons l'imprécision de l'*interpretatio romana* à propos du nom du dieu gaulois de la guerre : "Mars" chez César, "Jupiter" dans cette glose ; d'après Venceslas Kruta, Teutatès (appelé "Mars Toutatis" par les Romains), dont le nom est peut-être dérivé d'une forme * *teuto-tatis* qui signifierait "père de la tribu", est "le dieu protecteur d'une communauté dont l'unité se manifeste avant tout sous les armes. [...] C'est probablement à cette divinité qu'étaient consacrées les dépouilles de l'ennemi vaincu."¹

Telles sont les rares mentions, par des auteurs latins, de sacrifices d'animaux chez les Gaulois. En tout état de cause, diverses fouilles archéologiques récentes ont établi leur existence et leur importance. Dans une récente monographie sur la question², Patrice Méniel présente notamment les résultats des fouilles de deux sanctuaires du deuxième âge du fer (III^e et II^e siècles avant notre ère) comportant des squelettes de chevaux sacrifiés, en Picardie, à Gournay-sur-Aronde (Oise) et à Ribemont-sur-Ancre (Somme), et ceux d'un site du premier siècle de notre ère en Bourgogne, à Vertault (Côte-d'Or). Les deux premiers sanctuaires étaient probablement dédiés à une divinité guerrière. Leur plan est typique du *nemeton* (nom celtique du sanctuaire) de cette époque : un retranchement avec fossé et palissade en bois, de forme carrée, comportant en centre un temple (Gournay) ou un poteau central (Ribemont), entouré de mannequins armés (Gournay) ou d'ossuaires (Ribemont). Dans les deux cas, les sacrifices d'animaux s'accompagnent de sacrifices humains et de dépôts d'armes³. À Gournay,

"Des restes de sept chevaux ont été retrouvés dans le fossé de l'enclos cultuel, qui contenait également de nombreuses armes en fer et des restes d'une quarantaine de bovins, surtout des mâles âgés, entassés de part et d'autre alors que les chevaux bénéficient chacun d'un lieu distinct. Il ne s'agit pas d'inhumations, mais de parties de carcasses, les plus encombrantes, prélevées sur des restes d'animaux en grande partie décomposés ; sans

¹ V. Kruta, *Les Celtes, histoire et dictionnaire*, op. cit., s. v. "Teutatès".

² P. Méniel, *Les sacrifices d'animaux chez les Gaulois*, op. cit. supra. Cf. aussi R.-M. Arbogast, P. Méniel et alii, *Archéologie du cheval*, Paris, 2002.

³ V. Kruta, *Les Celtes, histoire et dictionnaire*, op. cit., pp. 91-93, "Les sanctuaires et les dépôts", et art. "Gournay-sur-Aronde" et "Ribemont-sur-Ancre".

doute étaient-ils exposés un temps, quelques semaines ou quelques mois, après le sacrifice. Des animaux des deux sexes, d'âge divers, mais aucun poulain, ont été sacrifiés là. Le contexte où ces vestiges ont été déposés, et les armes en particulier, montre que nous avons sans doute affaire à des chevaux utilisés au combat."¹

Trois têtes de cheval ont été retrouvées sur le site, dont une avec un traitement semblable à celui observé sur un crâne humain : la découpe de l'occipital et l'élargissement de sa cavité, sans doute à des fins d'exposition. Méniel note que "le fait que les chevaux aient fait l'objet d'un traitement individuel, là où les bœufs sont caractérisés par des dépôts et, peut-être, des sacrifices collectifs, indique clairement que ces deux espèces étaient impliquées dans des pratiques sacrificielles très différentes."² ; il évoque l'hypothèse que le bœuf ait été sacrifié dans le cadre de rites de fécondité (réguliers, donc plus nombreux), le cheval étant immolé plutôt dans un contexte guerrier³, ce qui correspondrait assez bien à la notion de "butin vivant" du texte de César.

Il convient de signaler que l'interprétation sacrificielle des restes équins de Gournay par P. Méniel, l'archéozoologue responsable de leur étude, ne semble pas partagée par Jean-Louis Brunaux, l'historien et archéologue inventeur du site et coauteur, avec P. Méniel et François Poplin, du rapport détaillé des fouilles menées de 1975 à 1984 sur le sanctuaire⁴. En effet, pour J.-L. Brunaux, "rien n'autorise à penser que le cheval était mis à mort"⁵ (dans le sanctuaire lui-même ?) ; toutefois il finit par mettre sur le même plan l'hypothèse explicative d'un sacrifice (comme rite royal) et celle de "sépultures sacrées". Plus récemment, cet auteur semble avoir totalement abandonné l'explication sacrificielle pour les chevaux de Gournay⁶. Pourtant, malgré l'absence de traces de coups mortels sur leurs squelettes, l'hypothèse d'une mise

¹ P. Méniel, "Les traitements spécifiques réservés au cheval", in : *Le cheval, symbole de pouvoirs dans l'Europe préhistorique. op. cit. supra*, p. 76.

² Méniel, *Les sacrifices d'animaux...*, op. cit., p. 68.

³ *Ibid.*, pp. 23 et 40.

⁴ J.-L. Brunaux, P. Méniel et F. Poplin, *Gournay I. Les fouilles sur le sanctuaire et l'oppidum (1975-1984)*. Amiens, 1985.

⁵ *Ibid.*, p. 173.

⁶ "Pferde wurden vermutlich nicht geopfert." : Brunaux dans Hoops, RGA, 2^e éd., t. 12 (1998), s.v. "Gournay", pp. 486-491, ici p. 490.

à mort cultuelle des chevaux de Gournay nous semble, comme à P. Méniel, la plus probable : l'étouffement ou la strangulation ne laissent pas de traces archéologiques. Il est vrai que le lieu de cette mise à mort peut avoir été extérieur au sanctuaire : on peut l'imaginer sur le champ de bataille, avec un transport des dépouilles des chevaux accompagnant celui des armes prises aux vaincus. En tout état de cause, Brunaux convient que les chevaux étaient probablement exposés pendant un certain temps avec les trophées guerriers, avant que leurs restes ne soient déposés dans les fossés de l'enclos, tandis que les restes des bœufs, également non consommés sur ce site, témoigneraient d'une offrande aux puissances chthoniennes : leur décomposition à l'air libre dans le dépôt central aurait symbolisé leur appropriation (consommation) par la divinité, après quoi les os auraient été jetés dans les fossés¹.

L'originalité du site de Ribemont réside dans un petit édifice carré dont les murs sont constitués d'un mélange d'os longs humains et équins². Les os de cheval proviendraient d'au moins cinquante animaux, et des armes ont également été déposées près de cet ossuaire³. De ces données encore provisoires, on peut sans doute déduire une imbrication non seulement matérielle, mais également d'intention, entre le sacrifice humain et le sacrifice du cheval. Du fait de la présence d'armes, on peut penser ici aussi à une offrande de "butin vivant".

Les vestiges du sanctuaire de Vertault (1^{er} siècle de notre ère) se composent de plusieurs dizaines de fosses, dont cinq ont livré des restes de chevaux, l'une d'entre elles comprenant dix squelettes, l'autre les restes d'une trentaine d'animaux. Dans le cas de la plus grande fosse, on est en présence de dépôts successifs, étalés dans le temps, d'animaux adultes. En revanche, les dix chevaux de l'autre fosse, "tous

¹ *Ibid.*

² Les murs de l'ossuaire sont constitués de "plusieurs couches entrecroisées d'os longs, essentiellement des fémurs et des tibias humains. [...] Les restes de chevaux les plus remarquables sont les os longs inclus dans l'édifice, surtout des radius et des tibias qui, de l'ensemble des os d'un cheval, sont ceux dont la morphologie est la plus proche de celle des os longs humains donc mieux adaptée aux contraintes architecturales de cette construction." : Méniel, *Les sacrifices d'animaux...*, op. cit., p. 68.

³ *Ibid.*, p. 29.

des mâles adultes, ont été déposés en une seule fois, et enfouis quelque temps après : les ventres, ouverts à la suite de la décomposition, ont été remplis de pierres. Ces chevaux ont tous la tête au sud.¹ Le site ayant connu beaucoup de perturbations, et ne contenant pas de mobilier permettant une datation précise, n'a pas livré d'autres informations. Il constitue en tout cas un témoignage supplémentaire sur l'importance quantitative du sacrifice du cheval chez certains peuples gaulois au début de la romanisation.

Chacun de ces sites révèle une constante *a priori* surprenante : les ossements des chevaux déposés dans les sanctuaires ne présentent jamais de traces de découpe, ce qui distingue radicalement le cheval des principaux autres animaux sacrificiels, le porc, le mouton, le bœuf, et le chien, régulièrement ou occasionnellement consommés². Méniel en conclut que "Le cheval n'est pas offert lors des banquets dans les sanctuaires."³

Ces éléments, qui reposent sur un nombre encore limité de sites (dont les données sont de surcroît difficiles à interpréter), montrent, pour la Gaule du nord, des pratiques totalement différentes de celles imaginées autrefois par Salomon Reinach : le cheval y apparaît occasionnellement comme nourriture ordinaire, mais lorsqu'il est sacrifié, sa chair n'est jamais consommée. Ce statut particulier indiquerait une hiérarchie de valeur : le cheval venant immédiatement après l'homme, et devant les autres animaux domestiques, échapperait pour cette raison à la consommation sacrificielle⁴. Compte tenu du faible nombre de sites sacrificiels analysés, P. Méniel se refuse à proposer une interprétation d'ensemble des sacrifices animaux⁵. Il est vrai que la récente découverte (printemps 2002) faite sur la commune du Cendre, près de Clermont-Ferrand (département du Puy-de-Dôme),

¹ *Ibid.*, p. 72.

² *Ibid.*, p. 102 et 142.

³ Méniel, "Les traitements spécifiques réservés au cheval", *loc. cit.*, p. 74.

⁴ Méniel, *Les sacrifices d'animaux...*, *op. cit.*, pp. 15-16.

⁵ "Cette analyse porte essentiellement sur la Gaule Belgique et la Bourgogne, et sur les trois derniers siècles avant notre ère, mais repose en fait sur un nombre de sites modeste, ceux où une restitution du sacrifice est concevable. Les données ne permettent pas d'envisager une reconstitution des sacrifices animaux pratiqués par les Gaulois, mais nous apportent des éclairages plus ou moins ponctuels, qui permettent déjà d'en révéler la diversité et l'originalité." : Méniel, *ibid.*, Introduction, p. 6.

de huit hommes et de huit chevaux, enterrés ensemble selon un rituel précis, leurs squelettes étant tous déposés sur leur côté droit, la tête au sud, chaque homme posant son bras gauche sur l'épaule de celui qui le précède, les chevaux étant déposés immédiatement derrière eux, pourrait fournir de nouvelles informations sur les rites gaulois¹. Cette découverte fait actuellement l'objet d'expertises anthropologiques et archéozoologiques qui seules permettront de préciser la nature du rite en cause : dépôt sacrificiel, funérailles ou encore un autre rite.

Nous retiendrons cependant des données actuellement disponibles l'hypothèse d'une association du cheval à des sacrifices guerriers, par opposition au bœuf, plutôt lié aux rites agraires. La déposition d'armes à côté de dépouilles de chevaux en est un indice certain ; en revanche, l'association éventuelle du sacrifice du cheval et du sacrifice humain n'autorise pas en soi de conclusion précise sur la nature du rite. Nous avons vu que César parle chez les Gaulois de sacrifices humains à la fois en vue de la guérison (troisième fonction) et avant ou après les combats (deuxième fonction). Nous retrouvons cette ambivalence dans deux sanctuaires : à Gournay, le traitement identique des crânes humains et équins en vue d'une exposition demeure mystérieux, compte tenu du caractère complexe du site, et en particulier de la présence de nombreux bucranes² ; à Ribemont en revanche, l'imbrication d'os humains et équins, associée à l'absence de squelettes d'autres animaux et à la présence d'armes permet de conclure à un rite guerrier.

Si nous ne disposons pas de texte(s) décrivant les sacrifices animaux des Celtes de la Gaule Belgique des derniers siècles avant notre ère, un témoignage sur un sacrifice du cheval par les Celtes d'Irlande nous est donné par l'ecclésiastique Giraud le Cambrien (ou Giraud de Barri) qui décrit, dans un chapitre célèbre de sa *Topographia Hibernica* (1188) – et avec les réactions d'un anglo-normand chrétien – les pratiques païennes de la vieille Irlande :

¹ Pierre Barthélémy, "Découverte de huit cavaliers gaulois et de leurs chevaux", journal *Le Monde* du 31 mai 2002 ; Clara Byrd, "Une étrange sépulture en Auvergne", *Archeologia* 391 (2002,6), p. 6.

² Méniel, *Les sacrifices d'animaux...*, op. cit., p. 22.

Chap. 25 - Une manière inouïe et monstrueuse de consacrer la royauté et la souveraineté.

Il est certaines choses que, ne fussent les exigences de mon développement, l'honneur commanderait de taire. En effet, le récit d'une action honteuse, même s'il est fait avec talent, semble flétrir son auteur. Mais cependant, parce que la rigueur historique ne sait épargner ni la vérité ni la pudeur, un acte ignominieux pourra être divulgué dans un style concis par l'entremise de mots élégants.

Il y a, dans l'extrême nord de l'Ulster, dans le Cénéil Conaill, un peuple qui a coutume de se donner un roi selon un rite particulièrement barbare et abominable : toute la population de la région est réunie en un lieu, et l'on amène au milieu de l'assemblée une jument blanche. Alors celui qui va être élevé, non au rang de prince, mais à celui de bête, non au rang de roi, mais à celui de hors-la-loi, a devant tous avec elle des relations bestiales. Avec autant d'impudence que d'imprudence, il proclame qu'il est lui aussi une bête (*Ad quod sublimandus ille non in principem sed in beluam, non in regem sed exlegem, coram omnibus bestialiter accedens, non minus impudenter quam imprudenter se quoque bestiam profitetur*). Aussitôt après on tue la jument, on la découpe en morceaux et on la fait cuire dans de l'eau. Dans cette eau on prépare un bain. L'homme s'y installe, entouré de son peuple, et il mange avec eux la viande de la jument qui leur est alors apportée. Il boit à longs traits le jus de cuisson dans lequel il se baigne, sans utiliser de coupe, ni même sa main, mais simplement en trempant sa bouche autour de lui. Quand tout cela a été accompli, conformément au rite et non à la morale, son autorité de roi et de souverain est consacrée (*Quibus ita rite, non recte completis, regnum illius et dominium est confirmatum*)¹.

Bien que tardif, ce texte renvoie certainement à un rite archaïque pré-médiéval². Selon certains spécialistes de la mythologie celtique, il pourrait s'agir de la transcription de récits mythiques de l'âge du fer. Dans le processus de la transmission orale, des actions symboliques auraient pu être réinterprétées comme ayant eu réellement lieu³ : le sacrifice aurait donc succédé dans un second temps seulement à un mythe de souveraineté. Quoiqu'il en soit sur ce point, nous relevons

¹ *Topographia Hibernica*, 25, trad. Jeanne-Marie Boivin dans : *L'Irlande au Moyen Âge. Giraud de Barri et la Topographia Hibernica* (1188), Paris, 1993, p. 254 (texte latin d'après l'éd. de F. Dimock, Londres, 1867).

² Jeanne-Marie Boivin, *L'Irlande au Moyen Âge*, op. cit., p. 365, note 3.

³ C. et L. Nebelsick, "Frau und Pferd...", loc. cit., p. 97.

une différence essentielle avec les enseignements de l'archéologie pour la Gaule Belgique : la consommation de la chair du cheval sacrificiel est un moment essentiel du rite.

A première vue, ce rite est différent de celui de l'*aśvamedha*, dans lequel, comme nous l'avons vu, la première épouse du roi (*mahisi*) se couche à côté du cheval après sa mise à mort pour mimer, sous un voile qui la recouvre ainsi que la victime, un acte de fécondation avec le sexe du cheval encore chaud entre ses jambes. Dans le sacrifice royal védique, la divinité était incarnée par l'étalon sacrificiel, tandis qu'elle prend ici la forme d'une jument¹. Cette inversion pourrait s'expliquer par la place plus importante accordée à la femme et aux déesses féminines dans la religion celte, avec notamment l'hypothèse très vraisemblable de l'existence d'une déesse-jument représentant la terre des ancêtres, une Déesse-Mère².

Dans l'idéologie celte archaïque, la puissance sexuelle du roi et la fertilité de la terre sont indissociables : doté d'un caractère sacré qui l'oblige parfois à se tenir à l'écart des combats³, le roi irlandais est avant tout un dispensateur de fécondité, ce que la mise en scène de sa puissance sexuelle veut manifester. Le sacrifice décrit par Giraud le Cambrien est donc un rite de souveraineté dont la dimension de rite de fertilité est essentielle⁴. Par son acte extraordinaire, le roi celte, "lié

¹ Sur un temple du XI^e siècle de notre ère de Khajuraho (Uttar Pradesh, Inde), une sculpture représente un homme saillant une jument. Il s'agit là d'une représentation relevant de l'érotisme tantrique, sans rapport avec des conceptions védiques.

² Voir les études citées *supra* de Hubert (1925), Gricourt (1954) et Nebelsick (1999).

³ "Pour que le roi puisse vraiment rendre le pays heureux, il faut qu'il soit sans défaut de corps ou d'esprit." ; "On nous dit ici et là que le roi n'a pas le droit de participer à une bataille : son caractère sacré interdit qu'il entre dans la mêlée, courant par là le risque de revenir blessé." : J. de Vries, *La religion des Celtes*, *op. cit.*, pp. 247, 246.

⁴ Les objections avancées sur ce point par G. Dumézil au nom d'une sorte de réalisme ne nous paraissent pas décisives : "Comment cette scène pourrait-elle être un rite de fécondité ? Si l'on conçoit que, dans la mimique de l'*aśvamedha*, le cheval mort, mais encore chaud et entier, soit censé féconder une femme qui restera vivante, autant on résiste à l'idée que le roi prétende féconder une jument qui, aussitôt après l'acte, sera non seulement tuée, mais coupée en morceaux et mangée. On pense plutôt à un rite de communion [...]" : *Fêtes romaines...*, *op. cit.*, pp. 217 ss. Dans les rites, et particulièrement les sacrifices, ce qui importe avant tout, c'est l'adhésion aux croyances, et non leur caractère rationnel.

intimement et totalement à sa terre, est en même temps libéré des liens des relations familiales et sociales, car c'est seulement ainsi que sa royauté peut être juste."¹

En dépit de leurs différences, l'analyse classique de Franz Rolf Schröder² établissant un parallèle entre le rituel celtique et le moment sexuel de l'*asvamedha*, et concluant à la manifestation d'un archétype indo-européen de mariage sacré (*hieros gamos*), faisant intervenir la divinité sous la forme du cheval, nous semble toujours solide. Dans cette interprétation, on se trouve en présence, du côté indien, du mariage sacré du dieu de la création ayant pris la forme de l'étalon et fécondant la reine, symbole du territoire royal ; du côté irlandais, du mariage sacré du roi, accepté comme amant par la déesse-juvent incarnant la terre des ancêtres, la Mère Irlande.

Synthèse provisoire

Certains des sacrifices du cheval que nous venons de décrire ont précédé le rite germanique défini comme archétypique. L'*asvamedha*, très ancien, a sans doute encore été pratiqué au début de notre ère. En revanche, le rituel romain du cheval d'octobre s'est probablement éteint avant l'ère chrétienne. Les sacrifices scythes ou celtes présentent une meilleure contemporanéité. Le sacrifice du cheval des Scythes a certainement survécu chez les Parthes, dont l'empire s'effondre au début du troisième siècle après J.-C., et nous avons vu qu'il possédait des traits communs avec le sacrifice pratiqué par les Turcs de Sibérie jusqu'à la fin du second millénaire. Si les sacrifices de chevaux tendent à disparaître en Gaule avec la romanisation, le rite d'intronisation décrit par Giraud de Barri pourrait avoir été pratiqué en Irlande pendant les premiers siècles de notre ère.

Dans ces parallèles, le sacrifice du cheval apparaît – à l'exception du cas romain – comme un rite nettement polysémique, où la fonction de fécondité joue fréquemment un rôle important. Cependant, il s'agit également toujours – sauf dans les cas scythe et peut-être gaulois – de cérémonies culturelles exceptionnelles, de manifestations du pouvoir

¹ C. et L. Nebelsick, "Frau und Pferd...", *loc. cit.*, p. 97.

² F.R. Schröder, "Ein altirischer Krönungsritus und das indogermanische Rossopfer", *Zeitschrift für Celtische Philologie* 16 (1927), pp. 310-312.

royal, ou du chef de clan, ou encore de l'Etat. Or le sacrifice du cheval n'avait pas chez les Germains un tel caractère, abstraction faite des grands sacrifices des tribus ou confédérations religieuses, mais qui n'étaient pas totalement « centrés » sur le cheval, même s'il y jouait un rôle important.

Il semble donc que le sacrifice du cheval des petites communautés germaniques constituait par son cadre une exception chez les peuples du premier millénaire de notre ère. Son seul « équivalent typologique » chez les peuples d'origine indo-européenne pourrait se trouver chez les Parthes, mais nous ne disposons pas de la documentation adéquate ; dans ces conditions, le parallèle des rites sacrificiels des peuples turco-mongols des steppes de l'Eurasie constitue la première référence contemporaine.

Signification du sacrifice germanique du cheval

"Dans le paganisme scandinave, nous connaissons [...] fort mal ce qui concerne les sacrifices et les animaux sacrés ; il semble cependant qu'on puisse noter, quant au cheval, de quelque manière qu'il faille la comprendre et l'expliquer, une différence très grave avec le tableau védique et romain : c'est à Odinn, et c'est surtout à Freyr, c'est à dire à la divinité canonique de la souveraineté magique et surtout à celle de la fécondité qu'appartient le cheval [...]"¹

Ces lignes, écrites en 1954 par Georges Dumézil, gardent toute leur pertinence au vu des données nouvelles réunies depuis par les archéologues, ainsi que des comparaisons qu'elles permettent.

Le sacrifice germanique du cheval apparaît d'abord comme un rite de fertilité ; il prend parfois la portée d'un rite de renouvellement de la vie à dimension cosmogonique. Enfin, il est vraisemblable qu'il constituait dans certains cas un mystère initiatique.

¹ G. Dumézil, *Rituels indo-européens à Rome*, op. cit., p. 84.

Le sacrifice du cheval comme rite de fertilité

Les données archéologiques de la première moitié du premier millénaire de notre ère placent nettement le sacrifice du cheval sous le signe des puissances de la fertilité. Bien entendu, le cadre retenu étant celui de petites communautés, l'activité économique principale est celle de l'élevage et de l'agriculture, pratiquée avec des méthodes rudimentaires¹. Cependant l'activité noble de ces communautés, et notamment celle des jeunes hommes, est le combat, exercé et pratiqué dans des « confréries » guerrières². Or le sacrifice guerrier type de la communauté germanique archaïque est le dépôt d'armes ; s'agissant particulièrement des dépôts sacrificiels dans les marais, ces dépôts sont observables du I^{er} au VI^e siècle, tandis que les dépôts sacrificiels de restes animaux (et humains) sont attestés du néolithique jusqu'à l'époque des migrations au moins³.

Dans ce contexte, les sacrifices de chevaux sont à interpréter comme visant la conservation, la restauration ou l'accroissement des troupeaux et des fruits de la terre, à la fois par opposition au rite du dépôt d'armes et en raison de leur environnement : chronologiquement et dans les associations spatiales (indices d'associations rituelles), le sacrifice du cheval de ces communautés va de pair non seulement avec d'autres sacrifices animaux, mais avec des sacrifices humains dont les caractéristiques (prédominance de femmes et d'enfants) renvoient clairement à une portée de rite de fécondité⁴.

¹ Tacite, *La Germanie*, chap. 26.

² *Ibid.*, chap. 13.

³ Jankuhn, "Archaeologische Beobachtungen zu Tier- und Menschenopfern ...", pp. 142-143 ; cf. aussi U. E. Hagberg, "Religionsgeschichtliche Aspekte des Moorfundes vom Skedemosse auf Öland" *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, philologisch-historische Klasse dritte Folge, 74 (1970), pp. 167-170.

⁴ "Beim Vorherrschen von Frauen- und Kinderopfern in dem hier beschriebenen Milieu primitiver Fruchtbarkeitskulte scheinen alteuropäische Traditionen sichtbar zu werden, die O. Kunkel für das mitteleuropäische Neolithikum aus archäologischen Funden für die vorklassische Welt der nordmediterranen Randzone, aber auch aus antiken Überlieferungssplintern -ebenfalls im Rahmen von Fruchtbarkeitsvorstellungen- erschlossen hat [...]." Jankuhn, "Archaeologische Beobachtungen zu Tier- und Menschenopfern ...", pp. 146-147.

Enfin, le type d'animaux sacrifiés renforce encore cette interprétation : à Rislev, au Danemark, on observe un équilibre entre les juments et les poulains d'une part, les chevaux mâles d'autre part¹, tandis que sur les sites sacrificiels du Skedemosse, à Öland (Suède) et d'Oberdorla, en Thuringe, les animaux de sexe féminin prédominent².

Pour l'époque des migrations et celle des Vikings, des témoignages littéraires complètent les données archéologiques, notamment pour le sacrifice intervenant à *Jól*, autour du solstice d'hiver³. Rappelons que les Germains du Nord pratiquaient trois grands sacrifices au cours de l'année. Dans sa *Saga des Ynglingar*, Snorri fait d'Odin le législateur des pays scandinaves, ayant institué à ce titre les grands sacrifices :

"Les sacrifices pour obtenir une année propice devraient avoir lieu à l'entrée de l'hiver, ceux destinés à obtenir de bonnes récoltes au milieu de l'hiver ; quant à la troisième période des sacrifices, ceux de la victoire, elle devrait se tenir en été."⁴

A ces principaux sacrifices, dont les dates devaient correspondre *grosso modo* au 21 décembre (*jól*, encore appelé *álfablót* ou *miðvetrarblót*) au mois de février (*ðísablót*) et au solstice d'été ou à la Saint-Jean (*sumarblót*), s'ajoutait parfois semble-t-il un sacrifice de plein automne (appelé *haustblót*) selon Régis Boyer, qui note que seul le sacrifice d'été était orienté vers les entreprises guerrières, tous les autres correspondant à des cultes de la fécondité⁵.

Cette dimension est particulièrement nette pour *Jól* : "De tous temps, les nordiques ont aspiré au retour de la lumière, du soleil, des jours plus longs. Il leur faut attendre douze jours avant que l'œil puisse

¹ Jankuhn, "Archaeologische Beobachtungen zu Tier- und Menschenopfern ...", p. 125.

² Oexle, "Merowingerzeitliche Pferdebestattungen - Opfer oder Beigaben ?", pp. 144-145.

³ Voir, pour les grandes cérémonies de *Jól*, le témoignage de Thietmar de Mersebourg à propos du sacrifice de Leire au Danemark (XI^e s.), *supra*, et la relation par Snorri du sacrifice de Mærr en Norvège (X^e s.), *infra*.

⁴ Snorri Sturluson. *La saga des Ynglingar*, chap. 8, trad. par Ingeborg Cavalié, *op. cit.*, p. 60.

⁵ Art. "Sacrifice (Blót) dans le paganisme germano-nordique" du *Dictionnaire des mythologies*, dir. Bonnefoy, *op. cit.*, ici vol. 2, p. 1907.

percevoir que le soleil, après avoir atteint sa position la plus basse, commence à remonter."¹ Pendant ces douze jours, les excès alimentaires et de boisson ont pour but de conjurer l'abondance ; les toasts à Freyr "pour une année féconde et pour la paix" ("*til ars ok fridhar*"²) y dominent. Des allusions des sagas et des chroniques confirment les données de l'archéologie montrant que le cheval constituait, à côté du verrat, le principal animal sacrificiel des fêtes de *Jól* de la Scandinavie médiévale.

Divers indices suggèrent que le porc pourrait avoir dominé en Suède, le cheval en Norvège. Nous verrons plus loin que ce dernier pays semble avoir connu une hippophagie ordinaire. S'agissant des sacrifices, la *Heimskringla* raconte comment, en dépit de la christianisation brutale du pays par le roi Olaf Tryggvason (dans les dernières années du X^e siècle), le roi Olaf Helgi (le Saint), qui régna de 1015 à 1030, devait toujours se scandaliser des pratiques des paysans du Brándheimr, qui continuaient de porter des toasts aux dieux Ases et aspergeaient obstinément du sang de chevaux les autels païens, se justifiant en disant que cela devait servir à rendre la nouvelle année prospère³. C'est encore en Norvège que se passe le fameux épisode du *Völsapátttr*. Nous avons vu précédemment que même s'il n'est pas fait mention d'un sacrifice dans le récit qui nous est parvenu, il est très vraisemblable qu'au départ, ce culte de fécondité autour d'un sexe de cheval était lié à un rituel sacrificiel.

Il est intéressant de noter qu'avec les représentations négatives entourant la jument à l'époque des Vikings, c'est l'étalon qui intervient comme symbole de fécondité, alors que les juments étaient majoritaires

¹ E. Oxenstierna, *Les Vikings, histoire et civilisation*, Paris, 1962, p. 186.

² *Saga de Haakon le bon*, chap. 14, trad. Boyer in *Le Monde du double*, op. cit., p. 178.

³ "Cet automne-là [1020], on raconta au roi Óláfr ces nouvelles de l'intérieur du Brándheimr : que les boendr y avaient donné des banquets très fréquentés pour les nuits d'hiver. On y avait fait de grandes beuveries. On dit aussi au roi que toutes sortes de toasts à la mémoire des ancêtres y avaient été consacrés aux Ases selon l'antique coutume. S'y ajoutait le récit qu'on y avait tué du bétail et des chevaux, qu'on avait rougi de sang les piédestaux des idoles, qu'on avait offert des sacrifices en précisant dans la formule dédicatoire que c'était pour que les récoltes s'améliorent. [...]" : Snorri Sturluson, *Óláfs saga ins Helga*, chap. 107, trad. Régis Boyer dans *La Saga de saint Ólaf tirée de la "Heimskringla"*, Paris, 1992, pp. 126-127.

comme victimes sacrificielles dans les cinq premiers siècles de notre ère. Il demeure que l'élément féminin reste central dans le rite du Völsi, en la personne de la mère de famille qui en est l'officiante.

Au-delà de ce témoignage tardif et fragmentaire, il est envisageable de considérer plus généralement que les poteaux cultuels de certains sanctuaires germaniques (*Stafgarðr*, "un sanctuaire, dans lequel un poteau en bois était entouré d'une palissade."¹), parfois terminés en forme de tête humaine, renvoient aussi à une signification phallique², comme symboles de la régénération conjurée dans le rite sacrificiel. J. de Vries résume ainsi un sacrifice de renne chez les Lapons :

"Les os d'un animal sacrifié étaient nettoyés et aspergés de sang ; ils étaient ensuite enterrés avec les bois des autres animaux mis à mort et l'on érigeait finalement une image en bois de bouleau, appelée *Weraldin Ollma*, sur le tas d'ossements. Un *membrum genitale* était fixé à cette image à la place de la poitrine. Cela devait garantir la reproduction, car les rennes se trouvaient justement dans la période du rut le jour du sacrifice, le 21 septembre."³

Pour J. de Vries, ce type de rites aurait été emprunté par les Lapons à leurs voisins scandinaves. Sur la base de l'équivalence entre cervidés et équidés, on peut donc imaginer chez les Germains un sacrifice dans lequel les parties consacrées des chevaux étaient déposées sous un poteau phallique incarnant Freyr, ou encore entassées et surmontées d'une idole ithyphallique primitive en bois comme celles datant des époques antérieures.

Somme toute, il paraît indéniable que la plupart des sacrifices du cheval des communautés familiales constituaient des rites primitifs de fécondité. A ce premier niveau, le rite était sans doute principalement conçu comme un échange de forces avec les puissances : d'une part, la pratique du gaspillage dans la période hivernale – comme les sacrifices des périodes de crise (famines, épidémies, etc.) – renvoie clairement à des procédés de magie mimétique ; d'autre part, la

¹ Jankuhn, "Archaeologische Beobachtungen ...", p. 138.

² J. de Vries, AGRG, § 265.

³ J. de Vries, se référant à un article d'Ol. Graans ("Relation", *Svenska landsmälen* 17,2), AGRG, § 91.

destruction rituelle d'un animal au moins partiellement « consacré » représente un renoncement (par exemple dans le fait que la moelle des os déposés n'est pas consommée) au profit de forces dont on attend en retour qu'elles fassent naître et prospérer d'autres créatures (suivant la théorie certes imparfaite du *do ut des*).

A l'époque historique c'est surtout, semble-t-il, à la divinité incarnée par Freyr que ce type de sacrifices "s'adressait", était "offert". Il faut évidemment garder à l'esprit la construction que connaît le verbe du vieux norrois *blóta*, "sacrifier", utilisé à l'accusatif pour la divinité et au datif pour la créature sacrificielle : littéralement, on "sacrifiait" le dieu "par l'intermédiaire de / par le moyen de" la victime¹. La traduction du verbe *blóta* généralement utilisée par les philologues allemands – "honorer [un dieu] par un sacrifice" pour Grimm² – est donc une périphrase qui a l'inconvénient de gommer une forte connotation mécaniste, ritualiste en tout cas : le sacrifice renforce les pouvoirs d'une divinité qui est invoquée plus qu'adorée.

Cette dimension de rite de fécondité est également centrale dans le sacrifice du cheval célébré par un roi à l'occasion d'une assemblée solennelle de tout son peuple (*type e bis*). C'est ce que révèle l'étude des différents textes relatant la vie de Haakon le Bon, qui régna sur les Norvégiens entre 940 et 960 environ. Dans une étude approfondie de tous les documents évoquant la politique et les convictions religieuses de ce monarque³, John Hnefill établit la persistance de croyances à la royauté sacrée au X^e siècle, en montrant qu'aux yeux de l'assemblée des hommes libres de Norvège, il était essentiel que leur roi célèbre un sacrifice de cheval, ou du moins y participe, afin de garantir la prospérité du royaume. Nous avons déjà relevé, dans la version de l'*Abrégé de l'histoire des rois de Norvège*, la mention de la prospérité exceptionnelle du pays sous le règne de ce roi apostat. Il est temps d'examiner la relation des événements faite par Snorri dans son histoire des lignées royales scandinaves rédigée vers 1230, traditionnel-

¹ R. Boyer, *Le Monde du double*, op. cit., p. 176.

² "(gott) durch opfer verehren" : D.M., p. 29. Lecture comparable chez Golther, p. 559.

³ Jon Hnefill Adalsteinsson, "A Piece of Horse Liver and the Ratification of Law", in : *A Piece of Horse Liver. Myth, Ritual and Folklore in old Icelandic Sources*. Reykjavik, 1998, pp. 57-80.

lement appelée *Heimskringla*, d'après ses premiers mots ("L'orbe du monde"). Snorri explique que Haakon était chrétien lorsqu'il arriva en Norvège, mais que, tout le pays étant païen, il demeura discret sur ses convictions dans un premier temps, en attendant que le christianisme se développe, ce qui arriva en effet, un nombre appréciable de Norvégiens ayant demandé à recevoir le baptême, en imitation d'un roi très populaire. C'est lorsque le roi Haakon fit venir d'Angleterre un évêque et des clercs pour mener une politique d'évangélisation active que les habitants de Mærr, du Raumdalr et du Þrándheimr exigèrent la convocation d'une assemblée à Frosta. Au cours de cette assemblée, Haakon annonça qu'il demandait à chacun de se faire baptiser et de renoncer aux rites païens. Le porte-parole des paysans rejeta la demande du roi, et seule l'habile intervention du Jarl Sigurðr, exposant la volonté de paix du roi, permit d'éviter l'affrontement. Mais les paysans insistèrent pour que le roi célèbre à Hlaðir un sacrifice pour la paix et la prospérité commune :

"En automne, au début de l'hiver (milieu d'octobre), eut lieu une fête sacrificielle à Hlaðir. Le roi y vint. Il avait toujours, les autres fois, l'habitude, quand on sacrifiait, de prendre son repas avec un petit nombre d'hommes dans une petite maison, mais les paysans se plaignaient de ne pas le voir siéger sur son haut trône quand régnait parmi le peuple une si grande liesse. Le Jarl l'engagea à ne pas agir ainsi, et il arriva donc que le roi s'assit sur son trône. Lorsqu'ils remplirent la première coupe, Sigurðr Jarl prit la parole pour la consacrer à Odin et but la corne en l'honneur du roi. Le roi prit la corne à son tour et fit le signe de la croix. Alors Kaar de Gryting s'écria : « Pourquoi le roi fait-il cela ? Continue-t-il à ne pas vouloir faire de sacrifice ? » Sigurðr Jarl répondit : « Le roi agit maintenant comme tous ceux qui ont confiance en leur propre force et offrent la coupe à Thor : il a fait le signe du marteau avant de boire. »

Aucun incident n'eut lieu jusqu'au soir. Le lendemain, quand on se mit à table, les paysans se pressèrent autour du roi et lui demandèrent de manger de la viande de cheval. Le roi dit qu'il ne le ferait jamais. Alors ils lui demandèrent de boire de la sauce ; il ne le voulut pas. Il s'en fallut de peu que les paysans ne levassent la main sur lui. Sigurðr Jarl arrangea les choses et les conjura de cesser leur tapage ; puis il invita le roi à ouvrir la bouche au-dessus de l'anse de la marmite. La viande de cheval en train de cuire faisait de la vapeur et avait graissé un peu l'anse. Le roi s'approcha,

entoura l'anse d'une serviette et se pencha dessus, puis revint à son trône. Mais personne ne fut satisfait."¹

La même année, les paysans entrèrent en rébellion ouverte contre leur roi en raison de son christianisme, tuant trois prêtres et détruisant trois églises qu'il avait fait construire. Cependant le temps de célébrer *Jól* était venu, et le roi se rendit à Mærr accompagné du Jarl Sigurðr :

"Le premier jour de la fête, les fermiers allèrent à la rencontre du roi pour lui demander de procéder au sacrifice, en menaçant de le brutaliser s'il s'y refusait. Le jarl Sigurðr s'interposa entre eux. Son arbitrage aboutit à ce que le roi Haakon mange quelques morceaux de foie de cheval, puis vide les coupes [remplies en l'honneur des dieux] proposées par les paysans, sans les consacrer du signe de la croix." ²

Snorri indique un peu plus loin que le roi quitta la fête en proférant des menaces contre les gens du Brándheimr, dans un état d'irritation tel que personne ne pouvait lui adresser la parole. Cependant, Haakon se conforma à l'avis de Sigurðr de ne pas entrer en conflit avec les habitants de son pays. Dès lors qu'il eût abandonné le christianisme, les gens du Brándheimr furent loyaux à son égard, fournissant d'importants contingents pour l'armée du roi en cas de guerre. Et Snorri ajoute qu'après la « réconciliation » avec les habitants du Brándheimr, "vint le temps des bonnes récoltes et de la bonne paix." (*Var þá ok árferð góð í landi ok góðr friðr*)³.

Ces passages mettent en évidence le rôle politique majeur du Jarl Sigurðr dans le ralliement du peuple à la personne du roi, dès lors que celui-ci se conforme aux usages païens. Ils illustrent le lien juridique et religieux très puissant qui existait encore à cette époque chez les Scandinaves entre le respect des règles sacrificielles et la légitimité des lois et coutumes du pays. Relevons que c'est spécifiquement le sacrifice d'un cheval qui est requis à deux reprises par les hommes du

¹ *Heimskringla* de Snorri Sturluson, extrait cité d'après E. Oxenstierna, *Les Vikings*, op. cit., p. 195.

² *Heimskringla* de Snorri Sturluson, extrait cité d'après Jon Hnefill, op. cit., pp. 72-73.

³ *Ibid.*, citation d'après Hnefill, op. cit., p. 74.

Brándheimr dans le récit de Snorri, et que ce sacrifice est exigé parce qu'il est censé apporter la prospérité au peuple tout entier. Ce lien, implicite chez Snorri, est énoncé explicitement dans une chronique anonyme contemporaine de la *Heimskringla*, le *Dénombrement des rois de Norvège* (*Nóregs konunga tal*, figurant sur "le beau manuscrit", *Fagrskinna*), qui indique qu'à Mærr, les hommes du Brándheimr mirent Haakon en face d'un choix crucial : "Soit il sacrifiait conformément aux coutumes des rois du passé, ratifiant ainsi les vieilles lois gouvernant la fécondité et la paix, soit il serait chassé de son royaume [...]"¹. Evidemment, Haakon assume son rôle au minimum dans le rite lui-même, en acceptant de manger quelques morceaux de foie de cheval, au lieu de procéder lui-même de bout en bout au sacrifice, comme l'usurpateur Sveinn le fera plus d'un siècle plus tard en Suède, en tuant de sa main la victime sacrificielle et en aspergeant de son sang l'assemblée des hommes libres, comme on peut le supposer². Il demeure qu'en participant au sacrifice, Haakon actualise l'alliance de son peuple avec les puissances dispensatrices de la fécondité, et c'est là le point essentiel.

Le sacrifice du cheval célébré par le roi devant l'assemblée des hommes libres de son pays a donc une portée fondamentalement identique à celle du sacrifice du cheval des petites communautés, même s'il a de surcroît d'autres dimensions.

Le sacrifice du cheval comme rite de renouvellement de la vie

Si le sacrifice apparaît souvent comme reposant sur l'idée d'un échange de forces dans lequel la mort d'une créature appelle la prospérité d'autres créatures, il est aussi un rite de renouvellement de la vie dans lequel la créature sacrificielle elle-même est appelée à revivre, et, au-delà de la créature, la nature toute entière. Examinons-en un premier aspect : l'animal ressuscité.

Le rite du partage du corps du cheval en deux parties, une partie consacrée et une partie consommée³, doit être analysé ici. En apparen-

¹ *Nóregs konunga tal* ; extrait cité d'après Jon Hnefill, *op. cit.*, p. 65.

² Voir *supra* (*Saga de Hervör et du roi Heidrekr*, chap. 16).

³ Voir *supra*. Cf. Jankuhn, "Archaeologische Beobachtungen ...", p. 126 (site de Rislev) ; pp. 129-130 (synthèse) ; p. 141 (extension chronologique du rite).

ce, la partie « offerte » ou « consacrée », à savoir la tête, les extrémités des membres, et probablement la peau (cf. ill. 27), ne correspond pas aux parties « nobles » de la victime sacrificielle. Certes, la tête est le siège de l'esprit du cheval (double de l'homme) ; certes, les os des extrémités des membres contiennent une moelle appréciée. Il n'est d'autre part pas exclu que des prémices de certaines parties de la chair servant au banquet aient été « consacrées » sous une forme ou une autre (jetées dans le feu, enterrées ou noyées avec les parties consacrées, éparpillées ou « semées » dans les champs, etc.). On pourrait évoquer la valeur utilitaire de la peau, des tendons, etc. Il demeure que ce que les Germains séparaient ainsi rituellement pour la divinité leur était moins utile ou précieux que la partie consommée lors du banquet.

Comment rendre compte de ce paradoxe ? Le partage réalisé dans le « sacrifice olympique » de la Grèce ancienne fournit un parallèle éclairant. Dans ce type de sacrifice avec banquet, les Grecs offraient à leurs dieux (brûlaient sur l'autel) les os, les membranes graisseuses et la bile, autrement dit, les parties qu'ils ne consommaient pas. Au tournant du VII^e siècle avant J.-C., Hésiode souligne dans sa *Théogonie* l'inégalité de ce « partage » (au profit des hommes) et le présente comme le résultat d'une ruse de Prométhée :

"Dans un épisode de la *Théogonie*, dont certaines séquences sont reprises dans *Les Travaux et les Jours*, Hésiode raconte la façon dont Prométhée, se posant en rival de Zeus, entreprend par la fraude, le mensonge, la tromperie de réaliser ses propres desseins en contrecarrant ceux du souverain des dieux. Or le premier résultat de ce duel de ruse où s'affrontent Titan et Olympien, c'est la répartition rituelle des morceaux qui, dans la bête domestique sacrifiée (en l'occurrence un grand bœuf, amené, abattu, découpé par Prométhée), reviennent respectivement aux hommes (la viande et les entrailles lourdes de graisse : tout ce qui se mange) et aux dieux (les os nus consumés par le feu avec un peu de graisse et des parfums sur les autels sacrificiels). Explicitement soulignée dans le texte aux vers 556-557, "De là vient que sur la terre, la race des hommes brûle pour les Immortels les os blancs sur les autels qui exhalent le parfum de l'encens", la valeur étiologique de cette séquence du mythe a été reconnue par l'ensemble des commentateurs. Mais la portée en a été singulièrement réduite. On y a vu presque toujours l'explication d'un trait particulier et comme mineur du rite, la réponse à une sorte de paradoxe que le sacrifice sanglant de consommation, par un détail devenu incompris, aurait posé à la conscience religieuse des Grecs. Le sacrifice apparaissait

comme une offrande octroyée aux dieux pour les honorer et se concilier leur faveur ; comment expliquer dans ces conditions qu'on leur réservât, au lieu des meilleurs morceaux, ce qui n'est pas comestible dans la bête, le rebut pourrait-on dire."¹

Pour Jean-Pierre Vernant et Marcel Detienne, cette répartition n'est favorable qu'en apparence aux hommes. Zeus fait semblant d'être berné par Prométhée pour affirmer en réalité la séparation entre la condition des hommes et celle des dieux ; la bonne part se révèle en fait être la mauvaise : les hommes qui autrefois – à l'âge d'or – vivaient en compagnie des dieux et partageaient leur table sont bannis de la compagnie des dieux après la rébellion de Prométhée :

"Le mythe rattache le rituel du sacrifice aux événements primordiaux qui ont fait des hommes ce qu'ils sont, des créatures mortelles, vivant sur la terre, au milieu de maux sans nombre."² [...] "Désormais, les gestes de chaque sacrificateur rappellent que les hommes, en se nourrissant de chairs promises à la putréfaction, sont condamnés à la faim et à la mort, tandis que les dieux jouissent du privilège des odeurs parfumées, substances incorruptibles que les flammes du feu sacrificiel transforment en nourritures supérieures réservées aux puissances divines."³

Une autre explication du partage réalisé dans le sacrifice grec, reposant davantage sur des sources archéologiques et ethnologiques, avait été proposée par Ada Thomsen au début du XX^e siècle⁴. Cet auteur expliquait le rite de séparation comme la survivance d'une coutume des peuples chasseurs de l'arctique, décrite dans un ouvrage du XVIII^e siècle d'un certain Jessen sur *La religion païenne des Finnois*, où il était expliqué que les chasseurs d'ours "recueillaient soigneusement les os, afin de les enterrer solennellement dans la terre, assemblés et dans leur ordre naturel, convaincus qu'ainsi, l'ours serait

¹ Jean-Pierre Vernant, "A la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode" in : *La cuisine du sacrifice en pays grec, op. cit. supra*, pp. 37-38.

² *Ibid.*, p. 42.

³ Marcel Detienne, "Pratiques culinaires et esprit de sacrifice" in : *La cuisine du sacrifice en pays grec, op. cit.*, p. 16.

⁴ Ada Thomsen, "Der Trug des Prometheus." *Archiv für Religionswissenschaft* 12 (1909), pp. 460-490.

restitué dans son état antérieur, et même mieux, par le moyen d'un nouveau corps."¹ Cette explication a été reprise et développée par de nombreux auteurs depuis.

"Après Ada Thomsen, Karl Meuli a interprété l'étrange répartition des parties animales dans le sacrifice comme la transposition d'un rituel de chasse au domaine de l'élevage domestique. Dans les usages des chasseurs de l'Arctique, que Meuli met principalement en avant, comme dans le rituel sacrificiel grec, il y aurait une identité de structure en ceci que des parties essentielles de l'animal doivent lui être rendues, justement celles devant permettre la régénération. Ces parties seraient avant tout le squelette – généralement aussi la peau, la fourrure – qui est souvent déposé rituellement, comme l'attestent de nombreux documents ethnologiques sur les cérémonies de chasse. Les rites de récentes cultures de peuples chasseurs ou de peuples d'éleveurs de l'Arctique présentent sur ce point de nettes concordances avec une partie des données préhistoriques. Des concordances si nettes que l'on pensa pouvoir en déduire certains éléments de rituels de chasse paléolithiques. Partant de ces rituels et de leur répartition des parties animales, Meuli a interprété le sacrifice olympique comme un rituel paléolithique transposé sans modifications substantielles. Il formule les conséquences de cet emprunt comme suit : "Lorsque les dieux arrivèrent, les règles de la répartition des parties animales étaient déjà établies depuis longtemps". Si l'on suit cette interprétation [...], le paradoxe de la répartition disparaît pour l'interprète moderne. Ce ne sont pas des reliefs sans utilité qui sont consacrés, c'est au contraire l'essentiel qui est redonné : le but est une régénération. Certes, la question "A qui est-ce que l'on redonne ?" doit rester ouverte : à l'animal singulier [qui vient d'être sacrifié], à l'espèce toute entière, à un esprit tutélaire, ou à un Seigneur des animaux."²

¹ "*Ossa studiose legerunt naturali suo ordine et nexu in terra solemniter defodienda, certa spe fore ut ursus in pristinum sed longe meliorem statum, novo corpore recepto, restitueretur.*" : Jessen, *De Finnorum ... religione pagana* ; texte cité d'après Marie Delcourt, "Tydée et Mélanippe", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 37 (1966), fasc. 2, pp. 139-188, ici p. 171.

² Résumé de l'analyse du sacrifice olympique de la Grèce ancienne proposée par K. Meuli dans son étude "Griechische Opferbräuche", in *Phyllobolia*, Festschrift Peter von der Mühl, Bâle, 1945, pp. 185-288, tiré de Burkhard Gladigow, "Die Teilung des Opfers. Zur Interpretation von Opfern in vor- und frühgeschichtlichen Epochen.", *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1984), pp. 19-43, ici p. 30.

Si un rituel de chasse paléolithique (certes « reconstruit ») est pertinent pour rendre compte du partage du sacrifice olympique de la Grèce du premier millénaire avant notre ère, son idée sous-jacente peut également aider à expliquer le mode de partage du sacrifice du cheval des Germains du premier millénaire après J.-C. En effet, les parallèles sont frappants quant à la structure du rite : même si *tout* le squelette du cheval n'était pas déposé, le dépôt des os de chacune des extrémités et vraisemblablement de l'ensemble de la peau renvoie bien à une image comparable d'armature ou d'enveloppe essentielle(s) de l'animal. En première approche, pourtant, la mythologie germanique ne semble pas posséder de récit d'une résurrection d'un cheval qui pourrait appuyer l'hypothèse d'une transposition d'un très ancien rituel de régénération de l'animal chassé au domaine du sacrifice d'un cheval (domestique). Elle possède en revanche de tels récits pour d'autres animaux. Nous lisons dans l'*Edda* de Snorri qu'un jour,

"Ökuthórr voyageait avec ses boucs et son char, accompagné de l'Ase qui s'appelle Loki. A la tombée de la nuit, ils arrivèrent chez un bondi et obtinrent de passer la nuit chez lui. Le soir, Thórr prit ses boucs et les tua tous les deux. Ensuite, ils furent dépouillés et placés dans un chaudron. Quant ils furent cuits à point, Thórr et sa compagnie s'assirent pour dîner. Thórr offrit au bondi, à sa femme et à ses enfants de manger avec lui ; le fils du fermier s'appelait Thjálfí, et sa fille Röskva. Thórr posa la peau des boucs entre le feu et la porte, et dit au fermier et à ses gens de jeter les os sur les peaux. Thjálfí, le fils du fermier, garda un des os de la cuisse d'un des boucs et le fendit avec son couteau pour atteindre la moelle. Thórr resta là pour la nuit, mais de grand matin avant l'aube, il se leva et s'habilla, prit le marteau Mjölnir, le brandit et récita des incantations sur les peaux des boucs ; ceux-ci ressuscitèrent, mais l'un d'eux boitait d'une patte de derrière. [...]"¹ (Thor en colère prendra les enfants du paysan comme serviteurs, en guise de compensation).

Ce récit de régénération comporte beaucoup de détails intéressants. Un dieu « sacrifie » ses animaux favoris pour un banquet. La chair des animaux est consommée, mais les os sont gardés intacts et soigneusement mis de côté. Un premier rituel intervient avant le coucher : le

¹ Snorri, *Edda en prose*, *Gylfaginning*, chap. 44, trad. Boyer, *L'Edda poétique*, op. cit., p. 559.

lancement des os des animaux au-dessus du feu. Un deuxième rituel intervient avant le lever du soleil : une incantation, où le geste du marteau accompagne la formule récitée : les animaux ressuscitent. Un autre témoignage, toujours dans l'*Edda* de Snorri, est plus allusif ; il s'agit de la nourriture des *Einherjar* dans la Valhalla : "Il n'y aura jamais tant d'hommes à la Valhalla que la chair du verrat appelé *Sæhrimnir* ne suffise à les nourrir. Chaque jour, on le fait bouillir, et, le soir, il est à nouveau entier et vivant."¹ Nulle indication ici sur le mode de renaissance de l'animal. Ces deux récits peuvent être considérés comme les vestiges d'une époque reculée où les Germains procédaient à un partage rituel de tous les animaux tués, ou « sacrifiés » : on peut en effet interpréter comme sacrificiels le banquet de dieux-Ases et le banquet des *Einherjar*, héros auxiliaires du dieu Odin.

Paradoxalement, les témoignages écrits qui nous sont parvenus mentionnent la renaissance d'animaux pour lesquels l'archéologie n'établit pas de rite de partage sacrificiel aussi précis que dans le cas des chevaux². Ce paradoxe pourrait s'expliquer par l'évolution des habitudes alimentaires : les Germains auraient conservé, dans le cas du cheval, un rituel de partage datant de l'époque reculée où cet animal, encore sauvage, était couramment chassé pour sa chair, alors qu'au Moyen Âge, sa consommation ordinaire est limitée à certaines régions, comme on le verra. Snorri met donc en avant des animaux consommés plus couramment à son époque, mais qui, dans le cas des boucs au moins, sont parfois symboliquement associés aux chevaux, comme le montrent les nombreuses représentations de chevaux cornus, représentant fréquemment des bouquetins en Asie Centrale³, mais pouvant aussi désigner des boucs en Europe (dessins de fibules et de bractéates). Le fait que plus tard, dans les mascarades animales du Moyen Âge chrétien, le cheval et le bouc soient les animaux les plus représentés et qu'ils soient relativement interchangeable a donc une origine

¹ *Gylfaginning*, chap. 38.

² Dans les premiers siècles de notre ère, les restes déposés des autres animaux sacrifiés ont également été choisis selon les mêmes critères (tête, extrémités), mais avec une différence importante : ces parties n'avaient pas été laissées intactes, mais avaient été utilisées au cours du banquet sacrificiel ; cf. par ex. pour le site de Rislev, Jankuhn, "Archaeologische Beobachtungen ...", p. 126.

³ H.-P. Francfort, *et al.* "Les pétroglyphes de Tamgaly", *loc.cit.*, fig. 11, p. 196.

païenne ; ce n'est donc pas pour rien que le bestiaire des clercs associera ces deux animaux, *inter alia*, dans une même réprobation comme des créatures diaboliques.

Au Moyen Âge, la croyance en une renaissance à partir du squelette n'est donc ni propre au cheval, ni particulière au domaine germanique. Comme le montre Claude Lecouteux¹, la croyance en une "âme osseuse", "c'est-à-dire demeurant dans les os", provenant d'un substrat de représentations archaïques des peuples chamanistes de la steppe, a été transmise à tous les peuples européens ; elle se maintient même dans certains textes hagiographiques du IX^e siècle, où l'on voit saint Germain ressusciter un veau en utilisant à peu près les mêmes procédés que Thor dans le texte de Snorri², avant d'être combattue par les inquisiteurs, dans l'Italie du XIV^e siècle notamment, où des sorcières avouent avoir participé à un banquet où l'on tue puis ressuscite des bœufs³.

Si la *croyance* à une renaissance à partir du squelette concerna longtemps indistinctement tous les animaux (et les êtres humains⁴), il demeure que le cheval est chez les Germains le seul animal dont les restes sacrificiels faisaient dans la *pratique* l'objet d'un mode de partage particulier. L'explication de cette singularité par une influence diffuse de rites paléolithiques pourrait paraître insuffisante⁵. Nous pensons que la conservation d'un vieux rituel dans le cas d'un seul animal s'explique justement par le fait qu'il s'agit de l'animal le plus important dans les conceptions religieuses en cause : compte tenu, d'une part, du contexte des pratiques millénaires des chasseurs de

¹ C. Lecouteux, *Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Âge*, *op. cit.*, « L'âme osseuse », pp. 67 sqq.

² Cf. les extraits de l'*Historia Britonum* (début du IX^e s.) et des *Miracula sancti Germani* (872) cités dans Lecouteux, *op. cit.*, p. 68.

³ Dépôts recueillies par un inquisiteur milanais en 1390, cf. Lecouteux, *op. cit.*, pp. 68-69.

⁴ Un écho de ces croyances se retrouve dans les *Contes* de Grimm n° 47, *Van den Machandelboom*, où un enfant, dont les chairs ont été mangées par son père à l'instigation d'une belle-mère, ressuscite parce que tous ses os ont été recueillis et enterrés, et n° 81, *Bruder Lustig*, où saint Pierre, pour ressusciter une princesse dont les membres ont été préalablement mis à bouillir et les chairs détachées, replace les os dans l'ordre et, au nom de la Trinité, ordonne à la morte de se relever.

⁵ Le fait que l'on ait chassé le cheval quelques milliers d'années plus longtemps que d'autres animaux devenus domestiques ne suffit pas à expliquer la discrimination.

l'Europe du Nord, d'autre part, des récits de Snorri, le partage du corps du cheval sacrificiel est à interpréter comme rite de récréation dans lequel, après la mise à mort, l'enveloppe et les axes vitaux du cheval sont consacrés à une puissance de la fécondité appelée à réanimer, à ressusciter la créature. Mais cette signification est probablement loin d'épuiser le sens profond du sacrifice du cheval. Le fait que le cheval a été à l'époque historique le seul animal à faire l'objet d'un tel rite de partage et surtout la place centrale du cheval dans l'ensemble des sacrifices germaniques renvoient sans doute à des représentations plus larges. A cet égard, la *Deuxième conjuration de Mersebourg* nous livre différentes clefs pour éclairer la question de la renaissance du cheval et partant, celle de son sacrifice.

Les traces du cheval, démon cosmique, dans la Deuxième conjuration de Mersebourg

Découvertes en 1841 dans la bibliothèque du chapitre de la cathédrale de Mersebourg, les deux conjurations dites "de Mersebourg" figuraient sur un manuscrit de la fin du premier millénaire après J.-C. (vers 900). La deuxième conjuration, qui nous intéresse ici, retranscrit une vieille poésie païenne qui pourrait remonter jusqu'au milieu du premier millénaire¹ :

- 1 "Phol ende Uuodan vuorun zi holza ;
- 2 dû uuart demo balderes volon sin vuoze birenkit.
- 3 thû biguolen Sinhtgunt Sunna era suister ;
- 4 thû biguolen Friia, Volla era suister ;
- 5 thû biguolen Uuodan, sô hê uuola conda :
- 6 sôse bënrenkî sôse bluotrenki
- 7 sôse lidirenkî ;
- 8 bën zi bēna, bluot zi bluoda,
- 9 lid zi geliden, sôse gelîmida sîn !"²

¹ Cette datation a été défendue par Felix Genzmer, cf. Gerhard Eis, *Altdeutsche Zaubersprüche*, Berlin, 1964, p. 47, et reprise par Karl Hauck, "Zur Ikonologie der Brakteaten, II. Die missionsgeschichtliche Bedeutung des zweiten Merseburger Spruchs und seine völkerwanderungszeitlichen Bildentsprechungen", *Prähistorische Zeitschrift* 46 (1971), pp. 139-142, ici p. 139.

² Citation d'après Jan de Vries, *AGRG*, § 451.

Nous pouvons traduire provisoirement ce charme comme suit :

- 1 Phol [ou : Le cheval] et Wodan allaient vers la forêt ;
- 2 là, le cheval de Baldr [ou : du seigneur] se foula le pied.
- 3 Alors Sinhtgunt incanta [et] Sunna sa soeur ;
- 4 Alors Friia incanta [et] Volla sa soeur ;
- 5 Alors Wodan incanta comme il savait le faire :
- 6 [qu'il en soit] de l'os déboité comme de l'artère déplacée
- 7 comme du pied foulé :
- 8 os sur os, sang sur sang,
- 9 membre sur membre, comme s'ils étaient collés ensemble !

Dans une étude de 1953¹, Franz Rolf Schröder analyse ce charme comme le résultat de la rencontre de deux traditions distinctes au départ : un charme initial, consacré à la guérison du cheval blessé de Phol ; il s'agirait des vers 1, 2 et 5 et d'un vers perdu :

- 1 Phol et Wodan allaient vers la forêt
- 2 Quand le cheval de [Phol] se foula le pied
- 5 Alors Wodan prononça un charme comme il savait le faire
- ? [**guérissant la foulure et la luxation du membre*]
- (*vers perdu)

Tout le reste du charme, c'est-à-dire le remplacement de Phol par Baldr au deuxième vers, les incantations des autres divinités, la formule de guérison "os sur os, sang sur sang, membre sur membres" – qui semble relever d'un fonds indo-européen, puisqu'elle se retrouve dans des textes védiques² et celtiques³ – relèverait d'un récit mythique de la mort et de la renaissance de Baldr, dieu de la fécondité.

¹ F. R. Schröder, "Balder und der zweite Merseburger Spruch", *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 34 (1953), pp. 161-183.

² Cf. *Atharvaveda*, 4, 12 "[...] Que la moelle s'assemble à la moelle, et le membre au membre ; Que ta chair qui s'est étolée et que tes os croissent pareillement ; Que la moelle s'unisse à la moelle et que la peau se relève avec la peau. [...]" d'après F. R. Schröder, *loc. cit.*, p. 179.

³ Dans un récit irlandais, la main que le roi Nuada avait perdue au combat lui est remise en place par le fils du dieu de la guérison par cette formule : "Membre sur membre, tendon sur tendon !" d'après F. R. Schröder, *loc. cit.*, p. 179.

Cette interprétation repose sur un argumentaire solide. Phol désignerait une divinité de la croissance et de la fertilité : la divinité du premier vers (dont on peut lire le nom en "Vol(l)", ce qui serait plus en accord avec l'allitération attendue avec *vuorun*) est sans doute le pendant masculin de la déesse Volla du quatrième vers. Cette dernière est certainement identique à la déesse Fulla attestée dans les textes scandinaves¹ : il s'agit d'une déesse de l'abondance (voyez le substantif de l'allemand moderne Fülle, "plénitude") et "pourrait représenter l'abondance de la nature à la généreuse bonté" selon Jan de Vries². Il y a une forte probabilité pour que ces divinités de l'abondance soient proches, voire identiques avec le couple Freyr / Freyja de la mythologie nordique. Schröder avance en ce sens non seulement une identité de leur nature, mais aussi les parallèles spécifiques suivants, qui emportent notre adhésion. De même que Phol est cavalier, Freyr est un excellent cavalier³ ; le cheval de Freyr est désigné avec le nom de *Blóðughófi* (littéralement : "avec un sabot ensanglanté") dans un passage du *Traité poétique* de Snorri⁴ : nous retrouvons la blessure au pied de notre charme ; enfin, un charme suédois plus récent raconte comment le cheval d'un dieu [?], Fylle, se foule le pied et se fait guérir par Freyja. "Fylle" serait un double de Freyr et correspondrait donc aussi à Phol. Ce faisceau d'indices amène Schröder à considérer, en termes généraux, qu'il existait un vieux mythe germanique dans lequel le cheval d'un dieu se blessait au pied et se faisait guérir par le charme d'un autre dieu⁵.

Se pose alors la question du rapport de cette histoire avec celle que contiennent les très nombreux charmes d'inspiration chrétienne dont la trame et l'objet sont semblables, au premier rang desquels le *Charme de Trèves pour les chevaux* (X^e siècle), dans lequel *Krist endi sancte*

¹ "La cinquième [des déesses Ases] est Fulla : elle est vierge, [...] et elle a les cheveux flottants et un bandeau d'or autour de la tête. Elle porte le coffret de Frigg et a la garde de ses chaussures ; elle partage aussi ses secrets." *Edda* de Snorri, *Gylfaginning*, chap. 35, trad. Dillmann, *op. cit.*, p. 65.

² J. de Vries, *AGRG*, § 554. Fulla aurait pour homologue la déesse indienne Puramdhi (*ibid.*, § 452).

³ "Freyr est le meilleur de tous les vaillants cavaliers." ("*Freyr er betstr allra ballriða*") : *Lokasenna*, str. 37.

⁴ *Skáldskaparmál*, chap. 55.

⁵ F. R. Schröder, *loc. cit.*, p. 164.

Stephan chevauchent vers la ville de *Saloniun* (la ville de *Salonae* en Dalmatie) : le cheval de saint Étienne se blesse, le Christ le guérit¹. Même s'il paraît difficile de dénier à la *Deuxième conjuration de Mersebourg* tout caractère d'authenticité païenne, il est vrai que l'ancienneté et le nombre de ces charmes posent problème. Schröder suggère alors, pour sortir du débat stérile sur l'antériorité de l'une ou de l'autre tradition, que les deux traditions pourraient être issues d'une source commune. Quelles ont été les formes de ce mythe plus ancien ? Si l'on s'interroge sur la nature du dieu Baldr, force est de constater qu'il n'a pas véritablement de personnalité distincte de celle de Freyr, dont il apparaît comme le double ou le jeune frère : Baldr, comme Freyr, signifie "le Seigneur" ; comme Freyr, Baldr est un dieu de la végétation, de la fécondité, de la prospérité : de même que Freyr était représenté dans le temple d'Uppsala en dieu phallique, d'après Adam de Brême, de même une des étymologies de Baldr renvoie à cette dimension de puissance fécondante, à partir de la racine du vieux haut-allemand *bald* signifiant "courageux", mais aussi "puissant" au sens sexuel.

Le centre du mythe de Baldr est constitué par la mort du jeune dieu. Un rapprochement avec les récits des mythes anciens de sacrifice du dieu de la fécondité est suggéré : Devi, la déesse-mère de la religion hindoue, l'épouse divine de Shiva, est sacrifiée et démembrée en 52 morceaux ; Dionysos est démembré par les Titans qui engloutissent ses membres (le nouveau Dionysos renaîtra de son cœur sauvé par Zeus) ; Orphée est déchiré par les Ménades, les morceaux de son corps sont jetés dans un fleuve. A ces parallèles on pourrait en ajouter d'autres, mis en avant par H.W.J. Kroes dans une étude de 1951² : les figures orientales d'Atys, d'Adonis et de Tamuz – qui sont essentiellement des divinités de la fécondité – ont ceci d'intéressant qu'après la mort du jeune héros ou dieu, l'ensemble de la création les pleure, sauf un personnage (Loki dans le cas de Baldr) ; un trait à comparer avec le chœur de divinités présentes pour la conjuration dans notre charme : outre Wodan, Sinhtgunt, Sunna, Freyja et Volla. Pour F. R. Schröder,

¹ Cf. texte et commentaire dans notre III^e Partie, chap. 2 (Les saints équestres : saint Étienne).

² H.W.J. Kroes, "Die Balderüberlieferungen und der zweite Merseburger Zauberspruch", *Neophilologus* 35 (1951), pp. 201-213.

la comparaison la plus fructueuse, avec le mythe de Baldr comme avec les mots mêmes du *Deuxième charme de Mersebourg*, se trouve dans le récit de la mort et de la renaissance de Lemminkäinen, dans l'épopée finlandaise du *Kalevala*¹. C'est l'histoire d'un héros à la beauté éclatante qui séduit les femmes et les hommes par la puissance de ses chants. Seul un vieux berger à moitié aveugle résiste à son influence et le tue par trahison. Il coupe le corps de Lemminkäinen en morceaux et le jette dans un fleuve. La vieille mère du héros, avertie par un présage, se met à sa recherche et finit par retrouver les morceaux épars du corps de son fils : "Elle met la chair contre la chair, joint les os aux os, rattache les membres les uns aux autres, réunit les artères"² dit alors le texte de l'épopée dans un parallèle saisissant avec notre charme.

Toutes ces correspondances tendent à placer notre charme dans un ensemble de récits mythiques racontant la vie, la mort et la renaissance ou résurrection du dieu de la fécondité, autrement dit le nécessaire sacrifice du dieu de la fertilité, dans une conception cyclique de la vie. Il est ainsi vraisemblable qu'au départ, ce n'est pas le cheval de Phol ou Baldr qui se blesse, mais Baldr lui-même qui meurt. La nécessité cruciale de la renaissance du dieu de la fécondité justifie l'intervention de tous les dieux convoqués dans la *Deuxième conjuration de Mersebourg*. Il n'est en effet aucunement dit que les incantations des dieux autres que Wodan n'ont pas d'effet ou sont inefficaces, contrairement à une lecture traditionnelle : elles participent à une invocation qui doit embrasser toute la création.

Cependant, la passionnante analyse de Schröder laisse sans réponse une question essentielle : pourquoi ces deux traditions ont-elles fusionné dans la *Deuxième conjuration de Mersebourg* ? Plus précisément, pourquoi le mythe de la mort et de la renaissance du dieu de la fécondité est-il venu se greffer sur un charme contre la foudre d'un cheval ? Loin d'être un fruit du hasard, cette greffe renvoie pour nous au sens profond du sacrifice du cheval : c'est parce que ce rite avait dans la religion des Germains une fonction cosmogonique (le renouvel-

¹ Le *Kalevala* désigne un cycle de vieux chants finnois, mentionnés dès le XVI^e siècle, recueillis auprès de chanteurs au XIX^e siècle ; il serait porteur de mythes archaïques.

² F. R. Schröder, "Balder und der zweite Merseburger Spruch", *loc. cit.*, p. 176.

lement du monde et de la vie) que le mythe de Baldr s'est agrégé à un charme pour la guérison (c'est-à-dire la re-crédation) d'un cheval. Nous avons vu en effet que le cheval, symbole de vie, image des puissances éléméntales, incarnait plus que tout autre créature le principe même du cycle vital. Personnification de forces qui fécondent et qui tuent, image du monde qui meurt et renaît, le cheval était prédestiné à être la victime sacrificielle d'un rite cosmogonique. Derrière la monture de la *Deuxième conjuration de Mersebourg*, un ancien démon hippomorphe de la vie cosmique se dessine.

Le témoignage des bractéates

Nous avons observé que dans l'art des bractéates en or des Germains septentrionaux, qui se répand à partir du V^e siècle de notre ère, ce qui fait de ces objets des documents iconographiques contemporains de l'époque où la *Deuxième conjuration de Mersebourg* était peut-être pour la première fois formulée¹, le cheval est l'animal-type des modèles du type C, les plus nombreux. Les données stylistiques de ces bractéates² peuvent se résumer comme suit.

La "tête d'homme" ne désigne pas un cavalier³ : la formule "tête sur cheval" montre l'action sur le cheval d'un être surnaturel, d'une divinité : la dimension de la seule tête est généralement égale à celle du cheval. Dans les bractéates les plus anciennes, le style de la tête s'inspire des représentations des images impériales de l'antiquité classique tardive (le diadème, les cheveux tressés, etc.), soulignant, avec ces images d'emprunt, la souveraineté du dieu. Dans les bractéates plus récentes, le dieu porte fréquemment un masque d'oiseau de proie, dans une adaptation judicieuse de l'aigle impérial romain à un masque animal du dieu Wodan.

¹ Selon F. Genzmer, G. Eis et K. Hauck, voir *supra*.

² Cf. Hoops, RGA, t. 3 (1978), s.v. "Brakteatenikonologie".

³ Le thème du « cavalier » n'est représenté que très rarement : 6 fois sur un médaillon (impression biface), voir un exemple en ill. 30, 4 fois sur une bractéate (toujours frappée d'un seul côté) ; cf. D. Ellmers, "Zur Ikonographie nordischer Goldbrakteaten", *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 17 (1970), pp. 201-284, ici p. 236.

L'animal, parfois fortement stylisé, ou encore muni d'attributs de divers quadrupèdes, comme des bois de cervidés ou des cornes, représente cependant toujours un cheval. Son attitude est soit celle du cheval malade, blessé ou plus généralement souffrant, soit celle du cheval qui se redresse, guéri, qui s'apprête à bondir de joie.

L'action de la divinité sur le cheval est représentée par la tête du dieu qui agit sur l'oreille ou la nuque (crinière) du cheval, soit par un contact avec la bouche (langue), soit par le nez (souffle), soit encore avec la main.

L'interprétation de ce corpus iconographique de première importance¹ a donné lieu, dans les années 1970, à une importante controverse opposant Detlev Ellmers² et Karl Hauck, le premier accordant une importance prioritaire aux rares inscriptions runiques figurant parfois sur les bractéates, le second procédant à une analyse contextuelle et comparative très large pour tenter de « reconstituer » un discours mythique, dans lequel il privilégie souvent la figure de Baldr. S'agissant spécifiquement du cheval, on peut schématiser leurs analyses en disant que pour Ellmers, le cheval est principalement représenté comme une victime sacrificielle vouée à Odin, tandis que pour Hauck, si Odin / Wodan est bien le dieu représenté sur les bractéates de la formule "tête sur cheval", c'est la guérison du cheval par le dieu chamanique qui prédomine³.

La lecture d'Ellmers n'a jamais été aussi mécaniste qu'on a pu l'affirmer. Si ce chercheur a recherché des indices pour « attribuer » un animal à une divinité, c'est à partir d'une analyse individuelle de chaque bractéate, et non par la simple application de données mythologiques générales, à partir desquelles les représentations de l'aigle seraient toujours rattachables au culte d'Odin, comme celles du sanglier au culte de Freyr et celles de boucs au culte de Thor⁴.

¹ Un peu moins de 500 empreintes différentes étaient connues dans les années 1970, pour quelque 800 exemplaires retrouvés.

² Cf. D. Ellmers, "Zur Ikonographie nordischer Goldbrakteaten", *loc. cit.*

³ Le thème de ces bractéates est résumé par Hauck par la formule "le chaman et le cheval" (*der Zauberarzt und das Pferd*) dans l'article "Brakteatenikonologie" : Hoops, RGA, 2^e éd., T. 3, pp. 383 sqq.

⁴ C'est la théorie des attributs animaux ("*Attributtier Theorie*") que Hauck reproche – à tort à notre avis – à Ellmers de reprendre sans attention au contexte particulier de chaque bractéate, dans son article "Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, VII : Kontext

Lorsque, dans le cas exceptionnel d'un médaillon biface, un véritable cavalier est représenté au revers d'une image d'inspiration impériale (ill. 30), le rattachement de cette image à Odin semble recevable. De même, lorsque, sur une bractéate représentant la figure impériale, désignée par une rune signifiant "Le (Très-)Haut" – une épithète bien connue d'Odin¹ –, accompagnée d'un oiseau au bec recourbé interprétable comme l'un des corbeaux du dieu, la main de la divinité repose sur l'encolure du cheval (cf. ill. 31), il nous semble légitime d'interpréter ce geste comme l'acceptation d'une offrande², d'autant que l'une des bractéates comprend une inscription runique vouant le cheval à Tyr (le nom de ce dieu apparaissant parfois aussi comme surnom d'Odin)³.

Au demeurant, avec des méthodes différentes, Karl Hauck a abouti à la conclusion identique que le cheval représentait bien parfois un animal sacrificiel sur certaines bractéates. Dans un premier temps, ce chercheur mettait exclusivement en avant la guérison du cheval par le dieu-chamane ; les bractéates étaient interprétées comme précisant un rituel magique de guérison du cheval blessé : le dieu chamane guérit avec sa salive ou son souffle la créature blessée. Il écrit ainsi (à propos de la *Deuxième conjuration de Mersebourg*) :

"Au-delà de la formule d'invocation elle-même, le texte archaïque comporte très peu d'indications sur le rituel magique (les gestes) proprement dits. Cette lacune reconnue est comblée par les bractéates. Elles représentent, comme le sommet de l'action de guérison, la résurrection du cheval effondré de Baldr par Wodan-Odin en tant que dieu du vent et de

Ikonographie. Die Methodische Entzifferung der formelhaften goldenen Amulettbilder aus der Völkerwanderungszeit" in : *Verbum et Signum. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung* (Mélanges F. Ohly), éd. par H. Fromm et alii, Munich, 1975, vol. 2, pp. 25-69, ici p. 27.

¹ Le poème eddique des *Dits du Très-Haut (Hávamál)* se rapporte sans ambiguïté à Odin.

² Ellmers, "Zur Ikonographie nordischer Goldbrakteaten", *loc. cit.*, pp. 231-233.

³ Cette théorie de l'acceptation ("*Annahmetheorie*") par un geste de la main a été contestée par Hauck, qui se réfère sans doute à un passage de Saxo Grammaticus (IX, 4, 12) où il est dit que la main d'Odin guérit par le toucher la plaie la plus grande ; voir son article "Brakteatenikonologie" dans Hoops, RGA, 2^e éd., T. 3, ici p. 396.

la régénération. Les variations du symbolisme éolien du souffle constituent les détails significatifs de ce dieu créateur sur les images des amulettes."¹

Dans un second temps, Hauck s'est rallié à une interprétation faisant d'une partie au moins de ces bractéates une représentation du sacrifice du cheval². La bractéate découverte à Sjöanden, province du Bohuslän, en Suède méridionale, aujourd'hui conservée au musée national de Stockholm (ill. 32 et 33) est ainsi réinterprétée : après avoir observé qu'un autel figure sur cette bractéate du type "tête divine sur cheval", Hauck la commente ainsi :

"Le dieu est donc représenté en fait avec une victime animale sacrificielle, et ceci dans des associations qui magnifient sa puissance de guérison. Cette puissance permet de surmonter la peur secrète devant la mise à mort de l'animal du sacrifice, avec l'espoir exalté d'un retour éternel de la vie. Le rituel mythico-normatif que ces signes visuels présupposent a des analogies dans des éléments de procédés sacrificiels d'autres religions archaïques également. Car le rituel puissant de renouvellement de la vie n'exclut nullement la perspective sacrificielle, bien au contraire : il l'inclut dans les représentations sur la phase finale du sacrifice comme une régénération avec l'aide du dieu."³

La vision de la "religion odinique de l'époque des migrations" qui se dégage selon Hauck du témoignage iconographique des bractéates rééquilibre considérablement la figure d'Odin, dont le rôle de magicien souverain de la guerre se double d'un rôle de dieu de la régénération :

"Le prince-magicien divin n'était donc pas seulement l'inventeur de tactiques de combat décisives comme l'ordre de bataille en forme de coin, pas seulement l'initié, par le sacrifice de soi, au savoir magique des runes, mais aussi la divinité de la puissance créatrice et de l'art de guérir, capable d'entretenir la vie et de la renouveler. C'est pourquoi il provoque des

¹ K. Hauck, "Zur Ikonologie der Brakteaten, II [...]", *loc. cit.*, pp. 139-140.

² K. Hauck, "Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XIX. Gemeinschaftsstiftende Kulte der Seegermanen." *Frühmittelalterliche Studien* 14 (1980), pp. 463-617. Hauck revient sur la question du sacrifice du cheval dans son article "Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XXX. [...]", *loc. cit. supra*, p. 273.

³ K. Hauck, "Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XXX [...]", p. 273.

blessures terribles, mais il s'y entend aussi à les guérir, comme Apollon chez les Grecs."¹

En suivant Hauck dans cette conception du dieu Odin, nous pouvons expliquer la pratique parallèle de sacrifices du cheval pour Freyr et pour Odin, voire le développement des sacrifices de chevaux à Wodan / Odin au détriment de Freyr chez certains clans à la fin du paganisme : lointain descendant du dieu tout puissant du ciel des anciennes représentations indo-européennes, Wodan exerçait sa souveraineté dans tous les domaines, et notamment dans celui de la régénération, dans lequel ses pouvoirs chamaniques rendaient l'intervention de Freyr inutile. Une telle conception de Wodan / Odin relativise l'opposition systématisée par Gjessing² entre le cheval de Freyr, ancien symbole de fécondité, et le cheval d'Odin, symbole plus récent des puissances de la mort et de l'au-delà : dans une conception cyclique de la vie, la mort est régénératrice. C'est bien pourquoi, de même que Wodan intervient pour redonner la vie, Freyja, c'est-à-dire le double féminin de Freyr, hante aussi les champs de bataille, où "elle reçoit la moitié des guerriers morts, l'autre moitié revenant à Odin" comme le rappelle Snorri³.

Ces données concordantes tendent à montrer que la signification du sacrifice du cheval a dépassé dans certains cas celle d'un rite primitif de fécondité, pour prendre une dimension plus large de rite cosmogonique : le rite de la consécration de la peau et des os des extrémités de l'animal sacrificiel indiquait déjà que c'est la victime sacrificielle elle-même qui était appelée à renaître. Mais comme le cheval incarne à lui seul le cycle vital de l'univers, son sacrifice dépasse la seule créature – et, au-delà, l'espèce équine – pour englober toute la création. La généalogie de la *Deuxième conjuration de Mersebourg* nous montre que sous la forme du cheval sacrificiel, c'est un démon de la végétation qui est en réalité immolé pour le renouvellement du cosmos tout

¹ Hauck dans Hoops, RGA, 2^e éd., T. 3, s.v. "Brakteatenikonologie", p. 397.

² Dans son étude "Hesten ...", *loc. cit. supra*.

³ Snorri, *Edda* en prose, *Gylfaginning*, chap. 24. Snorri cite ensuite la strophe 14 des *Dits de Grímnir* (*Grímnismál*) qui contient cette image fondamentale du partage des morts entre Odin et Freyja : "La moitié des morts au combat, / Chaque jour, elle choisit, / Mais Odin obtient l'autre moitié."

entier. L'iconologie des bractéates confirme cet élargissement de sens du sacrifice du cheval comme rite de l'éternel retour.

Le sacrifice du cheval comme mystère initiatique

Le sacrifice du cheval a sans doute eu, à côté d'une dimension principale de rite de fertilité et de rite cosmogonique, la portée d'un mystère initiatique, dans le cadre du culte de Wodan / Odin. Des liens étroits unissent en effet le cheval à ce dieu.

Dans les textes mythologiques, Odin est tout d'abord intimement lié à sa propre monture, le cheval octopode Sleipnir ; remarquons cependant que le cavalier des images les plus connues du cheval à huit membres, celles des stèles de Gotland (cf. ill. 9) ne représentent pas le dieu, mais un guerrier qui le rejoint¹, et qu'Odin est aussi représenté sur un cheval normal (un quadrupède), comme sur les plaques du heaume du VII^e siècle trouvé à Vendel en Suède (ill. 34)². Le dédoublement des membres est avant tout une image de la rapidité de la monture divine. Sleipnir signifie "Celui qui glisse en avant" – littéralement, "le maître du glissement en avant" –, une allusion à la vitesse et au mouvement qui convient bien pour la monture d'un dieu qui porte différents noms le désignant comme un voyageur, notamment *Gangleri*, *Gangraðr*, "le Voyageur", *Vegtamr*, "l'Habitué des chemins", *Svipall*, "celui qui se déplace", etc.³ L'unité profonde d'Odin et de sa monture est formulée dans une célèbre énigme soumise par le dieu lui-même au roi Heidrekr : "Qui sont ces deux / Qui ont dix pieds, / Trois yeux / Et une queue ?" ⁴

¹ Voir *supra*, I^{ère} Partie, chap. 2.

² Karl Hauck conteste cette lecture traditionnelle au motif que l'un des oiseaux aurait un bec arrondi de rapace et ne pourrait donc pas représenter le deuxième corbeau du dieu. Il y voit le motif du "héros à cheval combattant le dragon", cf. Hoops, RGA, 2^e éd., s. v. "Bildendenkmäler", vol. 2 (1976), pp. 540-598, ici p. 591. Compte tenu du mauvais état de conservation de cette plaque et du caractère peu réaliste de l'image (voir les membres postérieurs du cheval !), cette réserve ne nous paraît pas décisive.

³ Cf. Golther, *Handbuch* ..., *op. cit.*, p. 356.

⁴ *Hervarar saga ok Heidreks konungs*, contenant (au chap. X) les "Enigmes de Gestumblindi", ici str. 28, trad. Boyer, *Edda poétique*, *op. cit.*, p. 111 ; la réponse est évidemment : « Odin sur Sleipnir », c'est à dire le dieu borgne chevauchant le coursier

Par ailleurs, Odin porte différents noms le désignant comme "cheval". "Odin apparaît sous les noms de *Grani* (un *heiti* – synonyme poétique – pour cheval), *Raudgrani* (cheval roux), *Sidgrani* [...], *Hrossharsgrani* (*Grani* au poil de cheval) expression pléonasmique où l'on retrouve l'abondance pileuse, signe de puissance, qui le caractérise (et même doublement puisque *grani* signifie lui-même *barbu*, *moustachu*)" écrit Henri Renauld-Krantz¹, qui observe encore, à propos de son nom *Jâlkr*, que *jalkr* (a bref) signifie comme nom commun "cheval hongre", "ce qui ne convient guère au dieu séducteur", mais qu'en suédois dialectal², *jâlk* signifie "étalon" : on peut donc supposer que *Jâlkr*, (orthographié avec un a long) possédait le même sens.

Plus largement, la religion odinique et la symbolique du cheval se recourent souvent. Ainsi, le rôle du cheval comme oracle rappelle-t-il le rôle d'Odin dans la magie divinatoire ; ainsi, le nom du frêne du monde *Yggdrasill*, instrument de l'initiation d'Odin, signifie-t-il "le cheval d'Odin". Enfin, les chevaux des valkyries du dieu des armées Odin et les chevaux fantômes de l'Armée furieuse soulignent également ces correspondances.

Cette symbiose suggère qu'un dieu-cheval a pu précéder le dieu anthropomorphe Wodan. Dans un article de 1930³, Walther Steller part d'une relecture de la *Deuxième conjuration de Mersebourg* pour développer cette thèse. Il corrige tout d'abord *Phol* au début du premier vers en *volo* (*enti Wodan...*) : *Phol* désignerait le cheval en général (en ancien allemand : *folo*, *volo*, *uulhin*, *fulîn*, *fuli*)⁴. Cheval plutôt que poulain : en effet le terme désigne jusqu'au moyen haut-allemand tantôt le poulain, tantôt le cheval, voire le cheval de guerre ; on voit mal d'ailleurs le mot *uolon* du deuxième vers désigner un poulain au sens strict (au sens de l'anglais contemporain *foal*,

aux huit membres.

¹ Renauld-Krantz, *Structures de la mythologie nordique*. Paris, 1972, p. 90.

² J. de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, 2^e éd., Leiden, 1962, s.v. "jalkr", p. 289.

³ Walther Steller, "Phol ende Wotan", *ZfV* 40 (1930), pp. 61-71.

⁴ W. Preusler a été le premier à proposer cette interprétation de *Phol*, dans "Zum Zweiten Merseburger Spruch", in : *Beiträge zur Deutschkunde*, Emden 1922, pp. 39-45 (d'après J. de Vries, *AGRG*, § 452, n. 3).

désignant un animal de moins de 18 mois) comme monture de "Baldr". Il traduit ensuite le terme *balder* du deuxième vers par "le maître, le seigneur" (*Herr*), comme d'autres philologues. En vieil anglais, *bealdor* possède en effet ce sens, qui se retrouve dans le terme islandais ancien "-*baldr*" (uniquement comme suffixe). Il n'est pas possible de savoir si ce terme vient d'un dieu *Baldr* ou bien si le dieu a été désigné par le terme générique caractérisant le maître ; en tout état de cause, la seule réponse à cette question ne permettrait pas de savoir à quel *baldr* l'on a affaire ici. Avec cette lecture, les deux premiers vers se traduisent comme suit :

"Le Cheval et Wodan allèrent vers la forêt ;
Là, le Cheval du Seigneur se foula le pied."¹

Le fait que le cheval soit mentionné en premier – en apparente contradiction avec la préséance due à une divinité majeure de la religion germanique – viendrait de ce que la figure du cheval démoniaque aurait précédé dans le temps la figure anthropomorphique du dieu Wodan. Dans l'interprétation traditionnelle, il y a de toute façon un problème de préséance avec la mention d'un "dieu" Phol avant celle du dieu Wodan : cet ordre peut difficilement s'expliquer par de simples règles d'allitération. Quels sont les témoignages de ce cheval démoniaque ? Steller avance avant tout la figure du démon psychopompe à forme de cheval, bien attestée dans le paganisme germanique. Dans les croyances d'après la christianisation, le cheval boiteux à trois jambes devient un compagnon ou une incarnation du diable ; or Wodan a été rabaissé au rang de forme diabolique dans cette période.

Etablissant un parallèle avec l'évolution observée dans la Grèce archaïque, où le mort erre sous la forme d'un cheval, où le cheval incarne un *daïmôn* de la mort bien avant de devenir un attribut de Poseidon, dieu chthonien à l'origine², Steller présente surtout un grand nombre de témoignages ethnographiques, censés contenir en partie des représentations archaïques, pour démontrer la même antériorité du démon hippomorphe par rapport à Wodan ; cette antériorité se manifesterait en particulier sur la célèbre image de la stèle gotlandaise

¹ Steller, *loc. cit.*, p. 62.

² Cf. L. Malten, "Das Pferd im Totenglauben", *loc. cit.*, *passim*.

d'Ardre¹, où le cheval octopode ne serait pas la monture d'Odin, mais "le conducteur des morts lui-même." ²

Une thèse atténuée, voyant dans le cheval la "manifestation animale du dieu de la mort Wodan" a été plus récemment défendue par Hellmut Rosenfeld à partir de la même conjuration de Mersebourg.³

Le fait que l'on sacrifie à la divinité l'animal qui lui est le plus cher – sa « forme animale », le cas échéant – est une donnée bien établie de l'histoire des religions. Or le cheval est bien, à la fin du paganisme germanique, l'animal, ou du moins l'un des attributs animaux (à côté de l'aigle et du corbeau), d'Odin, qui est aussi, *inter alia*, le dieu des rites initiatiques. Examinons donc comment le sacrifice du cheval a pu constituer un tel rite.

L'initiation d'Odin connaît deux formes dans les textes mythologiques. D'une part, une forme bien attestée, celle de la pendaïson et de la blessure par une lance⁴ ; à ce mythe correspond un rite sacrificiel caractéristique du culte d'Odin : les témoignages abondent sur la pendaïson rituelle, simulée ou effective, des hommes d'Odin. D'autre part, et selon K. Hauck, une forme qui serait plus ancienne, dont les textes ne livrent que des fragments, mais que des documents iconographiques permettraient d'attester avec quelque certitude : la rencontre avec un monstre dévorateur (*Verschlingungsungeheuer*) dont le dieu sortirait vainqueur. D'après Hauck, ce monstre est tantôt le serpent Midgard (on a retrouvé de vieilles figurations d'un personnage "divin" face à la gueule béante d'un serpent)⁵, tantôt le loup Fenrir (reconstitution s'appuyant sur la *Völuspá*⁶) ; selon cet auteur, le dieu suprême peut renaître après sa mise à mort par le loup Fenrir, car l'initiation chamanique permet de surmonter le processus de la mort apparente.⁷

Cependant, alors qu'il existe un large accord pour considérer que l'initiation d'Odin, et d'une façon générale sa magie, comportent

¹ Cf. E. Nylen, *Stones, Ships and Symbols...*, op. cit., p. 71.

² Steller, "Phol ende Wotan", loc. cit., p. 66.

³ H. Rosenfeld, "Phol ende Wuodan [...] Baldermythe oder Fohlenzauber ?" *PBB* 95 (1973), pp. 1-12, ici spécialement pp. 9-10.

⁴ *Hávamál*, str. 138, cf. *supra*, I^{ère} Partie, chap. 3.

⁵ Voir Hoops, *RGa*, 2^e éd., T. 3, s.v. "Brakteatenikonologie", p. 399.

⁶ Hauck ne précise pas les passages auxquels il pense ; peut-être une combinaison des strophes 53 et 65 de la *Völuspá*.

⁷ K. Hauck, "Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XXX.[...]", p. 284.

d'importants traits chamaniques, des témoignages sur un mythe de démembrement du dieu et de sa recréation font défaut dans les témoignages écrits. Or, le démembrement, la dislocation, le dépècement constituent l'un des moments de l'initiation chamanique traditionnelle, qui comporte les étapes successives de la souffrance, de la mort (simulée, ou frôlée dans des expériences de catalepsie) et de la résurrection¹. On peut donc envisager l'existence originelle d'un troisième mode d'initiation, perdu dans les textes mais peut-être décelable dans des vestiges ténus, dans lequel le dieu Odin était mis à mort, dépecé, avant de renaître, riche de nouveaux pouvoirs. Ce mythe aurait été commémoré dans un sacrifice du cheval – double animal du dieu – qui actualisait l'initiation d'Odin, renforçant la puissance du dieu de la souveraineté magique, et transmettant immédiatement aux sacrificateurs et initiés ses connaissances secrètes, par exemple dans les augures délivrés par le sang du cheval sacrificiel. L'image de certaines bractéates, représentant un « cheval » presque totalement désarticulé² ("Brakteaten mit einem « zerstückelten » Pferd", selon l'expression d'Otto Höfler³), dans lesquelles la colonne vertébrale de l'animal est brisée, suggère plutôt la mort symbolique et la résurrection de l'animal que sa simple guérison, écrit Höfler, pour lequel ce type d'images pourrait effectivement refléter des rites initiatiques, comparables à ceux de la mort et du réveil du *Hobbyhorse* des traditions populaires.⁴

L'initiation des hommes suivant le modèle de l'initiation du dieu, on peut donc se demander si les sacrifices par mort simulée, bien attestés chez les Germains⁵ comme chez d'autres peuples de l'Antiquité⁶,

¹ Eliade, *Le chamanisme [...]*, op. cit. supra, pp. 44, 46.

² Cf. D. Ellmers, "Zur Ikonographie nordischer Goldbrakteaten", loc. cit., ill. 37 et 38, p. 238.

³ O. Höfler, "Brakteaten als Geschichtsquelle. Zu Karl Haucks "Goldbrakteaten aus Sievern", *ZfdA* 101 (1972), pp. 161-186, ici p. 176.

⁴ *Ibid.*, p. 178.

⁵ Cf. J. de Vries, AGRG, § 284 (épisode du sacrifice par pendaison du roi Vikarr qui de factice devient réel, mentionné par Saxo Grammaticus et dans la *Saga de Gautrekr*).

⁶ "A Halae, d'après Euripide, le prêtre, "pour racheter le sacrifice dont Iphigénie avait été sauvée, approchait d'un cou nu la pointe du glaive et en faisait jaillir du sang" : quelques gouttes seulement sans doute, simple simulacre des immolations

comportant sans doute une dimension initiatique, n'étaient pas associés à un sacrifice – réel – du cheval, double de l'homme comme il est une « forme » du dieu Odin. Nous avons rencontré à de nombreuses reprises des croyances et représentations faisant du cheval le double de l'homme. Pour Hellmut Rosenfeld, cette symbiose a une valeur cultuelle remontant à la préhistoire indo-européenne, car si, en allemand, l'expression *Ross und Reiter* n'est pas très ancienne, le latin connaissait une formule *equi-viri*, et l'iranien ancien une formule *aspa-vîra*, de portée vraisemblablement religieuse.¹ Le sacrifice de substitution (d'une victime animale à une victime humaine), phénomène largement attesté dans l'histoire des rites sacrificiels, pouvait difficilement ne pas prendre chez les Germains la forme d'un sacrifice du cheval à la place d'un sacrifice humain. On peut alors imaginer un rite initiatique associant un simulacre de mise à mort d'un homme à un véritable sacrifice de cheval : l'homme est légèrement blessé avec une lance, son sang qui coule symbolise sa mort. Son double animal, le cheval sacrificiel, est mis à mort, démembré, mais sa dépouille (parties consacrées, et notamment sa peau encore sanglante) est cousue en un sac dans lequel l'homme blessé doit entrer, avant que la dépouille ne

humaines d'autrefois, mais qui paraissait suffire à honorer et à apaiser la cruelle déesse." P. Decharme, dans le *Dictionnaire des antiquités...*, dir. Daremberg et Saglio, *op. cit.*, s.v. "Iphigenia".

¹ "Die Formel *Ross und Reiter* zeigt zwar den Stabreim, ist aber relativ jung, da das Wort *Ross* althochdeutsch und altsächsisch noch *hros*, altnordisch *hross*, altfriesisch *hors* lautete, also damals noch nicht mit *rîten* und *rîtaere* staben konnte. Es besteht aber durchaus die Möglichkeit, dass zwar nicht in den Vokabeln, aber in der Voranstellung des Pferdes vor den Reiter sich Indogermanisches erhalten hat. Das Lateinische kennt die der Formel *Ross und Reiter* völlig adäquate Fügung *equi-viri*, belegt z. B. bei Livius, Sallust, Cornelius Nepos, Cicero und Tacitus. [...] Es muss sich hier um eine uralte Kult- und Dichtersprache handeln ! Der bei *equi-viri* im Hintergrund stehende Dual ist im Avestischen als *aspa-vîra*, "beide, Pferd und Mann" noch erhalten und kommt im Iranischen z. B. auch als letztes Glied eines Epitheton des Gottes Mithras *aspa-vîraja* vor. Wir dürfen und müssen diese Formel aus der indogermanischen Kultsprache ableiten [...]" écrit H. Rosenfeld dans son article précité ("Phol ende Wuodan [...]", *loc. cit.*), p. 11.

soit accrochée à l'arbre sacré. Ainsi pendu à l'Axe du Monde, l'homme accède aux secrets de la connaissance odinique.¹

Conclusion sur le sacrifice du cheval

Le paganisme germanique a connu de nombreuses formes de sacrifice du cheval : des rites directement liés à l'activité pastorale, comme le sacrifice des prémices, d'autres en rapport avec la sacralisation ou la protection d'un lieu, comme les sacrifices de fondation ; diverses formes de sacrifice guerrier sont également connues. Cependant, c'est le sacrifice du cheval avec banquet rituel et déposition de parties consacrées qui caractérise sans doute le mieux cette religion, car il est le plus largement attesté par l'archéologie et par les textes, et sa dimension recoupe partiellement celle des grands sacrifices réunissant tout un peuple.

L'analyse de ce type particulier de sacrifice, comportant une séparation de la dépouille sacrificielle en une partie consacrée à la divinité et une autre consommée au cours d'un banquet, permet de dire qu'il s'agit essentiellement d'un rite de fécondité.

À un premier niveau, la mise à mort sacrificielle du cheval vise à conserver, à restaurer et à accroître la richesse du groupe en troupeaux : le cheval – souvent une jument et plus rarement un poulain – est donné aux puissances, parfois en parallèle avec un sacrifice humain, en échange d'une prospérité future accrue.

À un deuxième niveau, le sacrifice est un rite de renouvellement de la vie dans lequel la créature sacrificielle elle-même est appelée à revivre, et, au-delà de la créature, la nature toute entière : la déposition de la peau et des os de l'animal sacrificiel, c'est-à-dire de son « âme osseuse », vise la renaissance de l'ensemble des forces vitales dont le cheval est le démon. Si dans la *Deuxième conjuration de Mersebourg*, deux traditions ont fusionné, d'une part le mythe de la mort et de la

¹ Jan de Vries mentionne l'existence probable chez les Germains d'un rite, attesté par divers indices chez d'autres peuples indo-européens, dans lequel le sacrificateur s'enveloppe dans la peau de l'animal qui vient d'être mis à mort, s'identifiant à lui afin d'entrer en communion plus étroite avec les puissances (AGRG, § 236 *in fine*). Les vers de la strophe 134 des *Hávamál* faisant allusion au *pulr* pendu "parmi les cuirs" à l'arbre sacrificiel sont à rappeler dans ce contexte.

résurrection du dieu de la fécondité, autrement dit le nécessaire sacrifice du dieu Baldr, d'autre part le récit de la guérison chamanique d'un cheval blessé, ce n'est pas un fruit du hasard : cette rencontre renvoie pour nous au sens profond du sacrifice du cheval : le renouvellement du monde et de la vie. Personnification de forces qui fécondent et qui tuent, image du monde qui meurt et renaît, le cheval était prédestiné à être la victime sacrificielle d'un rite cosmogonique, ce que l'analyse iconologique des bractéates du type "tête divine sur cheval", les plus nombreuses, tend également à montrer.

À un troisième niveau, nous formulons l'hypothèse que le sacrifice du cheval a pu avoir, dans certains cultes de la fin du paganisme, la portée d'un rite initiatique placé sous le signe de Wodan / Odin. En effet, le cheval étant à la fois un double de l'homme et une forme du dieu – Odin s'appelle, notamment, "cheval", et pourrait avoir succédé à une divinité hippomorphique –, cet animal pouvait permettre au moment du sacrifice d'approcher les secrets divins, certainement dans l'examen augural des baguettes teintées du sang sacrificiel, mais peut-être aussi dans des transes extatiques, Odin étant par excellence le dieu de l'initiation.

Au total, la mise à mort sacrificielle du cheval actualise la mort et la renaissance du démon de la végétation et manifeste le principe de la continuité cyclique de la vie, dans lequel les fonctions vitaliste et funèbre du cheval s'équilibrent et s'abolissent. Incarnation du cycle cosmique, le cheval est donc au centre d'une religion de l'éternel retour, dont le principe s'oppose à celui de la religion du salut qu'est le christianisme.

TROISIÈME PARTIE

LE CHEVAL DES GERMAINS
FACE À L'ÉGLISE

INTRODUCTION

Problématique générale

Avec l'évangélisation, progressive et contrastée, de l'espace germanique, du IV^e siècle (évangélisation des Gots de Crimée par Wulfila) jusqu'au XII^e siècle au moins (où diverses poches de résistance païenne se maintiennent en Scandinavie), le regard porté par l'Église sur le cheval devient fondamental, pour les croyances entourant cet animal comme pour l'ensemble des représentations germaniques. Ce regard est non seulement déterminant pour les mentalités médiévales d'après la christianisation, il conditionne déjà largement nos informations sur les croyances païennes elles-mêmes, comme nous l'avons vu, puisqu'une partie appréciable de notre documentation écrite émane de clercs, ordonnés ou non, soucieux d'écriture « historique » ou d'esprit missionnaire.

Les sources ecclésiastiques disponibles ont été réunies notamment dans le recueil toujours utile de Wilhelm Boudriot sur la description du paganisme germanique dans la littérature ecclésiastique officielle d'Occident du V^e au XI^e siècle¹. L'auteur souligne dans son introduction et ses notes les limites de cette documentation, tenant notamment au fait que les différents peuples germaniques étaient dans des situations très différentes vis-à-vis du christianisme romain. Tandis que les Gots, Burgondes, Vandales et Suèves étaient passés à l'arianisme, et étaient donc dans la position d'hérétiques plus que de païens à proprement parler, les autres peuples germaniques pratiquaient une religion germanique déjà plus ou moins mêlée de croyances gréco-romaines, voire orientales, surtout ceux d'entre eux qui étaient le plus en contact avec l'Empire romain. Son analyse comparée des différents textes (choix des termes, emprunts plus ou moins directs, etc.) lui fait

¹ W. Boudriot, *Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrhundert*. Bonn, 1928.

conclure qu'une grande partie des sources ecclésiastiques en cause repose sur les écrits de Césaire d'Arles (469-542), évêque de la Gaule romaine et confronté à ce titre principalement à des formes de paganisme fortement syncrétiques et marginalement germaniques. Parfois excessivement critique, son analyse a le mérite de mettre l'accent sur l'importance des phénomènes du plagiat, du conformisme et de l'usage du stéréotype dans cette documentation. Plus récemment, dans une étude abordant également les prémisses et conséquences théoriques de l'approche ecclésiastique des superstitions¹, Dieter Harmening a pour l'essentiel confirmé l'analyse de Boudriot sur ce point². Nous devons donc garder en mémoire un certain nombre d'« évidences », en distinguant dans ces sources la littérature officielle ou normative d'autres formes d'écriture ecclésiastique.

Les choses sont relativement claires lorsque les auteurs ecclésiastiques expriment leur réprobation face aux croyances qu'ils rapportent. Souvenons-nous de Thietmar de Mersebourg, exposant à son lecteur que rendre compte des "vaines superstitions" et du "culte encore plus absurde" des Wilzes est pour lui "une abomination"³ ; son témoignage est cependant une source incontournable sur l'hippomancie de cette tribu slave voisine des Germains. Un autre auteur du XI^e siècle, l'archevêque de Hambourg Adam de Brême, parle pareillement de "superstition"⁴ avant de décrire les cérémonies du temple d'Uppsala, un document capital sur la place du cheval dans les grands sacrifices des peuples suédois. Le moine Idung de Prüfening parle du "peuple stupide des païens" avant de décrire le cheval sacré du dieu Triglav des Poméranien⁵, etc... Si ce type de formules est étranger au style de l'historien moderne, il a au moins le mérite d'indiquer clairement la

¹ D. Harmening, *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*. Berlin, 1979.

² Harmening, *op. cit.*, pp. 318-319.

³ "Quamvis autem de hiis aliquid dicere perhorrescam, tamen, ut scias, lector amate, vanam eorum supersticionem inaniorumque populi iustius executionem, qui sint vel unde huc venerint, strictim enodabo." Thietmar, *Chronique*, VI, 23, éd. Trillmich, *op. cit. supra*.

⁴ "Nunc de supersticione Sueonum pauca dicemus." Adam, *Histoire des archevêques de Hambourg*, IV, 25, éd. Trillmich, *op. cit. supra*.

⁵ Cf. *supra*, I^{ère} Partie, chap. 3.

partialité de son auteur¹ ; ces ecclésiastiques poussent parfois l'« objectivité » jusqu'à mentionner ce qu'ils censurent : Adam de Brême prévient ainsi son lecteur qu'il préfère ne pas parler des chants obscènes accompagnant les sacrifices² ; au moins nous donne-t-il ainsi un indice supplémentaire sur la dimension de rite de fécondité des cérémonies.

Il demeure que la description des rites et croyances ainsi rapportés est souvent difficile à recouper avec d'autres sources, écrites ou archéologiques. C'est en raison de l'existence de données slaves analogues que nous pouvons supposer que la reprise presque mot pour mot par Adam de Brême³ de la description faite par Tacite quelque dix siècles plus tôt des oracles des Germains reposait bien sur des données contemporaines, et ne constituait pas la simple répétition d'un lieu commun.

Le procédé de l'omission est plus difficile à repérer. C'est parce que nous disposons du texte de Saxo Grammaticus⁴ que nous pouvons reconstituer le rite initiatique de Hading. Car dans la *Description des peuples du Nord* d'Olaus Magnus, archevêque d'Uppsala en exil à Rome, la contraction de l'épisode et le parti pris de dérision aboutissent à en évacuer la portée mythique :

"Plus tard, Odin, l'un des très grands et vieux sorciers, exerça sa magie suggestive pour se moquer honteusement d'un certain Hading, roi du Danemark, le séquestrant très loin de ses amis et de sa famille, puis le ramenant vers son pays et son peuple par-dessus les étendues désertes de la mer, sur le dos de son cheval [...]"⁵

Dans le même ordre d'idées, malgré son ambition encyclopédique, Olaus Magnus ne parle pas vraiment des valkyries, consacrant seulement un chapitre aux actes de piraterie de "nobles vierges", un

¹ Pour les auteurs chrétiens, la « superstition » désigne en premier lieu l'« idolâtrie », le culte des faux dieux, et en second lieu seulement des vestiges d'anciennes représentations ; Cf. Harmening, *op. cit.*, pp. 40-41.

² Cf. *supra*, II^e Partie, chap. 3.

³ Cf. *supra*, I^{re} Partie, chap. 3.

⁴ *Gesta Danorum*, Livre I^{er}, VI, 7-10. Voir *supra*, I^{re} Partie, chap. 3.

⁵ O. Magnus, *Historia de Gentibus Septentrionalibus*, III, 19.

autre à des "Amazones" du Nord¹, dont le contenu est plus proche des dissertations érudites mais fabuleuses d'Adam de Brême² que des évocations des poèmes eddiques ou des traditions orales concernant ces cavalières mythiques.

Le plagiat étant de toutes les époques, les clercs du Moyen Âge n'hésitent pas à recopier, parfois littéralement, ce que d'autres clercs ont écrit, surtout pour décrire le paganisme : n'est-il pas dans leur optique réductible à un dénominateur commun ? C'est ainsi que Grégoire de Tours, par ailleurs informateur précieux sur certains événements historiques, se contente de résumer en un paragraphe quelques lieux communs pour parler du paganisme des anciens Francs :

"Mais il est avéré que cette génération d'hommes a toujours manifesté de la complaisance pour les cultes idolâtriques et n'a certainement pas reconnu Dieu. Ils se forgeaient des idoles empruntées aux forêts et aux eaux, au monde des oiseaux et des bêtes ainsi qu'aux autres éléments et ils étaient accoutumés à les honorer comme dieu et à leur offrir des sacrifices."³

Comme le note Jacob Grimm, les passages de ce type ne sont pas dépourvus de vérité, mais ne contiennent pas toute la vérité ; ils privilégient les aspects les plus primitifs des cultes païens pour les dévaloriser⁴. Grégoire de Tours, qui écrit au VI^e siècle, ne fait nulle mention de la place particulière de certains animaux dans les croyances des Francs – outre le cheval, le taureau et le sanglier –, pourtant mise

¹ Respectivement dans les chapitres 27 et 28 du Livre V de l'*Historia de Gentibus Septentrionalibus*.

² A partir du chap. 19 du livre IV de son *Histoire des archevêques de Hambourg*, Adam de Brême aborde les confins du nord de la mer Baltique – qu'il appelle mer Barbare – non plus en historien, mais en compilateur des auteurs qui l'ont précédé : les Amazones y côtoient des Cynocéphales et des Anthropophages...

³ "*Sed haec generatio fanaticis semper cultibus visa est obsequium praebeisse, nec prorsus agnovere deum, sibi que silvarum atque aquarum, avium, bestiarumque et aliorum quoque elementorum finxere formas, ipsasque ut deum colere eis que sacrificia delibare consueti.*" Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, II, 10, cité d'après Grimm, DM, p. 82 ; trad. fr. de R. Latouche, Paris, 1995 (ici p. 99).

⁴ Grimm, DM, pp. 82-83.

en évidence par l'archéologie. En revanche, il reste allusif sur ces "idoles empruntées [...] au monde des bêtes" : si elles ont existé, il s'agissait alors plus vraisemblablement d'images cultuelles que d'idoles *stricto sensu*.

La question de la valeur documentaire de la littérature normative, celle que Boudriot qualifie d'« officielle », et que Harmening désigne de « littérature d'interdit » (*Verbots-Literatur*), constituée de statuts synodaux, de pénitentiels, de lettres papales, etc., se pose avec encore plus d'acuité que pour les autres formes de la littérature ecclésiastique, comme l'hagiographie ou l'historiographie. Cette valeur serait faible, spécialement pour les pénitentiels, qui sont généralement un mélange de stéréotypes et de dispositions adaptées au diocèse ou au pays auquel ils s'appliquent.

Ceci vaut également pour le célèbre "Catalogue des pratiques superstitieuses et païennes" (*Indiculus superstitionum et paganiarum*), probablement établi en marge d'un synode présidé par Boniface à *Liptinae* (L'Estinnes ou Les Estinnes ou Leptines, dans le Hainaut), en 744¹, qui, selon Boudriot, concerne en premier lieu l'Église franque que Boniface devait réformer à la demande de Carloman, et beaucoup moins les terres de mission de l'"apôtre de la Germanie"², comme la Hesse, la Thuringe ou la Frise. Il montre en particulier que le point 13 de ce catalogue, "de la divination par les oiseaux, les chevaux, le fumier de bovins et les éternuements" (*De auguriis vel avium vel eorum vel bovum stercora vel sternutationes*), est au moins partiellement inspiré de Césaire d'Arles – de même que le *De correctione rusticorum* de Martin de Bracara († 580), concernant les Suèves ariens du Portugal, et qu'une *Homilia de sacrilegiis* anonyme, compilée à la même époque que l'*Indiculus* dans le nord de la France³. Il demeure que la mention d'augures tirés des chevaux ne fait

¹ Le *Lexikon des Mittelalters* comme le *Reallexikon* de Hoops, s. v. "Bonifatius", indiquent que le synode de *Liptinae* s'est tenu en 744 (et non pas en 743) ; C'est à la suite d'un *Concilium Germanicum* convoqué par Carloman en avril 743 pour l'Austrasie que ce synode s'est tenu en mars 744.

² Boudriot, *op. cit.*, p. 7.

³ Boudriot montre que tous ces textes reprennent la mention, par Césaire d'Arles, d'une observation superstitieuse des éternuements : "*illas non solum sacrilegas sed etiam ridiculas sternutationes considerare et observare nolite*." (texte de Césaire, faussement attribué à saint Augustin, *sermo* 278,1) : *op. cit.*, p. 45.

pas partie de ces emprunts¹ et constitue donc un témoignage valide pour les pratiques des Germains du VIII^e siècle – et au-delà, comme nous l'avons vu.

Les deux auteurs particulièrement sollicités par les historiens du paganisme germanique, Snorri Sturluson et Saxo Grammaticus, sont tous deux des clercs écrivant au XIII^e siècle ; s'il sont, chacun à sa manière, soucieux de préserver et de transmettre l'héritage culturel de leur peuple, ils vivent dans un environnement chrétien, et à une époque où l'évangélisation est encore menacée par des révoltes sporadiques. Il est donc difficile de comparer le travail d'un lettré scandinave du XIII^e siècle relatant les mythes de ses ancêtres proches avec celui d'un clerc romain de la même époque se consacrant en toute quiétude à l'étude des classiques d'une « Antiquité » grecque ou romaine déjà lointaine. Toujours est-il que ces auteurs ont pu mener à bien leur entreprise, ce qui n'a pas été possible sur le continent au IX^e siècle : nous savons par Eginhard que Charlemagne portait un réel intérêt aux anciens chants héroïques germaniques, qu'il aurait donné l'ordre de rassembler. Peut-être l'énergie que ce même empereur mit par ailleurs à détruire et à éradiquer les vestiges de la culture païenne tempéra-t-elle l'ardeur des scribes intéressés par la transcription de ce patrimoine.

Snorri Sturluson (1179-1241) descendait d'une illustre famille de *goði* (chefs politiques et religieux de l'Islande païenne). Après le passage au christianisme à la veille de l'an 1000, les *goðar* tentèrent de conserver le double pouvoir qui était le leur, en construisant des églises et en recrutant de jeunes prêtres à peine formés, au statut subalterne. Snorri était un jeune homme lorsque l'archevêque de Norvège écrivit aux Islandais pour interdire l'ordination à la prêtrise des chefs traditionnels. Snorri dut donc choisir entre une carrière ecclésiastique et l'exercice du pouvoir politique, et c'est cette dernière voie qu'il choisit². "Récitateur de la loi" en 1215, il est invité à la cour de Norvège quelques années plus tard, et c'est un acteur important des intrigues politiques ponctuant la progressive mainmise

¹ Harmening, *Superstitio*, op. cit., pp. 88-89.

² Jon Hnefill Adalsteinsson, "Blót and Þing. The function of the tenth-century Goði", in : *A Piece of Horse Liver. Myth, Ritual and Folklore in old Icelandic Sources*, Reykjavik, 1998, pp. 35-56, ici pp. 52-54 et p. 39.

des rois de Norvège sur l'Islande qui est en même temps l'auteur de textes fondamentaux comme la *Heimskringla* et l'*Edda en prose*. De ses convictions religieuses, nous ignorons tout ; selon Jan de Vries, Snorri aurait considéré les vieux mythes de façon distanciée, essentiellement en tant qu'écrivain¹. Mais peut-être son attachement à l'art des scaldes et au patrimoine mythologique qui en constitue le socle était-il plus intime ; nous ne saurons jamais si Snorri aurait aimé être enterré avec son cheval comme ses ancêtres...

La position de son contemporain danois Saxo "le Grammairien" (né vers 1150 ; † vers 1225) est différente à double titre. D'une part, Saxo était le secrétaire de l'archevêque Absalon, principal dignitaire ecclésiastique du Danemark et évangélisateur des Slaves du sud de la Baltique. D'autre part, il écrit en latin. On ignore si ce *clericus* était prêtre, mais si la première partie (livres I à IX) de sa *Geste des Danois* préserve des éléments importants de la religion païenne – pour notre recherche, le ravissement à cheval du héros Hading, ou encore la pratique du poteau d'infamie à tête de cheval –, c'est dans une gangue « romanesque » faite de détachement ironique, d'historicisation évhémériste et de formules rhétoriques empruntées à la littérature latine. Saxo introduit même à l'occasion des divinités de la mythologie classique dans son récit, ainsi dans un épisode opposant Hadingus à un monstre marin² : peut-être nous a-t-il privés à cette occasion d'informations dont il disposait sur les génies aquatiques germaniques, souvent hippomorphiques comme nous l'avons relevé plus haut. Dans la partie proprement historique (livres X à XVI), le style est plus dépouillé ; c'est d'elle que nous tirons des renseignements circonstanciés sur le cheval oraculaire du dieu Svantovit³.

¹ J. de Vries, AGRG, § 29.

² "Un jour qu'il se baignait dans la mer pour se soustraire aux ardeurs du soleil, il tua une bête monstrueuse, d'une espèce inconnue, en la criblant de coups. [...] Tandis qu'il se vantait de sa prouesse, une femme vint à sa rencontre et l'interpella en ces termes : « [...] En vérité, c'est une divinité dissimulée dans un autre corps que tes mains sacrilèges ont tuée : te voici meurtrier d'un dieu bienfaisant ! Et, quand tu croiras en l'accueil paisible des flots, tu subiras les fureurs déchaînées de l'autre d'Eole. Zéphyr et Borée se ruent sur toi [...] »" *Gesta Danorum*, Livre I^{er}, VIII, 11 ; trad. J.P. Troadec, *op. cit.*, p. 52.

³ Cf. *supra*, I^{ère} Partie, chap. 3.

Certaines sagas islandaises relèvent de cette même problématique d'écriture romanesque après la christianisation. La *Saga de Hrafnkell Godi-de-Freyr*, sur laquelle, à la suite d'autres chercheurs, nous nous appuyons pour dégager des éléments du cheval sacré des Scandinaues¹, ne repose pas sur des faits historiques, comme le montre la confrontation avec le *Livre de la colonisation* ; c'est une création littéraire qui, selon Régis Boyer, pourrait être l'oeuvre d'un clerc aux "intentions mêlées" : une "leçon chrétienne" pourrait se cacher dans ce texte, où le cheval Freyfaxi est qualifié de "possédé", où nous voyons deux *godar* participer à l'incendie d'un temple, et le héros déclarer qu'il ne croit plus aux dieux².

Au total, la plus grande masse des sources disponibles date d'une période (les siècles précédant et suivant l'an Mil) où l'influence directe et indirecte du christianisme se renforce dans le monde germanique. Mis à part certains poèmes de l'*Edda poétique* et les plus anciennes formules runiques, il y aurait ainsi peu de documents purement païens... Mais globalement, la difficulté d'interprétation des sources ecclésiastiques et, plus largement, des sources postérieures à la christianisation, n'est peut-être pas plus grande que celle des auteurs de l'Antiquité classique, chez lesquels les lieux communs et le plagiat alternent également avec des observations contemporaines.

Une difficulté propre aux sources cléricales est le fait que les clercs devinrent progressivement les principaux producteurs et utilisateurs de formules magiques (charmes et conjurations), étant donné leur quasi monopole de l'écrit. Sans anticiper notre étude de ce domaine³, notons cependant d'ores et déjà que les charmes pour les chevaux constituent la plus grande masse de ces formules.

D'une façon plus générale, ce monopole – ou plutôt quasi monopole⁴ – de l'écrit par les hommes d'Église entraîne un regard sélectif

¹ Cf. *supra*, *ibid.*

² R. Boyer, *Sagas islandaises*, *op. cit.*, notice sur la *Saga de Hrafnkell Godi-de-Freyr*, p. 1872.

³ Voir *infra*, IV^e Partie, chap. 1^{er}.

⁴ Pour Karl Ferdinand Werner (*Naissance de la noblesse*, *op. cit.*, chap. IX, Rang et dignités, pp. 283-290 : Noblesse et culture), les élites aristocratiques mérovingiennes en particulier étaient bien instruites, qu'elles se consacrent à une carrière ecclésiastique ou politique. De même que les évêques exerçaient des fonctions étatiques, et avaient bénéficié dans ce but d'une formation profane, en matière fiscale notamment, les

particulier sur les faits jugés dignes d'être recueillis. Est-ce par goût personnel ou parce qu'il écrit pour le divertissement de l'empereur Othon IV de Brunswick que le dignitaire ecclésiastique Gervais de Tilbury revient à plusieurs reprises dans ses *Oisivetés impériales* sur la magie entourant les chevaux, en particulier à l'occasion de courses ?¹ Est-ce la fréquence, dans les superstitions du Yorkshire, de morts incarnés en chevaux, ou ses propres hantises, qui ont fait rédiger par un moine anonyme du monastère de Byland, parmi la douzaine d'histoires de revenants qu'il fixe par écrit vers 1400, trois récits faisant intervenir des formes équines ?²

Une autre difficulté tient au fait que l'Église, en créant progressivement une « Europe chrétienne », accélère l'internationalisation des croyances, rendant plus malaisée l'approche de représentations proprement germaniques. C'est particulièrement le cas pour les informations contenues dans les *exempla*, dont les recueils en latin circulaient dans toute la chrétienté. La nationalité de l'auteur de la première version, parfois le lieu du récit (voir la sorcière de Berkeley emportée par le cheval noir du diable³) ne constituent que des indices

jeunes nobles destinés à la carrière des armes ou à l'administration du royaume suivaient une formation complète, étudiant la littérature sacrée comme les matières profanes : "Il n'y a pas de séparation de principe entre la formation des futurs membres du haut clergé et celle des futurs ducs, comtes, *domestici* ou *referendarii*. Ces derniers, qui mènent à la bataille les armées de Dagobert I^{er}, illustrent le niveau de l'enseignement des laïcs à la Cour : ils dirigent la rédaction par des scribes (*notarii*) des actes et lettres du roi, travail qui sous les Carolingiens sera confié au clergé de la chancellerie." Werner établit l'existence d'une "formation commune aux grands, aux évêques et à des fonctionnaires qui, une fois évêques, continuent leurs activités politiques." La cour du *regnum* franc, avec la *schola*, constitue le lieu de cette formation : "la *schola* représente à la fois l'ensemble des jeunes à la Cour et l'institution où l'on enseigne à ceux-ci une grande variété de disciplines." (pp. 287-288) Nous pouvons malgré tout parler de quasi-monopole de l'écrit par les hommes d'église, cette formation curiale mérovingienne concernant par définition une petite élite ; de même, lorsqu'au XI^e siècle les chansons de geste et la poésie aulique en langue vernaculaire indiquent "la genèse d'une civilisation laïque plus autonome" (*ibid.*, p. 290), cette ouverture de la culture de l'écrit restera réservée à une minorité de laïcs.

¹ G. de Tilbury, *Otia Imperialia*, III, chap. 28 et 83, voir *infra*, IV^e Partie, chap. 1^{er}.

² M. R. James, "Twelve Medieval Ghost-stories", *loc. cit.*, n° I, VIII et X ; cf. *supra*, I^{re} Partie, chap. 2.

³ Cf. *supra*, I^{re} Partie, chap. 2.

difficiles à manier. Il en va peut-être différemment des *vitae* de saints ou des sermons en langue vernaculaire, plus aisément localisables.

Ce contexte général et ces difficultés de méthode étant rappelés, nous allons examiner le statut du cheval face à l'Église sous trois angles. En premier lieu, les pratiques condamnées par l'Église : il s'agit de l'hippophagie et de l'offrande funéraire du cheval. En deuxième lieu, la réinterprétation de divers rites et croyances du paganisme. En troisième lieu, l'usage métaphorique de l'image du cheval par l'Église.

Mais pour analyser l'attitude de l'Église dans ces domaines, il convient de nous remémorer le statut du cheval dans la *Bible* ; en effet, à l'instar des églises d'Orient, l'église chrétienne d'Occident, quels que soient par ailleurs ses tolérances ou appropriations tactiques au titre de sa mission d'évangélisation, est fondamentalement marquée par la tradition biblique.

*Le cheval dans la Bible*¹

Comme les autres animaux, le cheval a vocation à être soumis à l'homme, seul être vivant à être créé à l'image de Dieu ; les deux récits bibliques de la création placent l'homme en son centre :

"Dieu créa l'homme à son image, / à l'image de Dieu il le créa, / homme et femme il les créa.

Dieu les bénit et leur dit : « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la ; dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tous les animaux qui rampent sur la terre. »" *Genèse* 1, 27-28 [premier récit de la création].

"Yahvé Dieu modela encore du sol toutes les bêtes sauvages et tous les oiseaux du ciel, et il les amena à l'homme pour voir comment celui-ci les appellerait : chacun devait porter le nom que l'homme lui aurait donné." *Gen.* 2, 19 [second récit de la création].

¹ N.B. : Toutes nos citations utilisent la "*Bible de Jérusalem*" : *La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem*, Paris, 1956. L'ouvrage de référence reste le *Dictionnaire de la Bible* de F. Vigouroux, Paris, 1895-1912, not. s.v. "Char" et "Cheval".

Certes, les deux récits diffèrent sur la portée du rôle de l'homme à l'égard des animaux : dans le premier (*Genèse* 1), l'homme est créé en dernier, après les végétaux et les animaux, et il est explicitement appelé à dominer ces derniers, tandis que dans le second (*Genèse* 2), l'homme est créé en premier, avant les végétaux et les animaux, ces derniers étant créés pour être "une aide qui lui soit assortie." (*Gen.* 2, 18). C'est parce que les animaux, dont la proximité avec l'homme est ici soulignée, ne peuvent malgré tout pas constituer une telle aide, que la femme est créée (*Gen.* 2, 20-23). En donnant des noms aux animaux, l'homme assume en même temps une responsabilité à leur égard vis-à-vis du Créateur.

Relevons qu'après la corruption de l'humanité par le péché et sa purification par le déluge, "l'homme est à nouveau béni et consacré roi de la création, comme aux origines, mais ce n'est plus un règne pacifique. Le nouvel âge verra la lutte des animaux avec l'homme et des hommes entre eux"¹ :

" Dieu bénit Noé et ses fils et il leur dit : « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre. Soyez la crainte et l'effroi de tous les animaux de la terre et de tous les animaux du ciel, comme de tout ce dont la terre fourmille et de tous les poissons de la mer : ils sont livrés entre vos mains [...] » " (*Gen.* 9, 1-2)

Dans ce cadre désormais conflictuel, les différents animaux ont chacun une fonction particulière. Comme on va le voir, celle du cheval n'est pas univoque.

Les chevaux réels sont surtout mentionnés dans l'Ancien Testament. Ils sont pour les Juifs l'arme de l'ennemi (Égyptiens, Cananéens, Chaldéens, etc.), donc son image. Les chars de guerre et les chevaux du Pharaon sont engloutis par l'Éternel dans la mer Rouge avec ceux qui les montaient (*Exode* 14, 6 sqq., spéc. 26-28). Le chant de victoire de Moïse, appelé aussi "chant de Miryam", qui suit cet épisode, commence et s'achève avec ce refrain :

"Je célèbre Yahvé ; il s'est couvert de gloire, / il a jeté à la mer cheval et cavalier." (*Ex.* 15, 1 et 21)

¹ *Bible de Jérusalem*, commentaire de *Gen.* 9, 2, note d, p. 16.

La Bible reflète ici, avec la formule "cheval et cavalier", la symbiose (païenne) de l'homme et du cheval. Il s'agit dans ce cas de l'accord entre le conducteur de char et les (deux) chevaux de son attelage¹.

Après sa victoire contre une coalition de Cananéens, d'Amorites, de Hittites, etc., dont les armées ont "une énorme quantité de chevaux et de chars", Josué, conformément aux ordres de Yahvé, "coupa les jarrets de leurs chevaux et livra leurs chars au feu." (*Josué* 11, 3-9).

Ce sont les ennemis d'Israël qui introduisirent le cheval au Proche-Orient. Les Cananéens, les Philistins et plus tard les Araméens (Syriens) dominaient le bord de la mer et les plaines grâce à leur charrerie, les Hébreux restant longtemps confinés sur les hauteurs, où ils étaient inexpugnables, car le cheval n'y était d'aucune utilité à leurs ennemis. Cette donnée géopolitique fait dire aux serviteurs du roi d'Aram (Syrie), défait par Achab, roi d'Israël : "Leur Dieu est un Dieu des montagnes, c'est pourquoi ils l'ont emporté sur nous. Mais combattons-les dans le plat pays et sûrement nous l'emporterons sur eux." (*I Rois* 20, 23).

Ce contexte militaire a peut-être influencé les prescriptions alimentaires du code sacerdotal. En effet, le cheval entre dans la catégorie des animaux impurs :

"Tout animal qui a le sabot fourchu, fendu en deux ongles, et qui rumine, vous pourrez le manger. [...] Quant aux animaux qui ont un sabot, mais non fendu, et qui ne ruminent pas, vous les tiendrez pour impurs, quiconque les touchera sera impur." (*Lévitique* 11, 3 et 26)².

Ces données historiques et culturelles expliquent l'image négative du cheval dans la *Tora*. Ainsi, dans les bénédictions attribuées à Jacob, c'est paradoxalement un serpent, le céraсте, qui est l'instrument de la justice de Yahvé contre "le cheval et son cavalier" (*Gen.* 49, 16-17),

¹ "Le mot *rakkâb*, employé dans ces passages et dans d'autres et souvent traduit par cavalier, désigne à la fois l'homme à cheval et monté sur un char, du verbe *râkab*, qui signifie "aller à cheval ou en char". : H. Lesêtre, *Dict. de la Bible*, op. cit., s.v. "Cheval", col. 674-682, ici col. 676.

² Lorsque dans le récit de Gog, roi de Magog, Yahvé s'adresse à son peuple en ces termes : « Vous vous rassasiez à ma table des chevaux et des coursiers, des héros et de tous les hommes de guerre... » (*Ez.* 39, 20), il s'agit évidemment d'un oracle de vengeance symbolique.

bien que le serpent soit par excellence dans la *Bible* un instrument ou une image du Tentateur (Cf. *Gen.* 3, spécialt. 4-5 et 14-15). Et, dans les prescriptions du *Deutéronome* qui lui sont attribuées, Moïse invite les futurs rois d'Israël à ne pas multiplier les chevaux et la cavalerie, mais à faire confiance à Dieu (*Deut.* 17, 16).

Malgré les avertissements du prophète Samuel, qui utilise l'image des chars et des chevaux comme symboles de la tyrannie et de l'orgueil royaux (*I Sam.* 8, 11), la royauté est instaurée. David et surtout Salomon créent une charrerie et une cavalerie juives. David le psalmiste demeure cependant fidèle à Dieu :

"Aux uns les chars, aux autres les chevaux,
à nous d'invoquer le nom de Yahvé notre Dieu.
eux, ils plient, ils tombent,
nous, debout, nous tenons." (*Ps.* 20, 8)¹

Salomon (de 970 env. à 931) en revanche est plus inconstant. Ce monarque, qui était allé à Gihôn monté sur la mule de son père David pour recevoir l'onction royale du prêtre Sadoq (*I Rois* 1, 33 et 38) – tandis que son rival Adonias "s'était procuré char et attelage et cinquante gardes qui couraient devant lui" (*I Rois* 1, 5) – oublia vite les traditions austères des Juges² et voulut posséder les mêmes signes de puissance que les rois des autres peuples du Proche-Orient. Attaché à la grandeur et au faste, Salomon aurait possédé jusqu'à douze mille chevaux pour ses chars³, chiffre considérable pour une société où le cheval était un animal de luxe réservé à une élite⁴. Significativement, l'importation de chevaux s'accompagne chez Salomon de l'adoption de coutumes étrangères ; le penchant pour les chevaux de guerre étrangers annonce celui pour les femmes étrangères, qui "détournèrent son cœur vers d'autres dieux." (*I Rois* 11, 4).

¹ Même idée dans *Proverbes* 21, 31. Cf. aussi *Ps.* 33, 17 et 147, 10.

² Les Juges d'Israël n'utilisaient que des ânes, cf. *Jg.* 5, 10 ; 10, 4 et 12, 14.

³ *I Rois* 5, 6 et 10, 26 ; *II Chroniques* 9, 25.

⁴ L'*Ecclésiaste* se scandalise : "Je vois des esclaves aller à cheval, et des princes marcher à pied comme des esclaves." (*Eccl.* 10, 7).

Le développement d'une importante charrierie par le roi est interprété par les auteurs bibliques comme une infidélité à Moïse ; il préfigure les ombres de la fin du règne de Salomon, marqué par le polythéisme.

Plus de trois siècles plus tard, le roi Josias, qui régna sur Juda de 640 à 609 av. J.-C., redécouvre, après le règne de deux rois impies, le "Livre de la Loi" (*Deutéronome*) et retourne aux commandements de Yahvé : "Il fit disparaître les chevaux que les rois de Juda avaient dédiés au soleil à l'entrée du Temple de Yahvé [...] et il brûla au feu le char du soleil." (II *Rois* 23, 11). Sous son règne, le prophète Jérémie annonce les malheurs à venir de la captivité babylonienne, en prophétisant l'invasion venant du nord, sous la forme d'un "destructeur des nations" où l'on peut reconnaître l'image de l'ennemi Scythe, Assyrien ou Chaldéen :

"Voici qu'il s'avance comme les nuées, / ses chars ressemblent à l'ouragan, / ses chevaux vont plus vite que des aigles. / Malheur à nous ! Nous sommes perdus ! / Purifie ton coeur, Jérusalem, afin d'être sauvée."
(*Jér.* 4, 13-14)

Si les chevaux ne représentent généralement rien de bon pour Israël, des chevaux symboliques peuvent cependant à l'occasion illustrer la puissance divine ou lui servir d'instrument. Dieu se sert ainsi de chars et de chevaux de feu dans l'enlèvement au ciel du prophète Élie :

"Comme [Élie et Élisée] marchaient en conversant, voici qu'un char de feu et des chevaux de feu se mirent entre eux deux, et Élie monta au ciel dans le tourbillon. Élisée voyait et il criait : « Mon père ! mon père ! Char d'Israël et son attelage ! » Puis il ne le vit plus [...]" (II *Rois* 2, 11-12)

L'armée céleste prend également la forme de chars et de chevaux de feu autour d'Élisée (II *Rois* 6, 17). Cette image de puissance pourrait être d'origine babylonienne¹.

Dans le deuxième livre des *Maccabées*, le cheval est pareillement associé à la manifestation de la souveranité de Dieu, puisque c'est une apparition équestre surnaturelle qui terrasse Héliodore, envoyé par le

¹ Selon F. Cumont, qui observe que des chevaux de feu sont aussi un des attributs du dieu solaire babylonien *Shamash* (*Lux perpetua*, op. cit., p. 292).

roi Séleucus IV pour prendre possession des richesses du Temple de Jérusalem¹.

Dans les visions du prophète Zacharie, des chevaux et des chars symboliques, auxiliaires de Yahvé, apparaissent à deux reprises. Voici la première vision :

"J'eus une vision pendant la nuit. Voici : un homme était debout parmi les myrtes qui ont leurs racines dans la profondeur ; derrière lui, des chevaux roux, alezans, noirs et blancs. Je dis : « Qui sont ceux-là, Monseigneur ? » [...] « Ce sont ceux que Yahvé a envoyés parcourir la terre. »" (*Zach.* 1, 8-10)

Ces chevaux désignent donc des anges de Yahvé, des envoyés qui lui rendent compte des faits de la terre. Ils sont doués de parole.² Dans la huitième vision, ce sont des chars qui apparaissent au prophète :

"Je recommençai à lever les yeux et j'eus une vision. Voici : quatre chars sortaient d'entre les deux montagnes ; et les montagnes étaient des montagnes d'airain. Au premier char, il y avait des chevaux roux ; au deuxième char, des chevaux noirs ; au troisième char, des chevaux blancs et au quatrième char des chevaux pie (vigoureux). Prenant la parole, je dis à l'ange qui me parlait : « Que signifient ceux-ci, Monseigneur ? » L'ange me fit cette réponse : « Ceux-ci s'avancent en direction des quatre vents du ciel après s'être tenus devant le Seigneur de toute la terre. Les chevaux roux s'avancent vers le pays d'orient ; les noirs s'avancent vers le pays du nord ; les blancs s'avancent vers le pays de l'occident et les pie s'avancent vers le pays du midi. » Vigoureux ils s'avançaient, impatients de parcourir la terre. Il leur dit : « Allez parcourir la terre ! » Et ils parcoururent la terre. Il m'appela et me dit : « Vois, ceux qui s'avancent vers le pays du nord vont faire descendre l'esprit de Yahvé dans le pays du nord. »" (*Zach.* 6, 1-8)

Dans ces passages également, le recours aux images des mythologies babyloniennes et iraniennes est perceptible : Zacharie vécut à la fin du VI^e siècle avant J.-C., au moment du retour du peuple juif à Jérusalem, après l'exil babylonien ; l'Esprit de Yahvé a ici pour auxiliaires ou

¹ "Apparut un cheval monté par un redoutable cavalier..." (2 *Macc.* 3, 25).

² Si l'on interprète littéralement le verset 11 (de *Zach.* 1).

attributs des chevaux cosmiques¹. Dans les deux visions, les chevaux apparaissent comme des esprits chthoniens : ils accompagnent l'ange apparu "parmi les myrtes qui ont leurs racines dans la profondeur" (première vision) ou sortent d'entre deux "montagnes d'airain" (huitième vision). Comme les quatre chevaux, les quatre chars semblent régler la marche du monde aux quatre points cardinaux. Pierre et André Sauzeau ont montré que les couleurs symboliques de ces chevaux sont empruntées aux mythes du mazdéisme.² Elles réapparaissent chez les montures des quatre cavaliers de *l'Apocalypse* de Jean (*Apoc.* 6, 1-8).

Parfois, des cavaleries réelles (ennemies) sont interprétées comme des instruments de Yahvé, des "fléaux de Dieu". Dans le livre d'*Habaquq*, Dieu annonce l'invasion d'un peuple de cavaliers "chaldéens", instrument temporaire de sa justice :

"Oui, voici que je suscite les Chaldéens, / ce peuple farouche et fougueux,
celui qui parcourt de vastes étendues de pays / pour s'emparer des
[demeures d'autrui.

Il est terrible et redoutable, / sa force fait son droit, sa grandeur !
Ses chevaux sont plus rapides que panthères, / plus mordants que loups du
[soir ;

ses cavaliers bondissent, / ses cavaliers arrivent de loin,
ils volent comme l'aigle qui fond pour dévorer.

Tous arrivent pour le pillage, la face ardente comme le vent d'est ;
ils ramassent les captifs comme le sable !

Ce peuple se moque des rois, / il se rit des princes.

Il se joue de toutes les forteresses : / il entasse la terre et les prend !

Puis le vent a tourné et s'en est allé... / Criminel qui fait de sa force son
[dieu !" (*Hab.* 1, 6-11)

¹ Dans sa dernière vision, Zacharie entrevoit encore des chevaux consacrés à Yahvé, après sa victoire dans le combat eschatologique final : "En ce jour, il y aura [écrit] sur les clochettes des chevaux : « Sainte propriété de Yahvé »" (*Zach.* 14, 20).

² P. et A. Sauzeau, "Les chevaux colorés de l'Apocalypse I : L'Apocalypse de Jean, Zacharie et les traditions de l'Iran.", *Revue de l'histoire des religions*, 1995, vol. 212, fasc. 3, pp. 259-298.

Pour René Grousset¹, ce prophète contemporain de Jérémie se fait ici l'écho du vaste remous des peuples provoqué par les incursions des Scythes dans l'Asie antérieure au VII^e siècle avant J.-C. C'est l'époque où les néo-babyloniens, disloquant l'empire assyrien, entreprennent avec succès d'imposer leur domination au Proche-Orient : les Juifs subissent l'occupation de Juda : le siège de Jérusalem, les déportations². Dans ce contexte, Yahvé revêt dans la prière du prophète des traits « orientaux » : un symbolisme solaire plus marqué³, et surtout celui du cheval de guerre :

"Est-ce contre les fleuves, Yahvé, que flambe ta colère, ou contre la mer
[ta fureur,
que tu montes sur tes chevaux, sur tes chars de victoire ?" (*Hab.* 3, 8)

Ce verset du livre d'*Habaquq* est le seul de l'Ancien Testament à présenter Yahvé « en personne » comme un conducteur de chevaux et de chars (chez *Zacharie* 6, 8, le char des chevaux noirs transporte "l'esprit de Yahvé"). En revanche, Dieu apparaît à plusieurs reprises comme le cavalier des cieux et des nuées.⁴ Nous ne mentionnons que pour mémoire le char de Yahvé dans la vision d'Ezéchiel, puisqu'il n'est pas tiré par des chevaux, mais par des êtres fabuleux⁵.

Dans le cadre de recherches sur les rapports entre les traditions mythologiques du Proche-Orient et celle de la Grèce archaïque (Homère et Hésiode), Moshe Weinfeld⁶ tend à montrer que le dieu céleste, de l'atmosphère et donc de la guerre (par l'usage de la foudre et des tempêtes), a été associé en Mésopotamie, dès la fin du troisième millénaire avant notre ère, à l'image du char (du chariot dans un

¹ *L'Empire des steppes*, op. cit., p. 38.

² Nabuchodonosor, roi de Babylone, fait procéder à la première déportation à Babylone au début du VI^e siècle (597), cf. II *Rois* 24 et 25.

³ "Son éclat est pareil au jour, des rayons jaillissent de ses mains, c'est là que se cache sa force." (*Hab.* 3, 3).

⁴ Cf. *Deut.* 33, 26 ; *Isaïe* 19, 1 ; *Ps.* 68, 5 et 104, 3. Dieu chevauche encore un chérubin pour un vol à travers l'espace dans II *Samuel* 22, 11 et *Ps.* 18, 11.

⁵ Cf. *Ez.* 1, 4 sqq. (Tétramorphe).

⁶ Ce qui suit d'après M. Weinfeld, "'Rider of the Clouds" and "Gatherer of the Clouds"', *The Journal of the ancient near eastern society of Columbia University* 5 (1973), pp. 421-426.

premier temps) : un sceau de la période akkadienne montre ainsi le dieu de l'atmosphère monté sur un chariot à quatre roues tiré par un lion-griffon, et accompagné d'une déesse tenant des faisceaux de rayons de pluie ou d'éclairs. Des hymnes sumériens décrivent les dieux comme attelant ou chevauchant les vents et les tempêtes, à côté de divers animaux fabuleux. Le cheval est attelé relativement tardivement à ces chars divins : au début du premier millénaire avant notre ère, un emblème du dieu Aššur le montre sur un char tiré par un cheval. Les nombreux parallèles désignant les dieux cananéen Baal, sumérien Iškur, mésopotamien Marduk, ainsi que Yahvé, de "chevauteur de nuées", d'une part, la similitude de leurs variantes équestres avec les représentations de Zeus¹ et de Poseidon² dans l'*Illiade*, d'autre part, le font conclure que "la conception du dieu de l'atmosphère comme cavalier [ou comme conducteur de char] était profondément enracinée dans le milieu Syro-Mésopotamien et paraît avoir influencé la tradition grecque."³

Il demeure que le symbolisme du cheval est peu présent dans l'Ancien Testament. À côté de son image prédominante d'animal de l'ennemi, un psaume en fait l'image de l'impulsivité sans intelligence : "Ne sois pas le cheval, le mulet privés de sens, / il faut rêne et frein pour brider leur fougue (sinon, nulle approche pour toi)." (*Ps.* 32, 9).

Ailleurs, dans l'histoire symbolique de l'infidélité du peuple juif développée par le prophète Ezéchiel, le cheval est l'image de la lubricité de Samarie et de Jérusalem, coupables de s'être prostituées avec les Assyriens, "tous jeunes et séduisants, habiles cavaliers" (*Ezéchiel* 23, 6 et 11), comme autrefois avec les Egyptiens débauchés, "dont la vigueur est comme celle des ânes et le rut comme celui des étalons" (*Ez.* 23, 20). Ici incarnation du désir sans âme, le cheval apparaît cependant une fois dans une comparaison érotique empli de poésie :

"A ma cavale, attelée au char du Pharaon,
je te compare, ma bien aimée." (*Cant.* 1, 9)

¹ *Illiade*, VIII, 41 sqq.

² *Illiade*, XIII, 23 sqq.

³ M. Weinfeld, "Rider of the Clouds...", *loc. cit.*, p. 425.

Ce passage du *Cantique des Cantiques* comporte bien, à côté de son sens allégorique¹, une comparaison directe de la femme aimée et de la cavale, ici une image de la perfection de la création. Relevons le choix original des comparaisons : l'amant est comparé à une gazelle et à un jeune faon, tandis que l'amante est comparée, à côté de la colombe, à une cavale. La même idée – la perfection de la création – se retrouve dans l'évocation élogieuse du cheval (de guerre) dans une réponse célèbre de Yahvé à Job, où le Dieu tout-puissant marque l'abîme qui le sépare de son serviteur en décrivant les merveilles de la nature (*Job*, 38 et 39). Les qualités du cheval – au même titre que celles de la lionne, de la biche, du faucon, de l'aigle, etc. – sont décrites pour opposer à la pensée limitée de l'homme l'infinie sagesse divine :

"Donnes-tu au cheval la bravoure, / revêts-tu son cou d'une crinière ?
Le fais-tu bondir comme une sauterelle ? / Son hennissement altier répand
[la terreur.

Il piaffe de joie dans le vallon, / avec vigueur il s'élance au-devant des
[armes.

Il se moque de la peur et ne craint rien, / il ne recule pas devant l'épée.
Sur lui résonnent le carquois, / la lance étincelante et le javelot.

Frémissant d'impatience, il dévore l'espace ; / il ne se tient plus quand
[sonne la trompette :

à chaque coup de trompette, il dit : Ha !

Il flaire de loin la bataille, / la voix tonnante des chefs et les cris."

(*Job* 39, 19-25)

Dans le Nouveau Testament, le cheval est encore moins présent que dans l'Ancien : dans la *Vulgate*, sur cent cinquante mentions environ, le terme *equus* revient environ cent trente fois dans l'A.T., contre une vingtaine d'occurrences dans le N.T., dont les trois quarts pour la seule *Apocalypse*.² Contrairement à ce que l'on pourrait attendre, l'âne est

¹ L'interprétation allégorique du *Cantique des Cantiques* voit dans les rapports entre les deux amants, soit l'amour de Dieu pour Israël et celui du peuple pour son Dieu, soit les noces mystiques du Christ avec l'Église. Ce passage particulier est alors interprété comme rappelant la servitude du peuple d'Israël en Égypte.

² Jacques Voisenet, *Bêtes et hommes dans le monde médiéval : le bestiaire des clercs du V^e au XII^e siècle*. Turnhout, 2000, p. 44, note 175.

moins fréquemment mentionné dans la *Bible* que le cheval¹, mais presque toujours avec une valorisation positive.

Concrètement, il est probable que Jésus se soit servi d'un âne comme monture, comme beaucoup de ses contemporains dans les pays du bassin méditerranéen. Mais nous ne devons pas oublier que dans l'antiquité juive, cet animal était la monture des patriarches² et des juges³, et qu'il avait donc une dignité de monture princière⁴. Si pour son entrée à Jérusalem, le Christ requiert un ânon encore jamais monté (*Jean* 12, 14-15 ; *Luc* 19, 30), ce geste d'humilité est aussi un signe de souveraineté. Le Messie, Prince de la Paix, accomplit ainsi la prophétie de Zacharie :

"Exulte de toutes tes forces, fille de Sion ! / Pousse des cris de joie, fille
[de Jérusalem !

Voici que ton roi vient à toi : / il est juste et victorieux,
humble et monté sur un âne, / sur un ânon, petit d'une ânesse.

Il supprimera d'Ephraïm la charrerie / et de Jérusalem les chevaux ;
l'arc de guerre sera supprimé. / Il proclamera la paix pour les nations.

Sa domination ira de la mer à la mer / et du Fleuve aux extrémités de la
[terre." (*Zach.* 9, 9-10)

Mais le Nouveau Testament, comme l'Ancien, connaît la tension entre le symbolisme pacifique de l'ânon et le symbolisme de victoire guerrière du cheval : de même que Yahvé Sabaoth veut faire de la maison de Juda "son cheval d'honneur" (dans la bataille)⁵, de même le Christ apparaît sur un cheval blanc, signe de victoire et de royauté, dans l'*Apocalypse* :

¹ "Les termes d'*asinus*, d'*asina*, d'*asinae pullus* ou d'*asellus* (ânon) reviennent, tous confondus, environ cent trente fois dans la *Vulgate*." : Jacques Voisenet, *Bêtes et hommes...*, *op. cit.*, p. 44, note 207.

² Voir *Gen.* 49, 11, où Juda, le premier des fils de Jacob, comparé à un lion, a pour monture un ânon.

³ Cf. *Juges* 5, 10, où les chefs d'Israël montent des "ânesses blanches".

⁴ "Renonçant à l'attirail des rois historiques, le roi messianique aura l'ancienne monture des princes." : *Bible de Jérusalem*, commentaire de *Zach.* 9, 9, note 1, p. 1269.

⁵ *Zach.* 10, 3. Cf. aussi *Jér.* 17, 25 et 22, 4, où Yahvé promet à son peuple (s'il respecte sa loi) des rois "en équipage de chars et de chevaux" (signe d'un destin glorieux).

"Alors je vis le ciel ouvert, et voici un cheval blanc ; celui qui le monte s'appelle « Fidèle » et « Vrai », il juge et fait la guerre avec justice. Ses yeux ? une flamme ardente ; sur sa tête, plusieurs diadèmes ; inscrit sur lui, un nom qu'il est seul à connaître ; le manteau qui l'enveloppe est trempé de sang ; et son nom ? le Verbe de Dieu. Les armées du ciel le suivaient sur des chevaux blancs, vêtues de lin d'une blancheur parfaite. De sa bouche sort une épée acérée pour en frapper les païens ; c'est lui qui les mènera avec un sceptre de fer ; c'est lui qui foule dans la cuve le vin de l'ardente colère de Dieu, le Maître de tout. Un nom est inscrit sur son manteau et sur sa cuisse : Roi des rois et Seigneur des seigneurs." (*Apoc.* 19, 11-16)

Cette vision du Christ à cheval est unique dans le Nouveau Testament. Tous les commentateurs et exégètes ont reconnu le Christ dans ce cavalier victorieux, ne serait-ce qu'à cause de son nom de "Verbe de Dieu" ; saint Augustin voit dans le cheval blanc une image de l'Église, dirigée par le Christ et aussi l'Esprit saint¹.

Par ailleurs, l'*Apocalypse* évoque à plusieurs reprises des cavaliers, fléaux de Dieu :

"[...] Lorsque l'Agneau ouvrit le premier des sept sceaux, j'entendis le premier des quatre Vivants crier comme d'une voix de tonnerre : « Viens ! » Et voici qu'apparut à mes yeux un cheval blanc ; celui qui le montait tenait un arc ; on lui donna une couronne, puis il s'en alla vainqueur, et pour vaincre encore.

Lorsqu'il ouvrit le deuxième sceau, j'entendis le deuxième Vivant crier « Viens ! » Alors surgit un autre cheval, rouge-feu ; celui qui le montait, on lui donna de bannir la paix hors de la terre, et que l'on s'égorgeât les uns les autres ; on lui donna une grande épée.

Lorsqu'il ouvrit le troisième sceau, j'entendis le troisième Vivant crier « Viens ! » Et voici qu'apparut à mes yeux un cheval noir ; celui qui le montait tenait à la main une balance ; et j'entendis comme une voix, du milieu des quatre Vivants, qui annonçait : « Un litre de blé pour un denier, trois litres d'orge pour un denier ! Quant à l'huile et au vin, ne les gâchez pas ! »

¹ "...*equum album Ecclesiam dicit ; sessorem ejus Christum vel Spiritum sanctum*" : saint Augustin, Commentaire de l'*Apocalypse*, hom. V, PL 25, col. 2425.

Lorsqu'il ouvrit le quatrième sceau, j'entendis le cri du quatrième Vivant : « Viens ! » Et voici qu'apparut à mes yeux un cheval verdâtre ; celui qui le montait, on le nomme : la Peste ; et l'Hadès le suivait.

Alors, on leur donna pouvoir sur le quart de la terre, pour exterminer par l'épée, par la faim, par la peste et par les fauves de la terre." (*Apoc.* 6, 1-8)

A ces quatre cavaliers succède l'armée des quatre Anges enchaînés sur le grand fleuve Euphrate :

"Et l'on déchaîna les quatre Anges qui se tenaient prêts pour l'heure et le jour et le mois et l'année, afin d'exterminer le tiers des hommes. Leur armée comptait deux cent millions de cavaliers : on m'en précisa le nombre. Tels m'apparurent en vision les montures et leurs cavaliers : ceux-ci portent des cuirasses de feu, d'hyacinthe et de soufre ; quant aux chevaux, leur tête est comme celle du lion, et leur bouche crache feu et fumée et soufre. Alors le tiers des hommes fut exterminé par ces trois fléaux : le feu, la fumée et le soufre vomis par la bouche des chevaux. Car la puissance des chevaux réside en leur bouche ; elle réside aussi dans leurs queues : celles-ci, en effet, ainsi que des serpents, sont munies de têtes dont elles se servent pour nuire." (*Apoc* 9, 15-19)

En résumé, le cheval est quantitativement peu présent dans la *Bible*, mais son rôle symbolique est significatif. Concrètement, il est très souvent l'arme des ennemis d'Israël et occasionnellement un attribut de la dignité royale ; symboliquement, il est tantôt une image de ces mêmes ennemis et de leurs vices, du paganisme ou de la guerre en général, tantôt un signe de la puissance de Yahvé ou de la victoire du Christ.

CHAPITRE PREMIER

L'ÉVANGÉLISATION FACE À L'HIPPOPHAGIE ET À L'OFFRANDE FUNÉRAIRE DU CHEVAL

A la différence d'autres pratiques, plus ou moins réinterprétées et modifiées pour être intégrées dans ses rites, celles de l'hippophagie et de l'offrande funéraire du cheval ont été condamnées par l'Église sans concessions significatives au moment de l'évangélisation.

A. L'éradication de l'hippophagie.

L'hostilité de l'Église, missionnaire puis institutionnelle, à la consommation de la viande de cheval est un fait bien connu et souvent rappelé. Elle est généralement mise en relation avec le statut de cet animal dans le paganisme germanique. Dans son étude sur *La vie religieuse en Islande*, R. Boyer note, après avoir rappelé "la valeur magique et rituelle du cheval dans la religion scandinave ancienne", que "l'Église n'a pas ignoré le fait puisqu'une de ses premières interdictions en Islande concerne la consommation de la viande de cet animal."¹ Ici mise en relation avec l'ensemble du rôle cultuel du cheval, l'interdiction de l'hippophagie est liée par Wolfgang Golther à la volonté d'éradiquer spécifiquement la pratique du sacrifice du cheval ou sa réminiscence².

Pour vérifier cette analyse, examinons d'abord si l'hippophagie des Germains était uniquement cultuelle ou bien si le cheval a également

¹ R. Boyer, *La vie religieuse en Islande (1116-1264)*. Paris, 1979, pp. 381, 382. Nous examinons les modalités de cette interdiction plus bas.

² "Der Genuss von Pferdefleisch, weil er eben namentlich mit der Opferhandlung verknüpft war, ist daher in der christlichen Zeit als heidnischer Brauch strengstens verpönt." : Golther, *Handbuch ...*, op. cit., p. 565.

constitué une nourriture ordinaire dans certaines régions¹. L'idée d'une consommation de la viande de cheval limitée au contexte sacrificiel, dominante au début de ce siècle², n'est plus défendable compte tenu des témoignages de l'archéologie et des sagas, et il est encore moins possible de faire de la consommation de la chair du cheval un tabou dont le repas sacrificiel aurait justement constitué le rite de transgression et de refondation.

Quelques données générales doivent être rappelées. La première relation, et la plus longue chronologiquement, entre l'homme et le cheval a été celle du prédateur et du gibier. Le premier élevage du cheval visait sa chair autant, voire plus, que ses qualités d'animal de transport. A l'époque historique, l'existence, dans certaines régions de l'Europe médiévale, de troupeaux de chevaux sauvages, créait les conditions d'une survivance, certes marginale, de la chasse du cheval pour sa chair. Par « chevaux sauvages », il ne faut pas entendre nécessairement l'animal sauvage au sens biologique³, mais le plus souvent des animaux domestiques redevenus sauvages. Divers textes médiévaux en font mention : le gibier appelé *schelch* dans la *Chanson des Nibelungen*⁴, non identifié d'après le dictionnaire de Grimm, pourrait désigner l'étalon de tête d'un troupeau de chevaux sauvages ;

¹ Nous nous souvenons que chez les Celtes, une hippophagie ordinaire semble avoir existé, sans que la chair du cheval n'ait été consommée à l'occasion de son sacrifice, cf. *supra*, II^e Partie, chap. 3.

² Conception défendue par E. Hahn dans la première édition du *Lexikon* de Hoops : "Dass der Genuss des Pferde fleisches bei den germanischen Völkern, wie manche glauben, sehr weit verbreitet war, will mir ausserordentlich wenig wahrscheinlich erscheinen. [...] Es scheint mir vielmehr, es hätte sich der Genuss des Pferde fleisches nur auf die eine Opfermahlzeit beschränkt, zu der man ausgesuchte junge Tiere für die Götter schlachtete, die nur dem König, den Priestern und den Vornehmsten zukam." : RGA, 1^e éd., s.v. "Pferd", T. III, p. 409.

³ Rappelons que les deux sous-espèces du cheval sauvage ayant survécu jusqu'à notre ère sont le tarpan et le cheval de Prjevalski.

⁴ Cf. *Nibelungenlied*, str. 937, v. 1-2 de l'édition de Helmut Brackert, Francfort-sur-le-Main, 1970-1971 :

"Dar nâch sluoc er schiere einen wîsent und éinen elch,
starker ûre viere, und einen grimmen schelch".

il ne s'agit cependant que d'une hypothèse¹. Mais en tout état de cause, l'existence au Moyen Âge de chevaux vivant en liberté dans la nature et ne dépendant pas de l'homme est certaine. De tels animaux vivaient encore en troupeaux dans la vallée du Rhin jusqu'au XI^e siècle ; ils étaient chassés en Poméranie au XII^e siècle². Leur présence serait attestée en Prusse jusqu'au XVI^e siècle d'après Negelein³.

Par ailleurs, il convient de ne pas opposer trop catégoriquement une consommation culturelle de la viande de cheval à l'occasion de repas sacrificiels à une consommation qui serait dépourvue de dimension religieuse dans le cas contraire. Les anciens Germains ne connaissant pas d'opposition tranchée entre une sphère du sacré et une sphère profane, mais envisageant plutôt leur existence comme un tout, la mise à mort même non sacrificielle d'un cheval et la consommation de sa viande dans un repas collectif comportaient sans doute une part de gravité, de sacralité, comme tout acte important de la vie⁴.

Pour autant, la distinction méthodologique entre le repas sacrificiel d'une communauté donnée, d'une part, et sa nourriture ordinaire, d'autre part, reste pertinente ; c'est elle qu'il s'agit de creuser ici, en commençant par examiner les indices d'une consommation non sacrificielle de viande de cheval.

Il apparaît que le développement du rôle du cheval comme animal de transport et comme monture de guerre n'a pas fait disparaître son rôle d'animal à viande ; dans certaines situations, c'est au contraire le développement de l'élevage du cheval qui semble expliquer celui de l'hippophagie ordinaire. Mais la consommation « ordinaire » de la

¹ Cf. Hoops, RGA, 1e éd., T. IV, s.v. "Schelch" ; hypothèse reprise par St. Zimmer dans Hoops, RGA, 2e éd., vol. 23 (2003), s. v. "Pferd", § 1, Sprachliches, p. 27. D'autres auteurs, comme Helmut Brackert, voient dans cet animal un tragélaphe ("grand cerf").

² D'après Bruno Laurioux, "Manger l'impur. Animaux et interdits alimentaires durant le Haut Moyen Âge", in : Alain Couret et Frédéric Oge (éd.). *Homme, Animal, Société. Tome III : Histoire et animal, vol. I Des sociétés et des animaux*. Toulouse, 1989, pp. 73-87, ici p. 75 et note 24 avec références.

³ Negelein, *Pferd im Altertum*, op. cit., p. XVIII.

⁴ Dans certaines civilisations comme la Grèce antique, ou encore l'ancien Israël, chaque abattage avait le caractère d'un rite sacrificiel, d'où en particulier une dimension économique importante du sacrifice, cf. B. Gladigow, "Die Teilung des Opfers", *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1984), pp. 19-43, ici p. 31.

viande de cheval n'a jamais constitué un fait général parmi les Germains ; il s'agit d'un phénomène limité à certaines régions et à certaines périodes.

Pour l'époque impériale romaine, l'archéologie constate en règle générale la faible part, mais non l'absence de la viande de cheval dans l'alimentation des peuples germaniques ; même si les échantillons de restes alimentaires dans les dépôts des habitats de cette époque étudiés par Herbert Jankuhn, dans son étude concernant principalement l'Allemagne du Nord et les pays scandinaves, ne livrent par définition que des résultats provisoires, ils mettent en évidence une proportion de l'ordre de 5 % pour les ossements de chevaux (ce qui implique un pourcentage plus important de viande, compte tenu du poids moyen des animaux domestiques), bien plus modeste en tout cas que leur proportion sur les sites sacrificiels (pouvant aller jusqu'à 40 % dans certains cas, par exemple à Rislev, au Danemark)¹. Dans certaines régions cependant, la viande de cheval semble avoir constitué presque la première nourriture carnée, comme en Frise, où les fouilles du village de Feddersen Wierde, concernant un habitat occupé jusqu'au V^e siècle, ont montré que 40 % des chevaux étaient abattus avant l'âge d'un an à des fins alimentaires².

L'hippophagie ordinaire se raréfie en Europe occidentale pendant la période mérovingienne³, mais les choses paraissent évoluer au VIII^e siècle avec le développement des élevages de chevaux consécutif aux réformes militaires engagées en premier lieu par Charles Martel pour la cavalerie franque. On peut en effet penser que le développement de riches élevages dans certaines régions a favorisé la consommation ordinaire de la viande d'animaux sains, mais impropres à l'usage de la guerre. C'est en particulier aux Thuringiens, grands éleveurs de

¹ cf. H. Jankuhn, "Archaeologische Beobachtungen ...", *loc. cit.*, p. 131.

² D'après J. Chapelot et R. Fossier, *Le village et la maison au Moyen Âge*, Paris, 1980, p. 27, cités par B. Lauriou, "Manger l'impur. Animaux et interdits alimentaires...", *loc. cit.*, p. 75.

³ "Der Verzehr von Pferdefleisch in profanem Zusammenhang kann für die Merowingerzeit bis auf ganz wenige Fälle ausgeschlossen werden." W. Janssen in Hoops, RGA 2e éd., T. 8, s.v. "Fahren und Reiten", p. 162.

chevaux, que Boniface doit interdire de manger de la viande de cheval sur ordre du pape¹.

Tandis que la consommation de la viande de cheval disparaît dans l'empire carolingien, elle semble avoir été assez fréquente dans certains pays de Scandinavie, en Islande et en Norvège essentiellement, à l'époque des Vikings.

Dans son étude sur le cheval islandais à l'époque des sagas, E. Schoenfeld avance un certain nombre d'arguments en faveur de la consommation courante de la viande de cheval qui paraissent recevables, même s'ils ne reposent pas sur des faits archéologiques, mais sur le seul témoignage des chroniques et sagas². Dans un récit conservé dans le *Flateyjarbók*, le *god*i Arnorr Kerlingarnef propose au *thing*, lors d'une famine qui menace la vie de nombreux Islandais, de procéder à l'abattage de tous les chevaux pour nourrir la communauté, à l'exception de deux par ferme. Il n'est pas clair dans cet épisode si c'est l'importance du recours à la viande équine qui est soulignée, ou si c'est le fait même d'une hippophagie profane qui est à comprendre comme exceptionnel. Car d'autres textes scandinaves mentionnent le recours à la viande de cheval en cas de force majeure : dans la *Geste des Danois* de Saxo Grammaticus, nous lisons que Hading guerroya pendant cinq ans en Suède :

"La longueur de l'expédition épuisa les vivres, et les soldats, qui atteignaient presque les limites du désespoir, se mirent à manger les champignons des bois pour apaiser leur faim. Manquant du minimum, ils dévorèrent leurs chevaux, et finalement se laissèrent aller à repaître leurs corps des cadavres des chiens. Passant outre au sacrilège, ils se rassasièrent même avec des membres humains."³

La valeur historique de ce genre de récit peut d'autant plus être mise en doute que le secrétaire du primat de l'Église danoise inscrit ici

¹ Grimm, D.M., p. 38. Les correspondances entre le pape et Boniface sont examinées plus bas.

² E. D. Schoenfeld, *Das Pferd im Dienste des Isländers zur Sagazeit*, Rostock, 1900, pp. 29-31 (Das Fleischpferd) : les informations ou citations qui suivent sont tirées de ces pages, sauf mention contraire.

³ *Gesta Danorum*, Livre I^{er}, VIII, 7 ; trad. J.P. Troadec, *op. cit.*, p. 51.

l'acte hippophagique dans une gradation romanesque qui en fait le point de départ d'actes répugnants (le chien n'était pas mangé par les Germains, à la différence des Celtes) ou sacrilèges (l'anthropophagie). Les sagas islandaises comportent des mentions plus intéressantes. Dans la *Saga de Snorri le Godi*, nous lisons au chapitre 18 que "Thorbjörn le Gros avait également beaucoup d'étalons qu'il laissait dans les pâturages de montagne, et en automne, il en choisissait quelques-uns pour l'abattage." Pour Régis Boyer, dont nous citons ici la traduction¹, comme pour Schoenfeld², l'automne n'est qu'une indication de saison. En revanche, le traducteur de la collection *Thule* y voit nécessairement le moment des sacrifices, et il interprète le passage ainsi : "Thorbjörn le Gros possédait un troupeau de chevaux qu'il faisait pâturer sur les prairies de montagne, et il avait l'habitude d'en choisir un animal pour le tuer lors du sacrifice d'automne."³ Cette traduction « contextuelle » va sans doute trop loin. Dans la mesure où le texte islandais⁴ n'utilise pas le terme spécifique de *blót*, "sacrifice", mais le vocable *slatr*, "abattage", il parle bien d'hippophagie ordinaire. Un passage de la *Saga des gens du Val des Fumées* (*Reykisdælasaga*) peut confirmer l'existence d'un commerce des chevaux pour leur viande : "Thormod et son fils Eyolf possédaient un cheval gris muni d'une abondante crinière. Ils avaient l'habitude de vendre des chevaux pour l'abattage."⁵ A ces éléments tirés des textes mêmes des sagas, on peut ajouter des arguments de géographie économique avancés par

¹ *Sagas islandaises*, trad. Boyer, *op. cit.*, p. 225.

² La traduction de Schoenfeld, *op. cit.*, se lit comme suit : "Thorbjörn der Dicke schickte eine Pferdekoppel auf die Bergweiden hinauf, um einige von diesen Tieren im Herbste zum Schlachten auszuwählen."

³ Cf. le texte allemand, Collection *Thule* (vol. 7) : "Auch Thorbjörn der Starke besass dort ein Gestüt, das er oben auf der Bergweide grasen liess, und er wählte sich davon gewöhnlich ein Ross aus, um es auf dem Herbstopferfest zu schlachten.", citation d'après Baetke, *Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen*. Francfort-sur-le-Main, 1937, p. 69.

⁴ "*Þorbjörn digri atti ok stoðhross morg saman, er hann let standa i fjallhogum ok valði hann hross um haustum til slatrs.*", citation d'après Schoenfeld, *op. cit.*, p. 30.

⁵ Paradoxalement, ce passage est cité par W. Baetke, *loc. cit.*, comme source sur le sacrifice du cheval ; c'est supposer que tous les animaux ainsi vendus "pour l'abattage" étaient appelés à être des victimes sacrificielles, ce qui est une hypothèse très improbable.

Schoenfeld, qui renforcent le dossier d'une consommation profane de la viande de cheval en Islande :

"Ces prairies de montagne procuraient une alimentation particulièrement nourrissante. Leur exploitation par des bovins, maladroits en terrain escarpé, était difficile. Elle était au contraire aisée avec des chevaux, plus habiles à gravir des pentes raides. C'est pour cette raison que maints éleveurs possédant beaucoup de prairies de montagne préféraient engraisser des chevaux plutôt que des vaches ou des bœufs. C'était là certainement une raison supplémentaire, dans l'Islande montagnaise, de considérer le cheval comme un animal à viande."¹

Un dernier texte est à mentionner sur cette question. Dans l'une des sagas sur Olaf Tryggvason, relatant le débat précédant le compromis de l'an 1000 à l'*Althing* sur l'adoption du christianisme (voir plus bas), Þorgeirr, "godí des habitants du Lac clair" (*Þorgeirr Ljosvetninga godi*) est amené à justifier comme suit la consommation de la viande de cheval : "Il n'est pas recommandé d'interdire la consommation de choses qui avaient servi autrefois aux petites gens pour leur subsistance" ; il est vrai que l'on peut s'interroger sur la valeur documentaire de ce dernier texte, mettant dans la bouche de l'habile *godí* l'argument « viande de cheval = viande du pauvre ».

En résumé, il apparaît qu'en Islande, le cheval n'était pas seulement un animal particulièrement lié aux « puissances », et sacrifié à ce titre, mais aussi l'un des animaux les plus répandus – chaque ferme en possédant souvent plusieurs, voire un troupeau entier – et dont la viande était une nourriture ordinaire. La même situation aurait existé en Norvège à la fin du premier millénaire, selon K. Maurer². Il semble donc que l'existence d'une consommation « courante » de la viande de cheval n'ait existé que dans des situations où le cheval n'était pas un animal de luxe, réservé à une élite, mais le principal animal des sociétés en cause, qu'il s'agisse de tribus d'éleveurs, comme les

¹ Schoenfeld, *op. cit.*, dans la section pp. 29-31 (Das Fleischpferd). Dans cet environnement, il se pourrait bien que la valeur économique des bovins, à cause de leur rareté relative, ait égalé ou dépassé (en moyenne) celle des chevaux.

² K. Maurer, *Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christenthume* (München, 1855-56), II, p. 274, cité dans le commentaire de la *Kristnisaga* de l'édition de B. Kahle (Altnordische Sagabibliothek, T. 11, Halle, 1905), p. 42.

Thuringiens, ou de sociétés de paysans montagnards à l'économie largement fondée sur le cheval, comme les Islandais ou les Norvégiens.

La portée de l'hippophagie ordinaire des peuples germaniques étant ainsi cernée, revenons à la question des raisons de l'hostilité de l'Église à la consommation de viande chevaline. Une étude de Brita Egardt publiée en 1962 tend à démontrer que ce n'est pas le rôle du cheval dans les pratiques païennes germaniques qui a été la motivation principale des interdits édictés par l'Église à l'époque de la conversion. Dans le premier chapitre d'un ouvrage principalement consacré aux préjugés de la période moderne contre la viande de cheval et le métier d'équarisseur¹, cette ethnologue procède à un réexamen de l'opinion dominante ; ses principales observations, étayées par d'autres études, peuvent être résumées comme suit.

La position de l'Église sur la viande de cheval n'est qu'un élément d'un ensemble de prescriptions alimentaires qui renvoie aux origines méditerranéennes et juives du christianisme. L'interdit visant la consommation de sang, ou de la chair d'un animal étouffé, en constitue l'élément central², et c'est, avec l'interdiction de la viande des animaux immolés dans les sacrifices païens, le seul explicitement repris par les premiers chrétiens³. La non-consommation de la viande de

¹ B. Egardt, *Hästslakt och Rackarskam* (Nordiska Museets Handlingar : 57). Stockholm / Lund, 1962. Avec un résumé en allemand pp. 289-300 : "Pferdeschlachtung und Abdeckerschande ; eine ethnologische Untersuchung volkstümlicher Vorurteile". Les données qui suivent sont tirées du résumé, spécialement de celui du chapitre 1er, pp. 289-291, ainsi que de l'apparat critique de la *Bible de Jérusalem*.

² Rappelons que dans la loi mosaïque, le sang est assimilé au principe vital : il est l'« âme » de la chair, et c'est pour cette raison qu'il est interdit d'en manger (*Genèse* 9, 4) ; le sang est réservé aux sacrifices à Yahvé (*Lévitique* 1, 5), spécialement aux sacrifices d'expiation, comme le précise encore le *Lévitique* 17, 10-16, qui détaille cet interdit. C'est parce que leur sang n'a pas été répandu que les animaux étouffés sont impropres à la consommation.

³ Plus précisément, il s'agissait des prescriptions alimentaires minimales s'imposant aux chrétiens qui n'étaient pas d'origine juive, Cf. *Actes des Apôtres* 15, 20 : "Qu'on leur mande seulement de s'abstenir de ce qui a été souillé par les idoles, [...] des chairs étouffées et du sang." (repris en *Actes* 15, 29 et 21, 25). Ce compromis entre les chrétiens hébreux de Jérusalem, conduits par Jacques, le « frère » du Christ, et les chrétiens d'origine païenne, évangélisés par Paul, sera nuancé par ce dernier dans sa première épître aux Corinthiens (cf. *I Cor.* 8, 1-13 et 10, 14-30, et spécialement 27-28).

cheval dans les premières communautés chrétiennes non juives reposait donc sur des traditions culturelles plus que sur des interdits proprement religieux, puisque les dispositions de l'Ancien Testament faisant du cheval, *inter alia*, un animal impur¹, n'avaient pas été reprises formellement par les apôtres. Toutefois, une fois fixées dans leurs grandes lignes, les habitudes alimentaires du christianisme des premiers siècles, principalement oriental, ont tendu à être érigées en normes pour tous les chrétiens, sans que l'Église les adapte aux habitudes alimentaires des différents pays d'évangélisation.

C'est ainsi que dans la pratique, l'Église a connu une grande diversité de positions vis-à-vis de la consommation de viande de cheval. Il ressort de lettres papales, de pénitentiels, d'actes synodaux, de *vitae*, de règles juridiques, etc., que les positions se réclamant de l'Église ont tantôt approuvé, tantôt condamné la consommation de la viande de cheval. Les raisons de la condamnation ne sont jamais clairement explicitées. Les documents réunis par F. W. H. Wasserschleben² sur les règles pénitentielles de l'Église d'Occident permettent d'étayer ce constat. Si, d'un côté, les *Canones Gregorii*, un pénitentiel anglo-saxon du VIII^e siècle³, disposent que les règles "n'interdisent pas le cheval, et néanmoins ce n'est pas l'usage d'en manger."⁴ et si le *Confessionnal dit d'Egbert*⁵ précise un siècle plus tard que "La viande de cheval n'est pas prohibée, même si beaucoup

¹ L'impureté du cheval découle d'un interdit plus général de la tradition hébraïque, cf. *Lévitique* 11, 3 et 26, texte cité *supra*.

² F.W.H. Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*. Halle, 1851 (rééd. Graz, 1958). Cet ouvrage demeure un ouvrage de référence en la matière, selon Cyrille Vogel et Allen J. Frantzen, *Les "Libri paenitentiales"*, 2 fasc. (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 27), Turnhout, 1978 et 1985.

³ Les *Canones Gregorii* sont en fait un pénitentiel anonyme ; Frantzen, *op. cit.*, p. 26.

⁴ Cap. 144 : "*Equum non proibent, et tamen non est consuetudo comedere.*" : Wasserschleben, *op. cit.*, p. 176.

⁵ Pénitentiel anonyme attribué de façon erronée à Egbert de York († 766), le *Confessionale pseudo-Egberti* ou *Scrift-boc* est le "premier pénitentiel rédigé en vieil anglais" et semble être le "premier pénitentiel écrit en Angleterre à la période post-carolingienne" ; la traduction latine est celle fournie par le premier éditeur anglais du document (*Ancient laws and institutes of England*, London, 1840) : Frantzen, *op. cit.*, pp. 39-40.

de gens refusent d'en manger."¹, d'un autre côté les *Canons irlandais* (un ensemble de six textes autonomes datant du milieu du VII^e siècle conventionnellement appelés *Canones Hibernenses*²) prévoyaient jusqu'à quatre années de pénitence au pain et à l'eau pour avoir mangé de la viande de cheval³.

L'étude de la chronologie des prescriptions alimentaires du christianisme et de leur transmission montre que la viande de cheval était considérée comme impure par l'Église d'Orient, et spécialement celle de Grèce, dès le IV^e siècle ; cette orientation d'une branche de l'Église des premiers siècles aurait influencé les interdits touchant la viande de cheval prononcés en Irlande puis, à travers l'action des moines irlandais, sur le continent ; enfin, c'est sous l'influence de prédicateurs irlandais et anglo-saxons que ces interdits auraient été érigés en règle en Islande et en Norvège.

Pour B. Egardt, l'Église était avant tout attentive à ses traditions internes dans la définition de normes alimentaires, et relativement indifférente vis-à-vis des pratiques, qu'elles soient profanes ou religieuses, des peuples évangélisés. Cette thèse est cohérente avec le constat de l'existence, dans certaines régions germaniques, d'une consommation courante (non sacrificielle) de la viande de cheval : l'interdit de l'Église, de nature culturelle, se serait heurté localement à une pratique alimentaire courante. Elle semble cependant minimiser l'importance symbolique que continuait de revêtir le sacrifice du cheval au déclin du paganisme scandinave. Il est vrai que nous ne disposons que d'indices pour voir dans ce phénomène la motivation principale de l'interdiction de l'hippophagie par l'Église. Selon Bruno Laurioux cependant, les prescriptions alimentaires édictés par Rome pour la Germanie visent délibérément certains animaux en raison de leur rôle dans la religion germanique⁴. L'interdiction de l'hippophagie au VIII^e siècle s'inscrirait dans un contexte de "coïncidence entre le

¹ Cap. XXXVIII : "*Caro equina non est prohibita, etsi multae gentes eam comedere nolunt.*" : Wasserscheleben, *op. cit.*, pp. 315-316.

² Frantzen, *op. cit.*, p. 21.

³ Cap. 13 : "*Poenitentia esus carnis aequi IIII anni in p[ane] e[t] a[qua]*" ; Wasserscheleben, *op. cit.*, p. 137.

⁴ Laurioux, "Manger l'impur. Animaux et interdits alimentaires durant le Haut Moyen Âge", *loc. cit.*, pp. 75-76.

raidissement manifesté par [le pape] Zacharie et les mises en garde contre la consommation des viandes immolées aux idoles et contre les repas pris avec les païens que les pénitentiels ne cessent de répéter à partir du VIII^e siècle¹. Examinons-donc les correspondances échangées entre Boniface et les papes de son temps sur cette question, en précisant d'emblée que leur interprétation est délicate, car les lettres dans lesquelles Boniface formulait ses questions ont malheureusement été perdues.

En 726, à l'époque où Boniface évangélise la Thuringe et la Hesse, il écrit au pape Grégoire II pour l'interroger sur des questions très diverses touchant à sa mission, notamment celle de l'attitude à adopter face aux viandes provenant de sacrifices païens. Il ne semble pas que chez les peuples germaniques de cette époque, toute viande provenait plus ou moins d'un abattage « rituel », comme en Grèce antique², mais apparemment, les nouveaux convertis étaient confrontés avec acuité à la question de l'attitude à adopter face à ces nourritures dans certaines circonstances, par exemple lorsqu'ils étaient invités à partager le repas d'un païen. Le pape répond en rappelant le précepte de saint Paul :

"En outre, tu as voulu prendre conseil à propos de chairs immolées, pour savoir si les fidèles pouvaient les vivifier par le signe de la croix, et s'il est licite [d'en manger], ou non. Il suffit de répondre ce que dit le bienheureux apôtre Paul (I Corinthiens X, [28]) : « Si quelqu'un vous dit : ceci a été offert en sacrifice, n'en mangez pas, à cause de celui qui vous a prévenus, et par motif de conscience. »"³

¹ *Ibid.*, p. 76.

² En Grèce, "l'alimentation carnée coïncide absolument avec la pratique sacrificielle ; toute viande consommée est une victime animale égorgée rituellement, et le boucher qui fait couler le sang des bêtes porte le même nom fonctionnel que le sacrificateur posté près de l'autel ensanglanté." : Marcel Detienne, dans Detienne et Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1983, p. 10.

³ "*De immolatiis autem escis consuisti, si a fidelibus superductum fuerit vivificae crucis signum, edi liceret, an non. Illud sufficit respondere quod beatus Paulus apostolus dicit : Si quis dixerit quia hoc imolatum est, nolite edere propter eum qui indicavit, et propter conscientiam (I Cor. X).*" : lettre du pape Grégoire II à Boniface (année 726), PL 89, col. 524-526, ici col. 525C.

Cette réponse vise toutes les viandes immolées, mais nous pouvons légitimement penser que la question de Boniface concernait notamment, voire principalement, la viande de cheval, compte tenu de l'importance de son élevage chez les Thuringiens. Quelques six années après cette réponse, Boniface interroge à nouveau le pape, apparemment sur le cas spécifique de la viande de cheval : dans sa célèbre réponse, Grégoire III¹ en interdit la consommation, sans se référer à une origine sacrificielle, se bornant à en affirmer l'impureté :

"Tu me rapportes encore que certaines personnes mangent de la chair du cheval sauvage, beaucoup aussi de celle du cheval domestique. Tu ne dois pas tolérer à l'avenir ces pratiques, très saint frère, mais au contraire les interdire totalement par tous les moyens possibles, avec l'aide du Christ, et leur imposer la pénitence méritée, car elle est impure et exécrationnelle."²

Le pape a-t-il ici voulu rappeler l'interdit concernant la chair d'un animal immolé aux idoles ? On peut en douter, non seulement parce qu'il ne mentionne pas cet « interdit d'état », mais parce qu'il détaille l'« interdit d'espèce » : le cheval sauvage est concerné au même titre que le cheval domestique. Or le cheval sauvage semble avoir été essentiellement un gibier ; aucune source ne mentionne son sacrifice chez les Germains.

Boniface revient une troisième fois à la charge en 751 (il est à ce moment-là archevêque de Mayence), en soumettant au pape – il s'agit cette fois de Zacharie – une liste d'animaux. La lettre, transmise par son disciple Lul, reçoit sur ce point la réponse suivante :

"En effet, les notes du mémoire transmis par ces gens, qui sont portées en annexe ci-dessous, contenaient les sujets sur lesquels tu m'adressais des

¹ Grégoire III a succédé en mars 731 à Grégoire II sur le trône de saint Pierre.

² "*Inter ea agrestem caballum aliquantos adiunxisti comedere, plerosque et domesticum. Hoc nequaquam fieri deinceps sanctissime sinas frater, sed, quibus potueris Christo iuvante modis, per omnia conpesce et dignam eis interdicto paenitentiam ; immundum enim est atque execrationnelle*" : lettre de 732, dans laquelle le pape Grégoire III élève Boniface au rang d'archevêque missionnaire et lui transmet le *pallium* : *Briefe des Bonifatius [...] nebst einigen zeitgenössischen Dokumenten*, éd. Tangl, Külb, Rau. Darmstadt, 1968, p. 100 (lettre n°28).

questions pressantes sur ce qui peut être accepté et ce qui doit être rejeté. Tout d'abord, au sujet des volatiles, des choucas, des corneilles et des cigognes, ceux-ci doivent être absolument écartés de la consommation des chrétiens, y compris leurs fibres ; [ensuite], en ce qui concerne les lièvres et les chevaux sauvages, ils doivent être évités encore davantage."¹

Les termes de cette lettre sont sans ambiguïté : ce sont bien ces animaux en tant que tels qui sont impurs, et non les circonstances de leur mise à mort. En même temps, nous relevons que trois, voire quatre des cinq espèces mentionnées, impures au sens du code mosaïque, sont liées au paganisme germanique : outre le cheval, c'est le cas des choucas et des corneilles qui appartiennent à la famille des corvidés, dont on connaît les affinités avec le dieu Wodan ; la cigogne pourrait avoir été liée chez les Germains, comme dans le monde celte, à des croyances et des cultes sur le renouveau de la nature. Seul le lièvre ne joue aucun rôle dans le paganisme germanique. Pour autant, il est difficile de parler, avec B. Laurioux, d'une "tactique" de "sélection" d'animaux liés au paganisme germanique, puisque nous ne disposons pas de la liste soumise par l'archevêque missionnaire. Il est donc très vraisemblable, comme il l'écrit lui-même en conclusion de son étude², que ce sont les traditions culturelles de l'Église orientale – Zacharie était d'origine grecque – qui ont été déterminantes dans l'affirmation de ces interdits d'espèces. Ces derniers n'étaient pas, en règle générale, la préoccupation principale des auteurs de pénitentiels occidentaux : seulement 15 % d'entre eux les mentionnent³.

A l'opposé de cette tradition grecque, Boniface, né en Angleterre dans le Wessex, avec comme nom de baptême Wynfrith, pouvait être enclin à accepter l'hippophagie dès lors qu'elle était profane. C'était

¹ *"Continebant enim capitula in pitacio ab eis porrecto, quae inferius annexa sunt, de quibus flagitasti a nobis quae recipienda, vel quae respuenda sunt. In primis de volatilibus, id est de graculis, et corniculis, atque ciconiis, quae omnino cavendae sunt ab esu Christianorum : etiam et fibri, atque lepores, et equi silvatici multo amplius evitandi."* : lettre du pape Zacharie à Boniface (nov. 751), PL 89, col. 949-953, ici col. 951A.

² "Je serais plus enclin à mettre l'accent sur l'origine grecque de Zacharie. On sait que l'Église grecque a longtemps conservé des prohibitions alimentaires tombées en désuétude dans l'Église latine." Laurioux, "Manger l'impur...", *loc. cit.*, p. 79.

³ Laurioux, *loc. cit.*, p. 78.

en effet une habitude alimentaire encore répandue dans son pays¹. Il est vrai que la conversion de l'Angleterre s'était faite « par le haut », et que la christianisation en profondeur de l'ensemble du peuple était un processus de longue haleine². Plusieurs décennies après la mort de Boniface (754), une lettre écrite par Alcuin à l'occasion d'un synode anglais en 786 montre bien que le rejet de l'hippophagie avait des motivations culturelles : "Nombre d'entre vous mangent du cheval, or aucun chrétien d'Orient ne le fait. Evitez-le vous aussi."³

Pour conclure sur ce point, il semble vraisemblable que, si l'interdiction de l'hippophagie par l'Église était liée au départ à la volonté de soustraire les nouveaux convertis de la Germanie au risque d'une consommation de viande sacrificielle, cette interdiction s'est ensuite élargie à diverses espèces, par transposition des coutumes de l'Église orientale, sans prise en compte des habitudes alimentaires des populations évangélisées. Relevons cependant que l'Église n'a jamais cherché à transposer en Europe l'interdit vétéro-testamentaire du porc⁴, compte tenu du caractère généralisé de sa consommation, et ceci en dépit du fait que cet animal était aussi une victime sacrificielle importante, notamment dans le culte germanique de Freyr. En passant des interdits d'état à des interdits d'espèces, la papauté a obligé Boniface, apparemment contre son gré, à modifier les pratiques alimentaires de certains peuples germaniques. Un siècle plus tard, au moment de l'évangélisation des Bulgares, Rome abandonnera les interdits d'espèces⁵. Dans le grand pénitentiel de Burchard de Worms

¹ L'analyse des restes alimentaires d'un village du Northamptonshire (Maxey) a montré qu'au VIII^e siècle, le cheval y représentait encore un cinquième de l'apport carné : P. V. Addyman, "A Dark-Age Settlement at Maxey, Northants", *Medieval Archaeology*, 1964, 8, pp. 69-71, cité en note 66 dans Laurioux, *loc. cit.*

² Cf. Hoops, RGA, 2^e éd., s.v. "Bekehrung und Bekehrungsgeschichte", §18, p. 192.

³ MGH, *Epistol.* IV, 27 (lettre 3, 19). Réf. et cit. d'après Jacques Voisenet, *Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auteurs du haut Moyen Âge* (V^e - XI^e s.). Toulouse, 1994, p. 163.

⁴ "Vous tiendrez pour impur le porc, parce que tout en ayant le sabot fourchu, fendu en deux ongles, il ne rumine pas." : *Lévitique* 11, 7.

⁵ "On ne saurait interdire tout animal qui n'est pas mauvais pour la santé et que la société des hommes reçoit comme aliment.", écrit le pape Nicolas I^{er} dans une "*Responsa ad consulta Bulganorum*" de 867 ; citation d'après Laurioux, "Manger l'impur...", *loc. cit.*, p. 79.

du début du XI^e siècle, le *Corrector sive Medicus* (*Decretum*, Liber XIX), il n'y a que 8 canons concernant des interdits alimentaires, sur un total de 263 ; aucun ne concerne un interdit d'espèce, seuls sont visés les interdits d'état¹.

Comment ces préceptes ont-ils été appliqués dans la pratique ? Il semble que sur le continent, et malgré l'activisme des missionnaires irlandais, les autorités ecclésiastiques aient appliqué de façon modérée l'interdit visant le cheval. Ce qui fait qu'après leur abandon, la viande équine sera même occasionnellement consommée dans les couvents. C'était apparemment le cas à Saint-Gall, en Suisse. Ekkehard IV, *Magister scholarum* de ce couvent (~ 980, † 1057 ?), a en effet composé des formules de bénédiction pour les repas (*Benedictiones ad mensas*²) qui mentionnent le cheval sauvage : "Que la viande de cheval sauvage vous soit douce par cette croix du Christ !" dit le verset 127 de ce poème hymnique³, au style médiocre – Ekkehard lui-même l'aurait conçu comme un exercice de versification latine. La valeur documentaire de son contenu est discutée. Son éditeur considérait que les nourritures mentionnées donnaient un aperçu à la fois de la situation de l'agriculture dans la région et des échanges entre les couvents : il expliquait ainsi la présence de fruits méditerranéens par des échanges avec le couvent de Bobbio en Italie et, s'agissant des "chevaux sauvages", il y voyait des animaux redevenus sauvages et paissant librement dans les alpages ("vagi equi")⁴. Tandis que pour Ernst Robert Curtius la faune et la flore de ce poème sont imaginaires et relèvent d'une "lexicographie diversifiée" inspirée des *Étymologies* d'Isidore de Séville⁵, Robert Delort considère que son contenu reflète bien des *realia* : "En donnant la composition du menu de son

¹ Burchard de Worms, *Corrector sive Medicus* (*Decretum* Liber XIX), édition par Wasserschleben, *op. cit.*, pp. 624-682 ; les canons sur les interdits alimentaires portent les numéros 115 à 119 et 230 à 232.

² Edition par Ferdinand Keller, "Benedictiones ad mensas Ekkehardi", *Mittheilungen der antiquarischen Gesellschaft in Zürich* III, 1846-47, pp. 99-121.

³ "Sit feralis equi caro dulcis in hac cruce Christi", Keller, *loc. cit.*, p. 111.

⁴ Keller, *loc. cit.*, p. 119.

⁵ "Il est maintenant prouvé que les *Benedictiones* concernaient essentiellement des victuailles qu'Ekkehard avait trouvées dans les *Étymologies* d'Isidore de Séville" : E. R. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*. Trad. J. Bréjoux. Paris, 1991, p. 302.

monastère, [Ekkehard] nous éclaire sur le gibier qui peuplait alors les abords du lac de Constance et les Alpes suisses [...]."¹ En tout état de cause, nous avons vu que l'existence de chevaux errants n'avait rien d'extraordinaire à cette époque. Les *Bénédictions* d'Ekkehard sont donc doublement un témoignage de l'assouplissement des prescriptions alimentaires : par le simple fait qu'elles mentionnent le cheval comme nourriture chrétienne, et parce que cette nourriture se trouvait peut-être occasionnellement dans l'assiette des moines de Saint-Gall.

Dans les pays scandinaves, nous avons noté plus haut à quel point le conflit entre le christianisme et l'ancienne religion a pu se concentrer sur la question du sacrifice du cheval en Norvège et en Suède. Selon Brita Egardt, si les interdits prononcés contre la viande de cheval ont cependant été peu à peu respectés dans ces pays, c'est parce que la consommation ordinaire de viande de cheval y était déjà marginale. L'interdit religieux chrétien, en assimilant cette consommation à un péché, n'aurait fait qu'accélérer une mutation des habitudes alimentaires déjà engagée².

En Islande, le compromis passé sur l'hippophagie, lors de l'adoption du christianisme par l'*Althing* en l'an 1000³, n'était pas le signe d'une tolérance particulière de l'Église, mais la traduction juridique d'un rapport de forces. En effet, c'est un "récitateur de la loi" païen, Þorgeirr, qui, après une longue prostration rituelle, et après avoir obtenu à l'avance l'accord de toutes les parties que sa sentence serait respectée, décida que l'Islande adopterait la nouvelle religion, avec quelques concessions aux partisans de l'ancienne religion. Il s'agissait pour lui d'éviter une guerre civile et sans doute de sauvegarder l'indépendance de l'Islande⁴.

Examinons comment les récits de cet épisode rendent compte de ce compromis. D'après la *Saga de la christianisation* de Sturla Þórðarson,

¹ R. Delort, *Les animaux ont une histoire*. Paris, 1984, p. 54.

² Egardt, *op. cit.*, p. 291.

³ Date traditionnelle. La conversion serait intervenue en fait en 999, d'après une étude d'Olafia Einarsdottir de 1964 ; cf. R. Boyer, *La vie religieuse en Islande*, *op. cit.*, p. 38, note 2.

⁴ R. Boyer, *La vie religieuse en Islande*, chap. 2, La conversion, pp. 38-45 ; J. de Vries, AGRG § 613-614.

"[...] Þorgeirr prit la parole (disant) que tous les hommes d'Islande devaient être purifiés [baptisés] et croire en un [seul] Dieu ; mais pour l'exposition des nouveaux-nés et la viande de cheval sacrificielle, il fallait s'en tenir à l'ancienne loi ; on devait sacrifier en secret, si l'on voulait, mais l'on serait banni s'il y avait un témoin ; la religion païenne fut déposée un hiver [= une année] plus tard."¹

Dans la *Saga de Njall le Brûlé*, une digression relate les faits de la façon suivante :

"Le début de nos lois, [dit Þorgeirr], c'est que tout le monde devra être chrétien ici dans le pays, et croire en un seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, abandonner toute idolâtrie, ne pas exposer les enfants et ne pas manger de viande de cheval. Ce sera un cas de bannissement si l'on est convaincu avec certitude de l'avoir fait, mais si on le fait en cachette, cela restera impuni."²

Il est frappant de constater que ces textes semblent parler le premier d'une consommation rituelle de la viande de cheval, le deuxième d'une consommation ordinaire. La même ambiguïté se retrouve dans les autres versions³ : l'interdiction prononcée par l'Église étant totale, la distinction n'avait plus de sens. En tout état de cause, l'arrangement fut de courte durée : comme la *Saga de la christianisation*, la *Saga de Njall* précise plus loin que "ces pratiques païennes furent complètement abandonnées peu d'hivers après, et il ne fallut pas plus le faire en cachette qu'ouvertement." Et l'auteur, probablement un clerc, commente : "Les païens s'estimèrent bien trahis. Pourtant, la foi chrétienne fut instituée légalement et tous les gens du pays furent faits chrétiens."⁴

Une fois l'hippophagie marginalisée, l'Église a-t-elle toléré quelques dérogations, comme les *Bénédictions* du couvent de Saint-Gall semblent le montrer, ou bien a-t-elle renforcé l'interdit, en diabolisant

¹ *Kristnisaga*, chap. XII, 26 ; trad. C. Lecouteux dans le cadre d'un séminaire de l'année 1997, d'après le texte de l'éd. B. Kahle, Altnordische Sagabibliothek, 11, Halle, 1905, p. 42.

² *Njálssaga*, chap. CV, trad. R. Boyer, *Sagas islandaises*, op. cit., p. 1374.

³ *L'Islendingabok* d'Ari et les deux sagas du roi Olaf Tryggvason.

⁴ *Njálssaga*, chap. CV, trad. R. Boyer, op. cit. supra, p. 1374.

la viande de cheval ? Dans un premier temps, on observe que l'expression "mangeurs de chevaux" (*hrossætunar*) devient dans la bouche des Germains convertis une injure pour qualifier les tenants de l'ancienne religion¹. Le terme *Pferdeesser* est longtemps resté une injure en Allemagne². Et dans la littérature ecclésiastique, le païen a pour caractéristique de se nourrir de viande de cheval, sans que l'on sache toujours s'il s'agit d'un stéréotype ou d'un fait réellement observé. Adam de Brême décrit les anciens Prussiens comme suit : "La chair de cheval leur sert de nourriture, son lait et son sang de boisson, avec lequel on dit qu'ils s'enivrent."³ : ce passage est probablement un mélange de données réelles (l'hippophagie de ce peuple balte) et d'emprunts aux descriptions des mœurs des « Scythes » par différents auteurs classiques (l'enivrement avec le lait de jument fermenté). Le clerc Konrad, auteur de l'adaptation allemande de la *Chanson de Roland* (*Rolandslied*, XII^e siècle), avait appliqué dans son poème ce stéréotype aux Sarrasins, dans un passage où les Francs de Charlemagne incarnent un christianisme ensoleillé, par opposition aux infidèles, forcément hippophages, venant d'un pays diabolique sombre et brumeux (!) :

"Zernubele vint aussi, / avec son peuple impie. / Leur pays est maudit.
Le soleil ne les éclaire point, / le brouillard est leur lot.

Il n'y a pas de blé, / leurs pierres sont noires, / Il n'y a que forêts et

[marécages.

Ils mangent les chevaux. / Ils mènent une vie farouche. / Le diable habite
[là-bas."⁴

¹ Grimm, D.M., p. 38 ; Jähns I, *op. cit.*, p. 440.

² HWDA, T. VI, s.v. "Pferdefleisch", col. 1654.

³ "*Carnes iumentorum pro cibo sumunt, quorum lacte vel cruore utuntur in potu, ita ut inebriati dicantur.*" Adam de Brême, *Gesta hammaburgensis ecclesiae pontificum*, IV, 18, éd. Trillmich, p. 456.

⁴ "dar chom ouch Zernubele, / des lutes got nicht rüchet. / die erde ist gar
[uerfluchet.

in ne geschain nie dehain sunne, / der nebel ist ir gwunne.

daz chorn ist übel uaille, / swarz sint ir staine. / da ist walt unt môs.

si ezzent diu ros. / si lebent mit grimme. / der tuuîl wont dar inne."

(vers 2682-2692) *Das Rolandslied* des Pfaffen Konrad, éd. D. Kartschoke, Francfort sur le Main, 1970, p. 120. Un peu plus haut (v. 2655 sqq.), on apprenait que le roi païen de Funde avait des archers à tête de chien...

Les légendes sur la Chasse sauvage comportant le thème de la « part de chasse », qui est souvent une cuisse de cheval¹, pourraient être, plutôt qu'un signe d'une pratique clandestine du sacrifice du cheval par des "sociétés d'hommes"², le produit de la diabolisation progressive de la viande de cheval.

Ce n'est que dans des textes postérieurs au Moyen Âge que l'on attribue aux sorciers et sorcières un penchant irrépressible pour la viande de cheval. Dans le *Marteau des sorcières* (*Malleus maleficarum*) de Jakob Sprenger et Henri Institoris qui, à la fin du XV^e siècle, récapitule les nombreuses informations et doctrines relatives à la sorcellerie³, le cheval est fort peu présent, et la consommation de viande de cheval n'est même pas mentionnée⁴. Lorsque Grimm écrit que les sorcières furent accusées de manger de la viande de cheval dans leurs sabbats, "c'est-à-dire de continuer à pratiquer des sacrifices païens", il se réfère à un ouvrage du XVII^e siècle, le *Discours execrable des sorciers*, publié par Henri Boguet à Rouen en 1603 ; on y lit (pp. 82-83) que dans ces assemblées de sorcières, "il y avoit une grande chaudière sur le feu, dans laquelle chacun alloit prendre de la chair [...] la chair n'est autre chair que de cheval."⁵ Sous réserve d'une enquête plus approfondie, la consommation de viande de cheval ne semble donc pas avoir été un chef d'accusation dans les procès en sorcellerie⁶ (ce qui est d'ailleurs cohérent avec l'abandon par l'Église

¹ Sur cette forme de la "part de chasse" (motif ST E501.18.3), cf. *supra* I^{ère} Partie, chap. 3, et surtout *infra*, IV^e Partie, chap. 2.

² Rappelons la thèse – discutable – d'Otto Höfler : "La viande de cheval n'est pas le gibier de la Chasse, mais la nourriture de la Chasse sauvage".

³ Nous avons utilisé la traduction allemande de J.W.R. Schmidt, rééditée en 1987 à Munich sous le titre *Der Hexenhammer* (*Malleus maleficarum*).

⁴ Le *Marteau des sorcières* évoque le cheval parmi les animaux atteints par des maléfices (II, 152) et la transformation en cheval de personnes victimes des sorcières (II, 91) ; en revanche, le cheval n'est pas cité comme monture animale du vol dans les airs (II, 41 sqq.), ni comme masque animal lors des mascarades du nouvel an (II, 73 sqq.) : les masques animaux ne sont d'ailleurs même pas mentionnés ; et seul le loup est cité comme forme animale de la sorcière (I, 14), parmi d'« autres animaux » non précisés. Il n'est pas question de viande de cheval dans le volumineux traité.

⁵ Grimm, D.M., p. 877.

⁶ Contrairement à ce que laisse entendre le *Dictionnaire des superstitions allemandes* (HWA), T. VI, s.v. "Pferdefleisch", col. 1653, qui ne fournit cependant aucune source directe.

latine des interdits d'espèces au IX^e siècle), mais plutôt un attribut « littéraire » de la sorcière.

Bilan sur la lutte contre l'hippophagie

La viande de cheval a constitué dans certains cas une nourriture ordinaire pour les Germains, mais il s'agissait là d'exceptions dans un paysage général où le cheval était fondamentalement un animal rare, réservé à une élite, pour des fonctions sacrées ou de transport. Sur l'ensemble de la période du paganisme germanique et dans la totalité de son aire, la consommation de la viande de cheval intervenait essentiellement dans le cadre du rite sacrificiel, assez largement pratiqué.

Si, dans un premier temps, la volonté de lutter contre la consommation de viande sacrificielle a pu motiver l'interdiction de l'hippophagie par l'Église, ce sont ses traditions culturelles internes qui ont ensuite très rapidement contribué à imposer un « interdit d'espèce » ne distinguant pas entre la consommation ordinaire et la consommation sacrificielle. Ce rejet catégorique a réussi à s'imposer progressivement, après de violents conflits autour du sacrifice du cheval en Norvège et en Suède, de façon plus pacifique et avec diverses tolérances dans d'autres régions où existait aussi une consommation courante de la viande de cheval (Thuringe, Islande, Suisse). A la fin du Moyen Âge, on peut considérer qu'elle avait largement disparu : dans son *Livre de la Nature* (vers 1350), Conrad de Megenberg¹ classe parmi les êtres étranges (dans la huitième partie de son ouvrage, *von den wunderleichen Prunnen*, rubrique *von den wundermenschen*) les Comans, pour la seule raison que ce peuple pratiquait l'hippophagie².

La « diabolisation » de la consommation de la viande du cheval intervient tardivement et semble avoir été avant tout un phénomène littéraire, reflet de l'installation d'un nouveau préjugé.

Reposant sur des motifs à la fois théologiques et culturels, l'opposition de l'Église à l'hippophagie a marqué jusqu'à nos jours les mentalités européennes. Nous citons, pour terminer sur ce thème, deux

¹ Sur Conrad de Megenberg et ses sources, voir notre IV^e Partie, chap. 1^{er}.

² "Ez sint lät, die haizent Comani, die ezzent rôhz flaisch und trinkent pfärdspluot." *Das Buch der Natur*, éd. Franz Pfeiffer, 1861 (rééd. Hildesheim, 1962), p. 492.

textes étonnants, illustrant la juxtaposition de croyances païennes et chrétiennes. Le premier est tiré du recueil des *Divertissements pour un Empereur* de Gervais de Tilbury (vers 1210) :

"Si vous voulez savoir de quels mérites s'accompagne l'hospitalité, écoutez une chose admirable et merveilleuse, ou plutôt miraculeuse. Il y avait dans le royaume de votre Empire, un vaillant chevalier, hospitalier et généreux, prêt à recevoir toutes gens avec largesse, empressé à bien entretenir sa famille. Or, il arriva qu'au commencement du jeûne de la Quadragésime, qu'on appelle communément Carêmentrant, le chevalier vint à manquer des vivres nécessaires à ce jour gras, où l'usage est de faire ripaille ; il enjoignit secrètement à l'un de ses familiers de sacrifier en cachette un très bon cheval qu'il avait, et d'en faire cuire les morceaux au lieu de viande de bœuf. Ses ordres furent exécutés discrètement. Le lendemain, l'écuyer, revenant d'un autre endroit, voulut panser le cheval et, comme d'habitude, l'étriller : le seigneur, craignant que l'épisode de la veille ne vînt à être découvert, chercha à l'empêcher d'entrer dans l'écurie aussi longtemps qu'il le put, en l'envoyant à l'extérieur pour différents motifs. À la fin, l'écuyer entend le cheval hennir, pénètre dans l'écurie et l'en sort, bien vivant, devant tous ceux qui étaient là.

Ajoutons à un si grand miracle un épisode bienvenu : à l'occasion de Carêmentrant, un chevalier donna sa jument au lieu de viande de boeuf à sa famille ; celle-ci, ignorant la chose résolue en secret, mange jusqu'à être repue. Mais un autre chevalier, prenant la même décision, sustente sa famille avec la même nourriture au saint jour de Pâques. Quelque temps après, les deux épisodes viennent à être connus de leur souverain seigneur : les ayant appelés l'un et l'autre sans délai, le seigneur ne récompensa que celui qui avait fait cuisiner son cheval à Carêmentrant, en lui offrant un nouveau cheval ; à celui qui avait honoré la fête de Pâques par le même présent, il ne donna rien. Quand on lui demanda ce qui l'avait déterminé à gratifier l'un plutôt que l'autre, le seigneur répondit que celui qu'il avait récompensé avait agi ainsi par nécessité, car la date était telle qu'il ne pouvait y remédier le lendemain ; tandis que celui qui avait fait cuire son cheval le jour de Pâques pouvait, le lendemain, remédier à ce qui manquait la veille."¹

Si le dernier épisode est assez attendu, puisque nous y voyons l'hippophagie admise en cas de nécessité (avant une période de

¹ G. de Tilbury, *Otia Imperialia* III, 100 ; trad. A. Duchesne, *op. cit.*, pp. 110-111.

renoncement à la nourriture carnée), mais rejetée le saint jour de Pâques, le premier récit est plutôt surprenant sous la plume d'un ecclésiastique ; c'est en effet fondamentalement la description, certes novélisée et fragmentaire, d'un rituel sacrificiel de régénération qui nous est fournie : il ne manque que la mention de la conservation soigneuse des os du cheval et l'invocation ou l'intervention explicite de la puissance qui ressuscite.

Le deuxième texte est tiré des histoires de fantômes rédigées par le clerc du monastère de Byland (Yorkshire) au début du XV^e siècle. Dans sa dixième histoire, intitulée "Comment un voleur repentant disparut aux yeux des démons après sa confession", nous lisons qu'un fossoyeur, grand travailleur et gros mangeur, dont la maison communiquait avec celle de son voisin, avait pour habitude de voler et de manger de la viande de son voisin, même pendant le carême. Le maître de maison lésé enquêta sur la disparition de ses provisions auprès de ses serviteurs, qui tous opposèrent des dénégations. Pour découvrir l'auteur de ce sacrilège, il déclara vouloir faire appel à un sorcier. Apprenant cela, le fossoyeur prit peur et alla voir des moines, se confessa en secret et fut absous de son péché par sacrement. Le maître de maison se rendit auprès d'un magicien qui, après avoir enduit l'ongle d'un jeune garçon [mort ?] d'une huile et prononcé des incantations, lui demanda ce qu'il voyait. Le garçon répondit : « Je vois un certain Garcio qui a les cheveux coupés. » Le magicien le conjura à la demande du maître de faire apparaître la vision la plus claire possible :

"Et l'enfant affirma : « Voilà que je vois un très beau cheval ». Et ensuite il vit un certain homme dans une apparence semblable à celle du fossoyeur mentionné précédemment, gravissant une échelle et découpant des morceaux de viande avec un cheval l'accompagnant également. Et le clerc lui demanda : « Que font donc l'homme et le cheval ? » Et l'enfant répondit : « Voilà, il fait cuire et mange les viandes en question. » Et il continue de l'interroger : « Que fait-il à présent ? » Et le garçon répond : « Ils se rendent l'un et l'autre à l'église des moines. Mais le cheval attend devant la porte et l'homme entre et, après avoir fléchi les genoux, parle avec un moine qui pose sa main sur sa tête. » A nouveau le clerc interroge l'enfant : « Que font-ils à présent ? » - Il répond : « tous deux s'éva-

noissent en même temps devant mes yeux, je ne les vois plus et j'ignore où ils sont. »¹

Cette histoire ne parle pas d'hippophagie, mais elle associe le cheval à la transgression d'un interdit alimentaire. Dans la vision suscitée par le nécromancien, le cheval apparaît d'une part comme un double du fossoyeur, dont il partage les gestes illicites – la découpe des morceaux de viande volés, et peut-être leur consommation, même si ce n'est pas dit explicitement – ; ce cheval est d'autre part une image du Tentateur : il est séduisant (*valde pulcrum*), se comporte comme un être humain, mais doit rester hors du couvent, où le pécheur repentant sera sauvé grâce à sa confession, disparaissant du même coup aux yeux des hommes qui utilisent les moyens illicites de la magie. Clairement associé au péché, le cheval doit rester à l'écart de l'espace sacré de l'Église.

B. L'abolition de l'offrande funéraire du cheval.

Alors que nous disposons d'une documentation écrite significative sur la lutte de l'Église contre l'hippophagie et contre le sacrifice proprement dit du cheval, les traces scripturaires de son opposition au rite de l'offrande funéraire du cheval sont rares, et c'est avant tout l'archéologie qui témoigne de la disparition de cette pratique avec la christianisation. Plusieurs éléments expliquent sans doute cet état de fait. D'une part, le mode de conversion de la plupart des peuples germaniques : la conversion « par le haut », où les chefs donnent l'exemple, a sans doute facilité la modification des pratiques funé-

¹ "Et affirmavit puerulus Ecce aspicio valde pulcrum equum. Et postea vidit quendam hominem in tali figura quasi fossorem predictum ascendentem per scalam et carnes amputantem cum equo pariter consequente. Et clericus inquisiuit Quid faciunt iam homo et equus ? et respondit infans Ecce coquit et comedit carnes illas. Et vltius inquisitus Et quid nun facit ? Et ait puerulus Vadunt pariter ad ecclesiam fratrum. sed equus exspectat pre foribus et homo intrat et flexis genibus loquitur cum quodam fratre qui ponit manum suam super caput eius. Iterum clericus inquisiuit a puerulo Quid faciunt nunc ? Cui respondit Ambo simul euanuerunt ab oculis meis et amplius non video eos, et nescio sine dubio vbi sunt.", British Museum MS. Royal 15 A. xx. (fol. 163 b), publié par M. R. James, "Twelve Medieval Ghost-stories", *loc. cit.*, ici pp. 420-421.

raires. D'autre part, la possibilité laissée ouverte par l'Église d'une inhumation avec des attributs de cavalier¹ présentait une forme de continuité avec l'une des formes d'inhumation du paganisme, où l'enterrement avec des objets comme la bride, la selle et les éperons coexistait avec l'inhumation avec la monture elle-même, cette deuxième forme (l'offrande funéraire du cheval) n'ayant été pratiquée à une large échelle par les Germains continentaux que pendant une période relativement courte, avec une apogée au VII^e siècle, comme nous l'avons vu².

C'est peut-être parce qu'elle allait de soi que l'hostilité de l'Église à la pratique de l'offrande funéraire du cheval n'a pas souvent été énoncée formellement dans le contexte de la conversion, qu'elle soit volontaire ou forcée³.

Différents textes juridiques y font indirectement allusion. Lorsque Charlemagne impose, au nom de la "vraie foi", la modification des usages funéraires des Saxons dans son capitulaire *De partibus Saxoniae* (782), il interdit non seulement la crémation, mais aussi les inhumations sous tumulus⁴ ; or ce type d'inhumation était requis en pratique pour l'offrande funéraire du cheval des chefs. Nous avons déjà cité ce traité de 1249 par lequel l'Ordre Teutonique imposa aux Pruthènes de ne plus recourir aux prêtres païens qui exaltent les morts aux repas funéraires et qui prétendent "apercevoir le défunt [...] s'envoler sur son cheval avec sa suite dans les airs vers l'autre monde"⁵ : cette condamnation de la croyance au cheval psychopompe et du recours aux prêtres païens implique celle de l'offrande funéraire

¹ Ce sont les notion et pratique distinctes de la "tombe de cavalier" (*Reitergrab*), cf. H. Steuer, s. v. "Pferdegräber" dans Hoops, RGA, 2^e éd., vol. 23, p. 56.

² Voir *supra*, I^{re} Partie, chap. 2.

³ En tout état de cause, les rares exemples de tombes à chevaux situées près d'églises ne démontrent pas le caractère chrétien de cette pratique, contrairement à ce que laisse entendre H. Steuer, s. v. "Pferdegräber", *loc. cit.*, p. 57 : "Pferdegräber und Christentum".

⁴ "*Iubemus ut corpora christianorum Saxonorum ad cimiteria ecclesiae deferantur et non ad tumulus paganorum*" (Nous ordonnons que les Saxons chrétiens soient enterrés dans les cimetières des églises, et non dans des tumuli païens) : *Capitulatio de partibus Saxoniae*, § 22, éd. Alfred Boretius dans MGH, *Legum sectio II, Capitularia regum francorum tomus I*, 1883, pp. 68-70, ici p. 69.

⁵ Cf. *supra*, I^{re} Partie, chap. 2.

de l'animal. Ces textes semblent indiquer que l'Église n'a dû recourir à la contrainte juridique que dans les terres de mission, aux franges de la chrétienté.

Alors que la lutte contre le sacrifice du cheval a concerné des régions reculées de pays théoriquement christianisés, comme la Norvège du XI^e siècle, et que ce rite s'est maintenu dans la clandestinité pendant plusieurs siècles, au moins sous les formes du sacrifice des prémices et du sacrifice de fondation, comme nous l'avons vu ; alors que l'hippophagie a de même mis du temps à disparaître dans certaines régions, l'offrande funéraire du cheval semble avoir régressé « naturellement » après le passage au christianisme. Le caractère public des enterrements, facilitant leur contrôle par l'Église, n'est peut-être pas étranger à cette évolution. Mais c'est probablement le comportement des élites des peuples convertis qui a été décisif pour faire évoluer les pratiques, singulièrement chez les Francs, chez lesquels l'offrande funéraire du cheval est bien attestée avant la christianisation. Nous nous souvenons du faste grandiose des funérailles de Childéric I^{er} en 482, dont la tombe sous tumulus comportait, à côté d'un imposant trésor et d'armes de prix, les restes d'un cheval de bataille ; autour de ce tumulus, une vingtaine de chevaux furent enterrés rituellement en même temps que le roi franc¹. Tout change avec Clovis.

"La conversion et le baptême de Clovis I^{er} (vers 496/499) allaient provoquer un changement radical des coutumes funéraires de la dynastie, dont les lieux de sépulture seraient désormais indissociables des églises. [...] Au lendemain de son triomphe à Tours (508), Clovis prit Paris pour capitale et décida d'y construire un mausolée dynastique qu'il édifia avec Clotilde sur la tombe de sainte Geneviève († 502) et dédia aux Saints-Apôtres. C'est effectivement en ce lieu que devenu roi des Francs, il fut enterré en 511."²

En l'absence de description de la tombe royale, dont les traces ont été perdues, un certain nombre d'hypothèses peuvent néanmoins être formulées. L'absence d'offrande funéraire d'un cheval est certaine,

¹ Cf. *supra*, *ibid.*

² P. Périn, "Saint-Germain-des-Prés, première nécropole des rois de France", *Médiévales* 31 (1996), pp 29-36, ici p. 30.

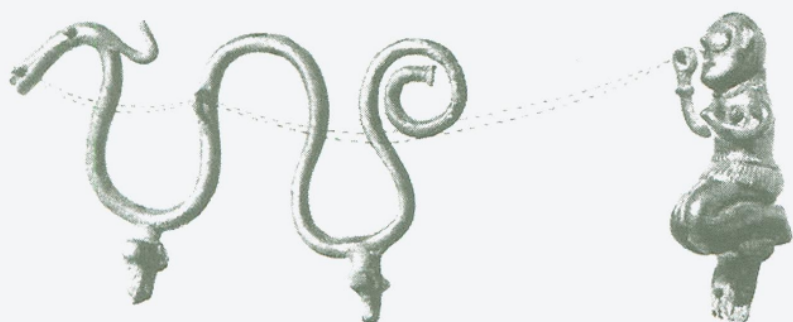
puisque le roi fut enterré dans le *sacrarium* de l'édifice, c'est-à-dire une annexe du bâtiment qui deviendra l'église Sainte-Geneviève. Pour Patrick Périn, "on est en droit de se demander si le roi des Francs, déjà considéré de son vivant comme un nouveau Constantin, ne fut pas amené par son entourage clérical et savant à adopter, en même temps que d'autres usages, le mode de sépulture qui était alors celui des empereurs byzantins, c'est-à-dire des sarcophages placés à même le sol d'une annexe funéraire, comme avaient été ensevelis Constantin et ses successeurs aux Saints-Apôtres de Constantinople."¹

Le point essentiel, pour Clovis comme pour ses successeurs, est dans cette adhésion à une nouvelle pratique, qui est la recherche de la plus grande proximité avec le corps ou les reliques d'un saint à la puissance médiatrice et légitimante ; l'enterrement *ad sanctos*, se confond, à partir du moment où il y a osmose entre sépulture vénérée et lieu de culte, avec l'enterrement *apud ecclesiam*. Les rois mérovingiens se feront désormais enterrer dans une église, essentiellement à Sainte-Croix-et-Saint-Vincent (la future église Saint-Germain-des-Prés) et à Saint-Denis. Si la dépouille du roi Childéric II, enterré à Saint-Germain-des-Prés en 675, comportait semble-t-il quelques attributs guerriers (une épée, des éperons...)², l'inhumation de Pépin le Bref en 768 est caractérisée par une symbolique de soumission totale à l'Église : ce roi avait ordonné d'être enterré devant l'entrée de la basilique (*ante limina basilicae*), non pas sur le dos, mais la face contre terre (*prostratum non supinum*), pour expier les péchés de son propre père Charles Martel. À l'exception d'une croix placée sous la bouche du défunt, la tombe ne comportait pas de mobilier funéraire. Dans son étude de ces funérailles³, Alain Dierkens écrit que l'enterrement à l'entrée est un signe d'humilité, le croyant s'estimant indigne d'être enterré près de l'autel, mais peut être interprété aussi comme un signe apotropaïque, le défunt apparaissant comme le protecteur du sanctuaire. Pour sa part, Charles Martel, le grand guerrier réformateur de la cavalerie franque, s'était fait enterrer dans le chœur même de la basilique de Saint-Denis, près de l'autel.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 33.

³ A. Dierkens, "La mort, les funérailles et la tombe du roi Pépin le Bref (768)", *Médiévales* 31 (1996), pp. 37-51, dont nous tirons nos informations et citations.



1. Statuettes trouvées à Faardal (Norvège); âge du bronze.
Déesse de la fécondité (?) et cheval serpent.

D'après G. Gjessing (1943), pl. 2, fig. 1.



2. Combat de chevaux. Stèle de l'église de Hågeby,
région du lac Mälär, Uppland (Suède) ; vers 500

Photo ATA, National Heritage Board, Stockholm



3. Paires de têtes de chevaux en bois sculpté décorant le toit
de maisons traditionnelles
Exemple contemporain
(photographie prise en 1997 en Poméranie occidentale)

Cliché de l'auteur



4. La mort comme chasseur à cheval. Johannes von Tepla,
Der Ackermann aus Böhmen, Bamberg, 1461, détail



5. Les cavaliers de l'Apocalypse, Strasbourg, 1485



6. Théodoric le Grand comme Chasseur sauvage ;
bas-relief de l'église Saint-Zénon (Vérone)

D'après Lecouteux, *Chasses fantastiques...*, 1999, p. 62.



7. La sorcière de Berkeley,
illustration de la version allemande du *Livre des chroniques*
de Hartmann Schedel, Nuremberg, 1493



8. La sorcière de Berkeley,
vignette de l'*Histoire des peuples septentrionaux*
d'Olaus Magnus, Rome 1555, (III, 21)



9. Stèle de Tjängvide (I) à Alskog, île de Gotland, Suède (VIII^e s.) :
détail : accueil au Valhalla d'un guerrier mort au combat

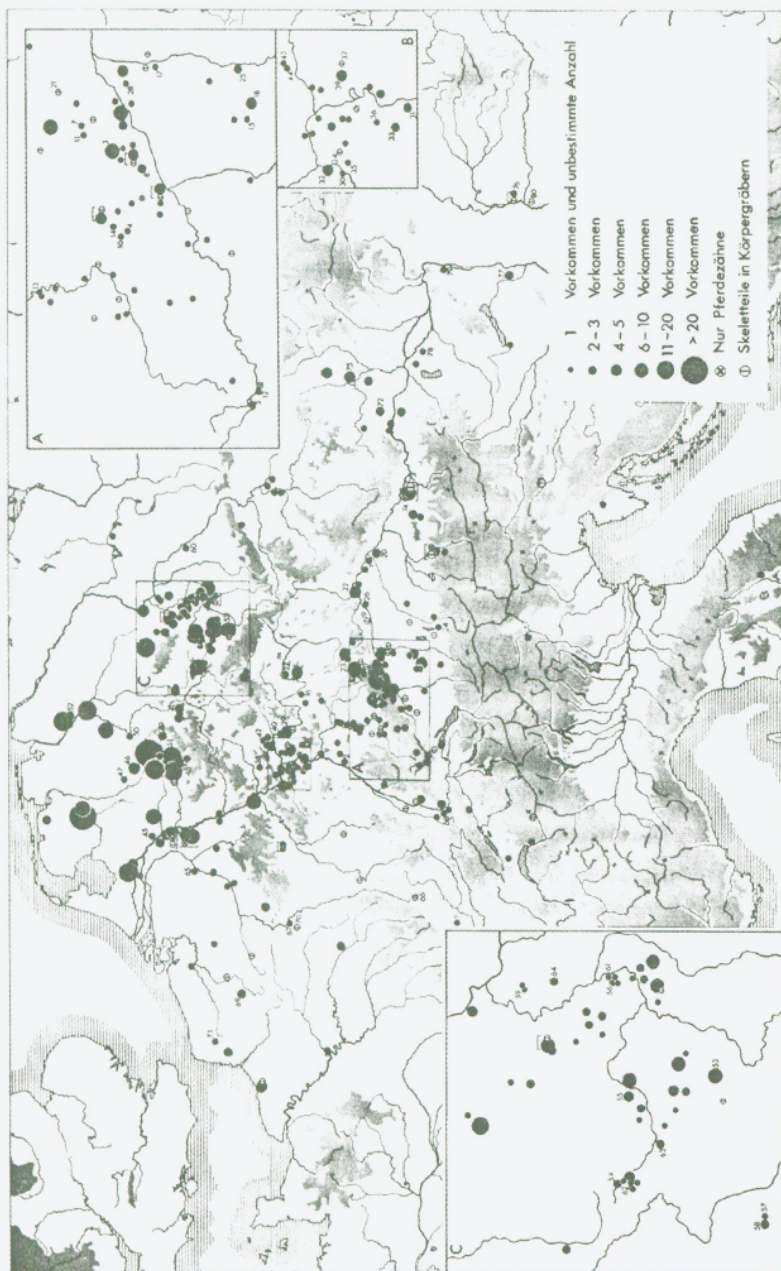
Statens Historiska Museum, Stockholm

Photo ATA, National Heritage Board, Stockholm



10. Pierre tombale d'Eggja (VII^e s.),
région de Sogndal, Norvège septentrionale
(161 x 72 cm)

D'après G. Gjessing (1943), pl. 2, fig. 1.



11. Carte des tombes à chevaux d'époque mérovingienne

D'après Oexle (1984), fig. 5.



12. «Comment les hommes illustres et nobles sont enterrés»,
d'après Olaus Magnus,
Historia de Gentibus Septentrionalibus, Rome, 1555 (XVI, 47)



13. Pierre tombale de Kivik en Scanie, Suède méridionale (âge du bronze) : scènes de procession ; char attelé de deux chevaux ; quadrupèdes affrontés

Photo ATA, National Heritage Board, Stockholm

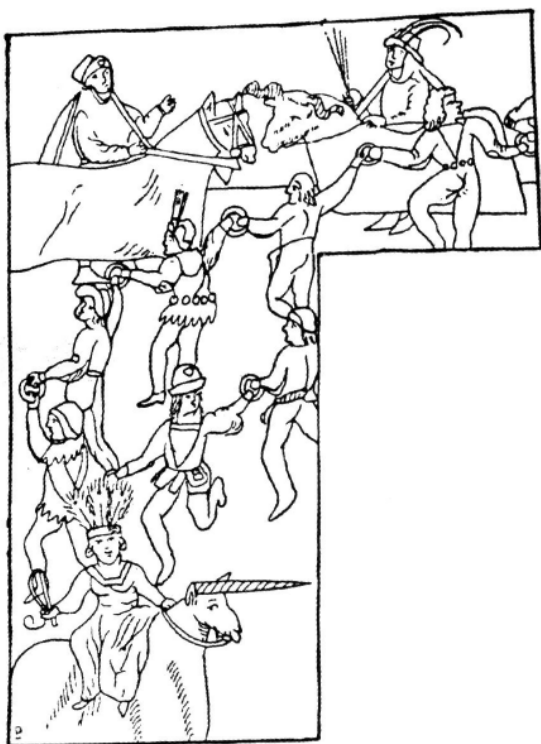


16. Sorcières à têtes d'animaux chevauchant une fourche
(gravure sur bois illustrant un traité sur les sorcières et les devineresses
d'Ulrich Molitor, *De lamiis et phitonicis mulieribus*, Cologne, 1489)



17. Arbre des pendus : branches terminées en têtes de chevaux.
 Fragment d'un tapis trouvé dans la tombe à bateau d'Oseberg,
 dans le fjord d'Oslo
 (Norvège), première moitié du IX^e s.

D'après Hauck, *Bildenkünster* in : Hoops, RGA², ill. 113.



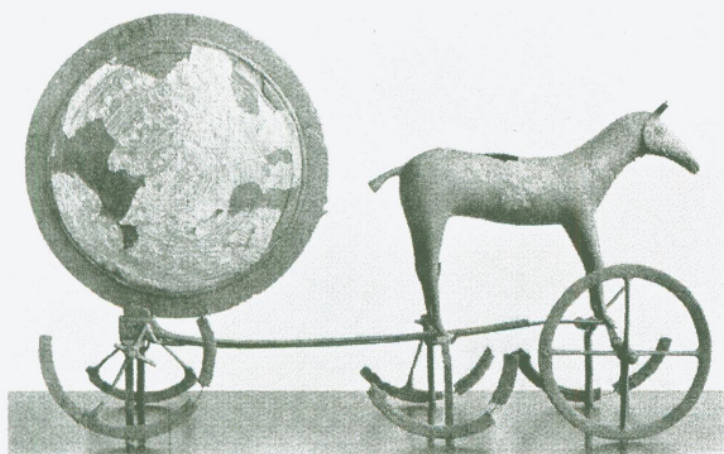
18. Scène de carnaval avec cheval-jupon ;
dessin d'après un manuscrit allemand du XVI^e s.

D'après Dumézil (1929), pl. 2.



19. Bateau avec tête et queue de cheval ;
extrait d'une gravure rupestre de l'Ostfold,
Norvège méridionale, âge du bronze

D'après Gjessing (1943), fig. 1, p. 7.



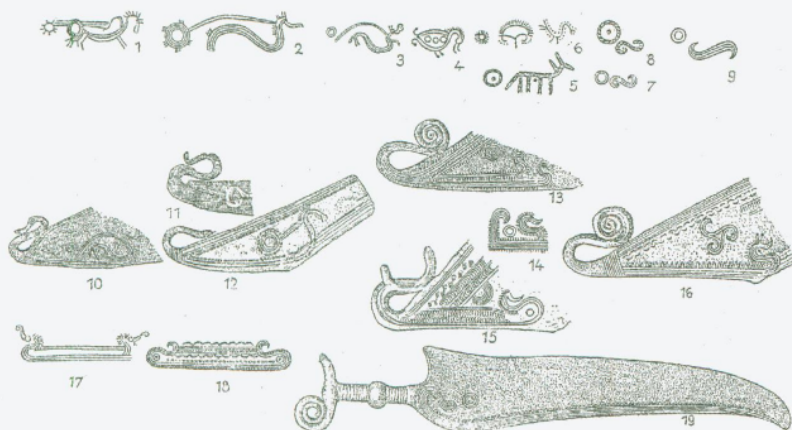
20. Cheval et disque solaire ;
objet trouvé à Trundholm, île de Seelande,
Danemark, âge du bronze (XIV^e s. av. J.-C.)
(60 x 36 cm)

Nationalmuseet, Copenhagen



21. Chevaux rayonnant autour d'une spirale solaire;
gravure rupestre de Fordal, Nord-Trøndelag,
Norvège, âge du bronze

D'après Gjessing (1943), pl. 1, fig. 2.



22. Dessins associant le soleil et le cheval
sur des rasoirs scandinaves de l'âge du bronze

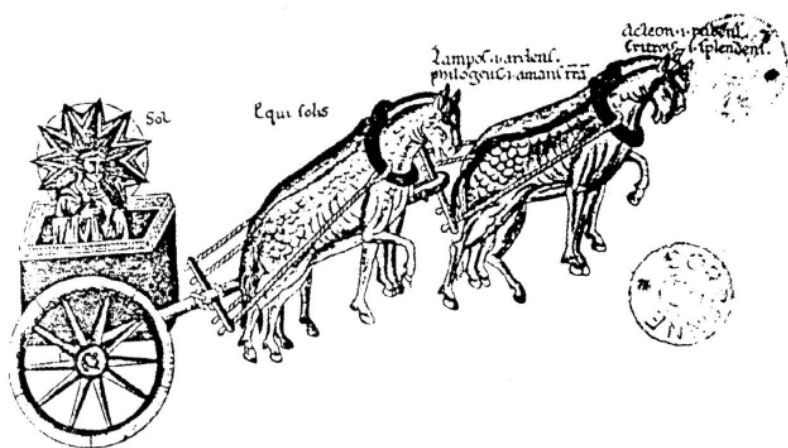
D'après Sprockhoff (1954), ill. 9.



23. Quadrupèdes se faisant face sous une spirale solaire ;
stèle de Havor (I) à Hablingbo, île de Gotland, Suède (vers 500)

Statens Historiska Museum, Stockholm

D'après Nylen (1988), p. 21.

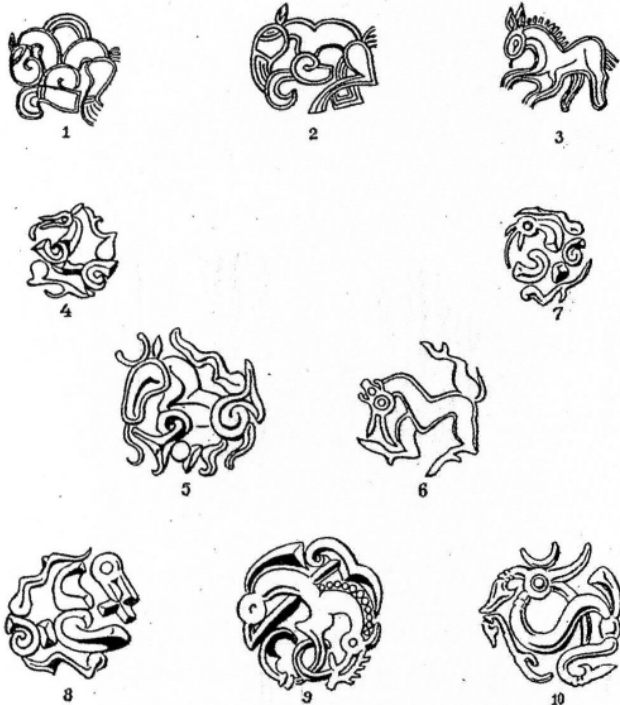


24. Le char du soleil ;
miniature du *Hortus Deliciarum*, Alsace, XII^e s.



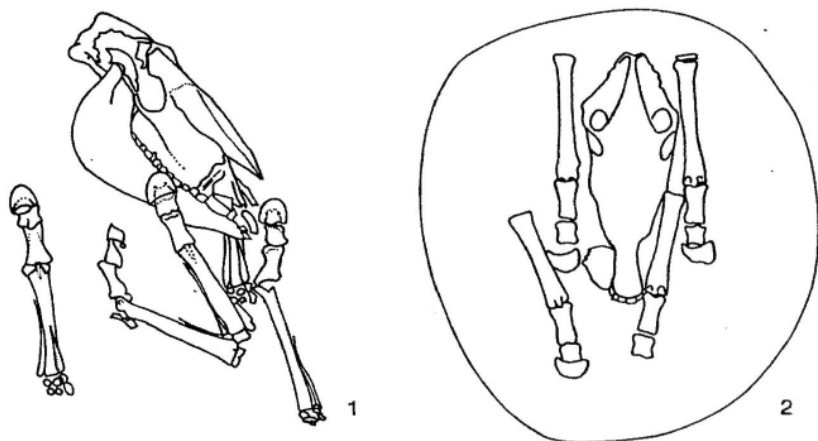
25. Cheval orné de bois de cerf, monté par Baldr (?)
Médaille d'Inderøy (musée de Trondheim)

D'après Hauck, «Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, VII» (1975), fig. 3, p. 52.



26. Animaux fabuleux des bractéates du type D,
construits par déformation de la figure du cheval

D'après Gjessing (1943), fig. 4, p. 35.



27. Le partage sacrificiel : les parties du cheval consacrées aux puissances.

Deux dépôts sacrificiels danois :

Vestervig (1), région de Thisted, début de notre ère ;

Sorte Muld (2), île de Bornholm, ^ve siècle (?)

D'après Müller-Wille (1970), ill. 45, p. 181.



28. Scène de mise à mort du cheval du sacrifice ;
Stèle de Hammars (I) à Lärbro, île de Gotland, Suède (VIII^e s.)

Musée de Bunge, Gotland, droits réservés



29. Scène de mise à mort rituelle d'un cheval (plan supérieur) ;
détail de la stèle de Tängelgård (I) à Lärbro, île de Gotland, Suède (VIII^e s.)

Photo ATA, National Heritage Board, Stockholm



30. Médaillon en or (biface) de Hove
Sogn og Fjordane, Norvège occidentale

D'après Ellmers, «Zur Ikonographie nordischer Goldbrakteaten» (1970), ill. 15, p. 214.



31. Bractéate de Fünen

D'après Ellmers, «Zur Ikonographie nordischer Goldbrakteaten» (1970), ill. 31, p. 231.



Photographie



Dessin

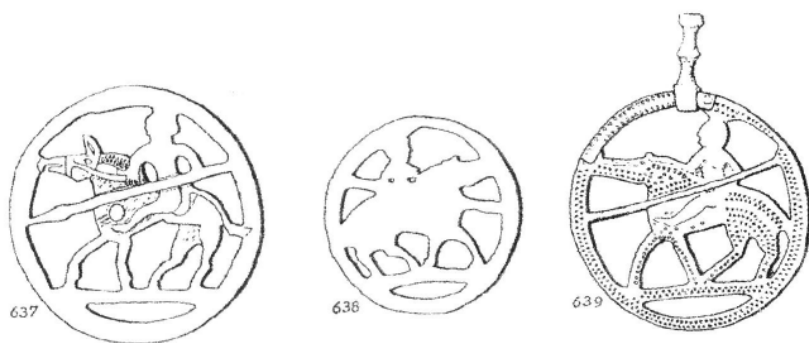
32 et 33. Une image du cheval du sacrifice :
la bractéate trouvée à Sjöänden (Bohuslän, Suède méridionale)

D'après Hauck, «Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XXX.» (1984), pl. XVI, ill. 33a et
«Brakteatenikonologie» in: Hoops, RGA², t. 3, pl. 24, ill. a.



36. Albrecht Dürer, *Saint Georges* ;
Gravure sur cuivre, 1508
(110 x 86 mm)

Musée Condé, Chantilly, © RMN



37. Trois rouelles mérovingiennes au cavalier porteur de la lance
(Bräunlingen = n° 637)

D'après Renner-Volbach (1970), pl. 31.

Bekehrung vnd leben sant Paulßen



38. La conversion de saint Paul ;
version allemande du *Livre des chroniques* de Hartmann Schedel,
Nuremberg, 1493



39. Fauvel et Vaine Gloire : la nuit de nocces

BnF, ms Français 146 (xiv^e s.), f^o 34

MATHEVM INCI
 PIT PRE FATIO SECVN
 DV M MAR CVM



40. Saint Marc l'Évangéliste

Bibliothèque municipale de Boulogne-sur-Mer

(ms 8, f° 42 r°)

Im Gleichnis, daß ein ieder Christ
 durch den Geist seine Leib mit bescheidenheit
 regiere vnd ihm vnderthan mache solle.



Der kampf soll auff einem pferde,
 Der muß haben sporn vnd sein schwert
 Aber der zaim es zu regiern/
 Ist das vornemst, soll er turniern:
 Also wilt recht auch deinen Leib/
 Zwingen, daß er gehorsam bleib,
 In Gottes dienst: so fuhr den wilt,
 Mit bcscheidenheit solchs zu erfüllen.

1. Corinthe: 9.

Ich zäume meinen Leib, vnd bring ihn in dienstbarkeit auß,
 daß ich nit so ich de andern predige, selbs verwerfflich werde.

35

41. Miles christianus;

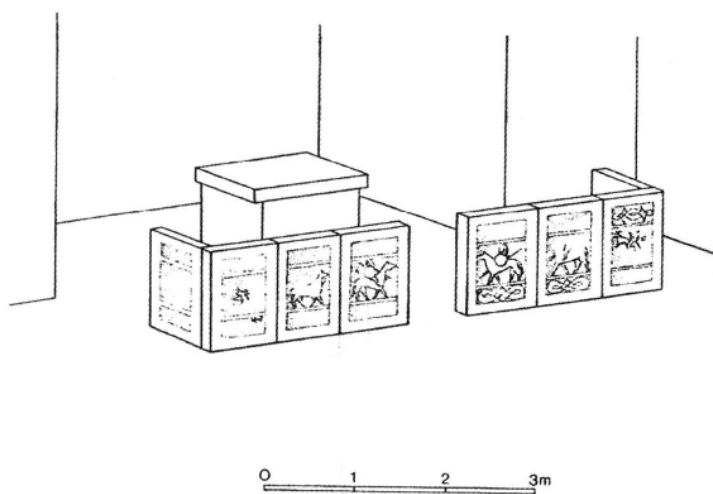
gravure sur cuivre de Daniel Sudermann, 1628

Funffzig Schöner außerlesener sinnreicher Figuren / auch Gleichnussen...



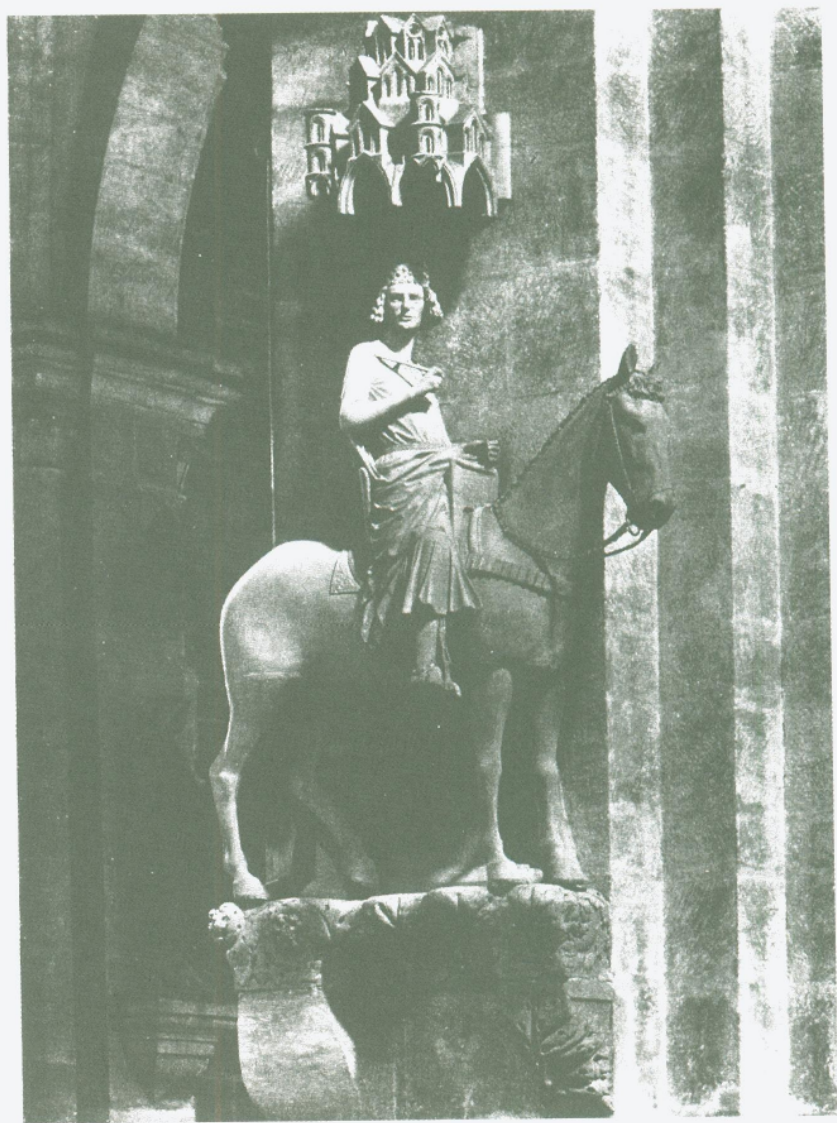
42. Le cavalier de Hornhausen
(78 x 66 cm)

Photo: Landesamt für Archäologie Sachsen-Anhalt
Landesmuseum für Vorgeschichte.



43. Hypothèse de reconstitution de la barrière de l'autel de Hornhausen

D'après Böhner, (1976), ill. 7, p. 124.



44. Le cavalier de Bamberg (XIII^e s.)

Photo Walter Hege, *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 33 (1970), p. 3.



45. Le Christ à cheval de la cathédrale d'Auxerre
(crypte romane, XI^e s.) : vue d'ensemble de la fresque

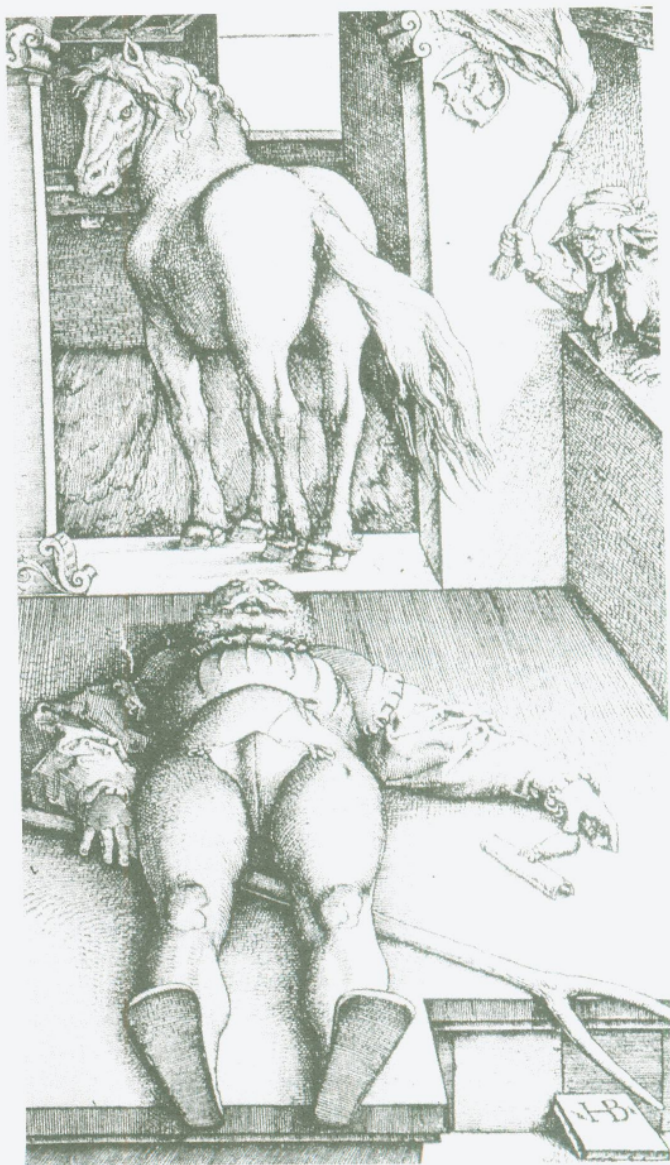


46. Le Christ d'Auxerre : détail

Droits réservés



47. *Le Chevalier, la Mort et le Diable*;
gravure sur cuivre d'Albrecht Dürer (1513)
(25 x 19 cm)



48. «Der behexte Stallknecht»
 Gravure sur bois de Hans Baldung Grien, 1544
 (338 x 198 mm)

Man gieng aster wege. Zoh sin uos inbanden. Ad equū errehet
 do begiſſenda uno min. trohtun. mit ſinere angribte. weſman
 geſtu. zume radeſin. war mag ibriten. minroſ iſt errehet. nu
 zuhiet. di biſſere. tu runcma undsz ora. dnu ez anden. cefwen
 ſuaz. ſo woz. uno der archetenbüz. lat n̄r. x verge crux. di i peſ
 ducenſ. alſo ſciop. werde diſmo. x cuiſung. colorſſen. rot. ſuaz. blane
 uſo. gr̄ſch. ſelbe. reſſe. der crachenbüz. ſamo. demo. got. deſelbo
 büra. **C**ontuer meſ. pec edentes. **I**bb ſuere. diſ ſanno. biſſo

49. Charme Ad equum errehet
 (pour un cheval fourbu)

BnF, Ms Nouv. acq. lat. 229, p. 251.

[illegible]

50. Charme *Ad uermem qui in caballo est*
(contre le vers qui est dans un cheval)

Si de grands chefs de guerre comme Clovis ou Charles Martel se sont fait enterrer dans une église, en renonçant à l'offrande funéraire du cheval, on peut supposer que leur exemple avait une grande force d'entraînement sur les élites guerrières de leur royaume. Et ceci d'autant plus que, comme nous l'avons vu, l'Église n'a interdit ni l'inhumation en tenue de cavalier¹ (puis de « chevalier »), ni la pompe des défilés équestres mortuaires², qu'elle a même occasionnellement encouragée, notamment lorsqu'elle aboutissait à doter le sanctuaire en animaux de prix³.

Tous ces facteurs expliquent vraisemblablement la disparition silencieuse de la coutume de l'offrande funéraire du cheval à la fin de la période mérovingienne, bien indiquée par l'archéologie : sous les Carolingiens en effet, la carte des inhumations avec chevaux coïncide à peu près avec les régions restées en dehors de l'« empire chrétien », la Scandinavie et l'Europe centrale et balkanique essentiellement⁴, avec cependant un phénomène inexpliqué, celui de la déposition de chevaux dans des tombes sans rapport évident avec des inhumations humaines dans les régions de l'Allemagne centrale, de la Basse-Saxe, de la Westphalie et des Pays-Bas⁵. Nous serions enclins à y voir dans certains cas le signe d'un maintien d'une pratique d'offrande funéraire – clandestine – du cheval, spatialement dissociée de l'enterrement en

¹ La tombe d'un chef franc à la « foi mêlée » découverte à Morken, près de Cologne, montre bien que l'ensevelissement dans une église est incompatible avec l'offrande funéraire d'un animal. La composition du mobilier funéraire semble indiquer que le défunt, peut-être christianisé en surface, demeurait attaché aux conceptions païennes : enterrée dans une église à la fin du VI^e siècle, sa dépouille est accompagnée par de nombreuses armes et divers récipients ; toutefois, seul un harnais rappelle le cheval du guerrier ; cf. Olivier Guyotjeannin, *Archives de l'Occident, tome 1 : Le Moyen Âge, XV^e – XV^e s.* Paris, 1992, pp. 115-117 (une monnaie romaine était par ailleurs déposée dans sa bouche, "parallèle de la pratique romaine de l'obole à Charon").

² Sur ces défilés, voir notre I^{ère} Partie, chap. 2 (C. Le cheval vivant dans les rituels funèbres).

³ Voir *supra*, *ibid.*

⁴ Cf. M. Müller-Wille, "Pferdegrab und Pferdeopfer im frühen Mittelalter", *loc. cit.*, p. 155 (carte n°21) et pp. 160-168 ; Hoops, RGA 2^e éd., vol. 8 (1994), s.v. "Fahren und Reiten", p. 166.

⁵ Müller-Wille, "Pferdegrab...", *loc. cit.*, p. 187.

terre chrétienne, mais nous n'avons pas trouvé d'indices étayant cette hypothèse.

En s'opposant à l'hippophagie et à l'offrande funéraire du cheval, l'Église visait – notamment – à saper la croyance en une communion avec les puissances, à travers la consommation de chair sacrificielle, et à combattre la croyance aux facultés de guide de l'âme de cet animal. Si l'éradication de l'offrande funéraire put se réaliser plus facilement que celle de l'hippophagie, grâce à l'exemple des grands, nous verrons que l'idée du cheval comme psychopompe resta ancrée dans les mentalités médiévales.

CHAPITRE II

LES RÉINTERPRÉTATIONS

Au moment de la conversion des peuples germaniques, le cheval était trop lié aux génies de la nature, aux ancêtres, aux forces cosmiques et aux dieux païens pour ne pas être suspecté par l'Église d'œuvrer pour les « forces du mal ». Toutefois, face aux nombreux rites impliquant cet animal, l'Église catholique procéda à un travail itératif de tri entre les représentations constitutives du noyau dur du paganisme et celles assimilables à une première révélation¹. Tandis que l'hippophagie et l'offrande funéraire du cheval ont été combattues frontalement, un grand nombre de rites ont été réinterprétés, selon un principe missionnaire d'adaptation aux coutumes locales défini au plus haut niveau, comme le montre une célèbre lettre du début du VII^e siècle du pape Grégoire le Grand (590 à 604) à l'abbé Mellittus, qui l'interrogeait, à la demande d'Augustin de Cantorbéry, archevêque missionnaire des Angles, sur la meilleure manière de convertir les païens ; dans sa réponse, le pape demandait que l'on ne détruise pas les temples païens, mais "que l'on détruise uniquement les idoles qui s'y trouvent. Qu'on prenne de l'eau bénite et que l'on asperge ces temples, qu'on y édifie des autels et qu'on y place des reliques ; en effet, si ces temples sont bien construits, il est nécessaire et il suffit d'en changer la destination : les faire passer du culte des idoles à la

¹ Dans la deuxième partie de son ouvrage sur le cheval sacré et la bénédiction des chevaux, l'abbé Hindringer rappelle le postulat théologique selon lequel l'humanité primitive a déjà eu accès à une "première révélation" de la puissance divine (une sorte de religion naturelle), que le christianisme complète et accomplit ; cette approche permet de légitimer le principe de l'adaptation des pratiques existantes (*Grundsatz der Akkomodation*) : Rudolf Hindringer, *Weiheross und Rossweihe. Eine religionsgeschichtlich-volkskundliche Darstellung der Umritte, Pferdesegnungen und Leonhardifahrten im germanischen Kulturkreis*, Munich, 1932, p. 85.

louange du vrai Dieu. De cette façon, le peuple, constatant que ses temples sont respectés, déposera plus facilement l'erreur de son cœur et, connaissant et adorant le vrai Dieu, se rassemblera plus familièrement aux lieux où il avait coutume de se rendre [...]»¹.

Dans ce chapitre, nous nous proposons d'examiner en détail, à partir d'exemples concrets, ce travail de réinterprétation dans le cas du cheval, non seulement en ce qui concerne les pratiques – l'éclairage nouveau donné à certains rites – mais aussi pour ce qui est des représentations – ce que Philippe Walter appelle, à la suite de Pierre Saintyves, la "mythologie chrétienne"².

A. Le nouvel éclairage de certains rites

Dans l'Occident médiéval, l'Église a largement fait appel à des « liturgies équestres » dans ses cérémonies, comme le montrent l'histoire des défilés, processions et circumambulations à cheval, la coutume de la donation de chevaux à l'Église ou encore les nombreuses cérémonies de bénédictions de chevaux.

L'association du cheval aux processions chrétiennes ne s'explique qu'accessoirement par sa fonction d'animal de transport. L'Église s'est servi du cheval comme d'un moyen privilégié pour frapper les esprits, négativement, dans le contexte conquérant de la lutte contre le paganisme, avec la profanation de chevaux sacrés du paganisme,

¹ Lettre du 18 juillet 601 (MGH, Ep. II, II, Berlin, 1899, pp. 330 sqq) : "*Cum vero Deus omnipotens vos ad reverentissimum virum fratrem nostrum Augustinum episcopum perdurexit, dicite ei, quid diu mecum de causa Anglorum cogitans tractavi, videlicet quia fana idolorum destrui in eadem gente minime debeant, sed ipsa, quae in eis sunt, idola destruantur. Aqua benedicta fiat, in eisdem fanis aspergatur, altari construantur, reliquiae ponantur, quia si fana eadem bene constructa sunt, necesse est a cultu daemonum in obsequio veri Dei commutari, ut dum gens ipsa eadem fana sua non videt destrui, de corde errorem deponant et Deum verum cognoscens ac adorans ad loca, quae consueverint, familiarius concurrat [...]*", texte cité d'après Boudriot, *op. cit.*, p. 69, traduction d'après Philippe Walter, *Mythologie chrétienne*. Paris, 1996, pp. 11-12.

² "Le christianisme s'est inséré [... dans des] cadres mythologiques pré-chrétiens [...] qu'il a fait travailler à son profit. [...] Ainsi se constitua, à l'intérieur même du christianisme médiéval (qui ne se confond pas lui-même avec une mythologie), une authentique « mythologie chrétienne »", Walter, *op. cit.*, p. 10.

comme nous l'avons vu¹, mais surtout positivement, dans le cadre régulier de l'activité pastorale au sein de communautés qu'il s'agissait de convaincre sans relâche de la supériorité de la religion chrétienne.

Le cheval blanc du pape et les prélats à cheval

Au sommet de l'Église, le cheval a été consciemment utilisée par les papes et les évêques comme symbole de souveraineté² : tout au long

¹ Cf. *supra*, I^{re} Partie, chap. 3, les exemples du roi évangéliste Olaf Tryggvason prenant possession du cheval du dieu Freyr à Trondheim et celui de l'évêque Burchard s'emparant du cheval sacré des Leutices à Rheda.

² Le cheval est un signe de souveraineté très ancien. Rappelons notamment l'importance du sacrifice du cheval comme rite de confirmation suprême de la royauté dans l'Inde védique, comme rite de confirmation des lois en Scandinavie et comme rite d'accession à la dignité royale dans l'ancienne Irlande. Nous avons vu que le cheval présageait souvent le destin des grands conquérants (*supra*, le cheval oracle). Dans la Perse ancienne, le sort des rois semble lié à celui des chevaux sacrés d'Ahura Mazda : lorsque Cyrus, marchant sur Babylone, perd l'un des chevaux sacrés dans les tourbillons du fleuve Gyndès, il arrête son armée pendant un an pour venger cet affront en divisant les eaux du fleuve en trois cent soixante canaux (Hérodote I, 189) ; de même, la retraite du grand roi Xerxès après la défaite de Salamine s'accompagne-t-elle de la perte du char sacré du dieu et de ses chevaux (Hérodote VIII, 115).

Le triomphe romain, réservé aux grands généraux victorieux, comportait le droit pour le triomphateur d'utiliser à titre exceptionnel un quadriges attelé de chevaux blancs. Ce privilège fut accordé pour la première fois à César, après ses victoires en Afrique contre les pompéiens et les sénatoriens, en 46 avant J.-C. (cf. Dion Cassius, *Histoire romaine*, XLIII, 14, 3). Selon W. Ehlers (art. "Triumphus" de la *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* de Pauly et Wissowa, Stuttgart, 1894-1976, ici 2^e série, vol. VII, 1 (1939), col. 493-511, spécialt. col. 503-504 : *currus triumphalis*), la mention par divers auteurs d'un tel triomphe pour le dictateur légendaire Camille (445-365 ?), après la prise de Véies, n'a pas de portée historique. Mais ce récit permet aux historiens de rappeler qu'un tel quadriges est un attribut normalement réservé aux dieux souverains : "Mais ce qui frappa surtout les regards, ce fut Camille lui-même, quand, sur un char attelé de chevaux blancs, il s'avança à travers la ville. « Ce n'était guère le fait d'un citoyen, ni même d'un simple mortel, trouvait-on ; Jupiter et le Soleil n'avaient pas un plus bel attelage que le dictateur. » On avait même peur d'un sacrilège, et le triomphe, surtout à cause de ce simple détail, fut plus brillant que bien accueilli." : Tite-Live, *Histoire romaine*, V, 23, 5-6 (commentaires semblables chez Plutarque, *Camille*, 7, 1-2). Notons que c'est à Byzance, sous Justinien I^{er} (empereur de 527 à 565), que l'entrée impériale (*adventus*) sur un cheval blanc remplace le quadriges triomphal, personne d'autre que l'empereur

du Moyen Âge, le chef de l'Église et ses représentants se devaient d'affirmer la prééminence de Dieu à travers leur personne par l'usage d'une monture de roi.

Dans son analyse des représentations du pape à cheval, l'historien d'art Jörg Traeger étudie les réalités cérémonielles qui ont précédé l'iconographie, dans leurs dimensions à la fois politiques et théologiques¹. Il en ressort que pendant tout le Moyen Âge, le pape a utilisé le cheval blanc, une monture impériale, tant pour affirmer sa prééminence politique, à travers le service du *strator*² rendu par l'empereur, que pour représenter, en tant que son vicaire, le Christ triomphant.

n'étant d'ailleurs autorisé dans cette circonstance à monter à cheval. À partir de cette époque, le cheval blanc unique et monté acquiert une valeur symbolique supérieure à celle de l'attelage de quatre chevaux blancs attelés.

Dans une moindre mesure que les rois orientaux, les princes germaniques ont également utilisé le cheval comme insigne de leur pouvoir, généralement en montant des chevaux aux allures brillantes, qu'ils soient païens, comme le roi Adhils dans le récit de l'*Ynglingasaga*, chap. 29, cité *supra* (I^{ère} Partie, chap. 3), ou chrétiens, comme Clovis, lorsqu'il revêt les insignes consulaires que lui envoie l'empereur d'Orient Anastase : "Puis il reçut de l'empereur Anastase le codicille du consulat et, ayant revêtu dans la basilique du bienheureux Martin une tunique de pourpre et une chlamyde, il mit sur sa tête un diadème. Ensuite, étant monté à cheval, il distribua avec une très grande générosité de l'or et de l'argent sur le chemin qui se trouve entre la porte du vestibule (de la basilique) et l'église de la cité, en les jetant de sa propre main aux gens qui étaient présents, et à partir de ce jour il fut appelé consul ou auguste." (*Igitur ab Anastasio imperatore codicillos de consolato accepit, et in basilica beati Martini tunica blattea indutus et clamide, imponens vertice diademam. Tunc ascenso equite, aurum argentumque in itinere illo, quod inter portam atrii et ecclesiam civitatis est, praesentibus populis manu propria spargens, voluntate benignissima erogavit, et ab ea die tamquam consul et augustus est vocitatus.*) Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, II, 38, MGH, SRM, I, éd. Krusch, Hanovre, 1951, pp. 88-89 (trad. de R. Latouche, *op. cit.*).

¹ J. Traeger, *Der reitende Papst. Ein Beitrag zur Ikonographie des Papsttums*. Munich, 1970.

² Le service du *strator*, qui consiste à tenir le cheval d'un grand personnage par les rênes et à l'accompagner à pied, est un geste de respect, élément d'un rite de triomphe, attesté notamment chez les Perses (voir, dans le livre d'*Esther*, 6, 11, le triomphe de Mardochée ordonné par Assuérus, c.-à-d. Xerxès). Dans l'empire by-

Le cheval avait déjà une place précise dans la procession du pape au temps de Grégoire le Grand¹, et ce dernier semble avoir refusé toute autre monture qu'un brillant palefroi : il adresse en juillet 592 à un certain Pierre, sous-diacre en Sicile, une lettre dans laquelle il refuse tant un mauvais cheval que des ânes en bonne santé, ces montures étant incompatibles avec son rang².

Avec la fausse « Donation de Constantin »³, par laquelle la papauté justifie sa supériorité sur les Empereurs, le cheval blanc devient fictivement l'un des ornements impériaux reçus de Constantin le Grand par le pape Sylvestre. Si le texte du document n'évoque pas le cheval parmi les *diversa ornamenta imperialia* remis par Constantin, il précise en revanche qu'il revient à l'empereur de tenir les rênes du cheval du pape en signe d'hommage à Saint Pierre⁴. Et en effet, les papes du haut Moyen Âge ont obtenu des rois et empereurs germaniques cet hommage. Lorsqu'en 754 le pape Étienne II se rend en France pour procéder au sacre de Pépin le Bref à Saint-Denis⁵, la cérémonie est

zantin, ce service, normalement assuré par le maître des écuries, était dévolu lors les grandes cérémonies à des dignitaires de premier plan, portant le titre de "patrice" (Traeger, *op. cit.*, p. 42).

Dans l'espace germanique, peut-être sommes-nous en présence d'un rituel comparable sur l'une des plaques du heaume de Vendel (cf. K. Hauck, "Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XXX. [...]", *loc. cit.*, pl. XXVII, phot. ill. 61a et dessin ill. 60) et sur la plaque d'un autre casque de la même période, celui de la tombe n° 8 de Valsgärde (dessin dans Hoops, RGA, t. 2 (1976), p. 592).

¹ D'après un *Ordo I* de cette époque, qui décrit le rôle du *strator*, cf. Traeger, *op. cit.*, p. 118, note 42.

² "*Praeterea unum nobis caballum miserum et quinque bonos asinos transmitisti. Caballum illum sedere non possum, qui miser est, illos autem bonos sedere non possum, quia asini sunt. Sed petimus, ut si nos continere disponitis, aliquid vobiscum dignum deferatis.*" MGH, *Epist. lib. II*, 38, *Gregori epist. I*, 139, citation d'après J. Voisenet, *Bêtes et hommes dans le monde médiéval : le bestiaire des clercs du V^e au XII^e siècle*. Turnhout, 2000, p. 44 note 216.

³ Ce document aurait été élaboré sous le pontificat d'Étienne II (752-757).

⁴ "[...] et tenentes frenum equi ipsius pro reverentia beati Petri stratoris officium illi exhibuimus [...]", citation d'après Traeger, *op. cit.*, p. 41, note 3.

⁵ Pépin avait déjà reçu l'onction sainte en 750 à Soissons, des mains de Boniface d'après les *Annales regni Francorum*, MGH, SS rer. germ. 6, éd. F. Kurze (1895), pp. 8-10, référence d'après la page *Internet* du cours du professeur G. Schmitz, consultée en mai 2002 sur le site de l'université de Tübingen (<http://www.tuebingen.de>).

précédée d'un hommage de forme féodale du futur roi à l'évêque de Rome : lorsque le pape arrive à trois lieues de la résidence royale de Ponthion, Pépin vient à sa rencontre, descend de son cheval et conduit un moment celui du pape¹ : on ne pouvait mieux illustrer la hiérarchie des légitimités en présence, et l'on imagine sans peine l'impact d'une telle scène sur les assistants².

Les empereurs d'Occident avaient besoin du soutien de la papauté, d'où la récupération par cette dernière du symbole impérial du cheval blanc ; dans l'empire Byzantin, l'Empereur n'a jamais admis que le patriarche de Constantinople se déplace autrement que sur un âne³.

Les montures du pape, munies pour les processions d'une luxueuse chabraque rouge, ont donc traditionnellement la robe blanche ; cette couleur ne renvoie pas seulement au cheval du Christ de l'*Apocalypse* et aux chevaux solaires des empereurs romains ; nous nous souvenons également que les chevaux sacrés du paganisme germanique étaient fréquemment blancs⁴. Et c'est précisément d'Allemagne que le pape fit venir sous les Ottoniens ses chevaux de parade, comme l'établissent Robert-Henri et Anne-Marie Bautier :

"En échange de l'évêché de Bamberg, l'empereur s'était engagé à fournir chaque année au pape un cheval blanc. Ce pacte conclu par Otton I^{er} fut renouvelé par Henri II et des bulles de Benoît VII et d'Eugène III continuent à rappeler cette obligation. Le cheval blanc du pape venait donc traditionnellement de Franconie."⁵

¹ L. Halphen, *Charlemagne et l'empire carolingien*, rééd. Paris, 1995, p. 34.

² Le même hommage est rendu en 858 à Quinto près de Rome par l'empereur Louis II au pape Nicolas I^{er}, en 1095 à Crémone par le roi Konrad au pape Urbain II et en 1131 à Liège par Lothaire II au pape Innocent II : Traeger, *op. cit.*, p. 42.

³ Mais l'évêque de Rome Constantin I^{er} (708-715) put faire une entrée triomphale à cheval à Byzance, cf. Traeger, *op. cit.*, p. 74.

⁴ Cf. *supra*, notamment le témoignage de Tacite, *La Germanie*, chap. X.

⁵ R.-H. et A.-M. Bautier, "Contribution à l'histoire du cheval au Moyen Âge. L'élevage du cheval", *Bulletin philologique et historique*, 1978, pp. 9-75, ici p. 49 (avec références aux documents originaux).

Moins dépendants de la Papauté que le fondateur de l'Empire carolingien, les premiers Ottoniens rendaient ainsi hommage au Pape en lui reconnaissant pour attribut un cheval de souverain¹.

De nombreux documents attestent l'usage d'un cheval blanc par le pape pour son entrée solennelle (*Adventus*) dans les villes de la Chrétienté ; ainsi lisons nous par exemple, à propos de l'entrée du pape Alexandre III dans la ville de Zara en Dalmatie, en 1176, qu'il fut "conduit en procession sur un cheval blanc, selon l'usage romain, à travers la ville."²

Avant même la Réforme, des critiques se développent à partir du XI^e siècle par la voix de Bernard de Clairvaux (1090-1153), opposé à la pompe séculière de la papauté et notamment à l'usage du cheval blanc³. Toutefois, le cérémonial équestre de la papauté se développe encore après le XIV^e siècle, avec l'introduction, dans les cortèges du pape, d'un cheval porteur de l'Hostie Sainte et de chevaux non montés. Lors du concile de Constance, ouvert en 1414, le cortège du pape Jean XXIII est particulièrement grandiose⁴ : derrière un premier groupe de porteurs de cierges à pied, un porteur de la croix à cheval précède un cheval non monté, spécialement harnaché pour présenter l'Hostie Sainte dans un ostensor fixé sur son dos ; ce cheval est accompagné de douze chevaux blancs, également non montés, couverts de chabraques rouges à bords dorés : ils représentent les douze apôtres, et un deuxième groupe de porteurs de cierges les suit. Le pape s'avance ensuite sous un dais, monté sur son cheval blanc à chabraque rouge, entouré de nobles à pied, l'un d'eux tenant son cheval par le frein, les

¹ Si les empereurs Saxons refusèrent le service du *strator* au Pape (Otton III récusait la « Donation de Constantin »), ils continuèrent à lui fournir des chevaux blancs.

² "*Ideoque praeprato sibi de Romano more albo caballo, processionaliter duxerunt eum per mediam civitatem*", *Acta Alexandri III. ann. 1176 de eius ingressu in urbem Jadertinam*, dans L. Duchesne, *Liber Pontificalis* II, Paris, 1892, p. 437, citation d'après Hindringer, *op. cit.*, p. 119.

³ "*Petrus hic est, qui nescitur processisse aliquando vel gemmis ornatus vel sericis, non tectus auro, non vectus equo albo nec stipatus milite nec circumstrepentibus septus ministris. Absque his tamen credidit satis posse impleri salutare mandatum : Si amas me, pasce oves meas ! In his successisti non Petro, sed Constantino.*" Bernard de Clairvaux, *De Consideratione (ad Eugenium tertium)*, PL 182, col. 727-808, ici chap. 3, col. 776A.

⁴ Traeger, *op. cit.*, p. 111.

autres soutenant le dais (ill. 35). Le cheval porteur de l'Hostie Sainte est attesté du pontificat de Grégoire XI (1370-1378) à celui de Benoît XIII (1727-1729). Il figure notamment dans le cortège du pape Clément VII lors du couronnement impérial de Charles-Quint à Bologne, le 24 février 1530¹. Les douze chevaux blancs figurèrent moins longtemps dans le cortège papal, du XV^e au début du XVI^e siècle². Si ce cérémonial ressemble aux *trionfi* des princes italiens de la Renaissance, il s'inscrit également par certains côtés dans une tradition plus ancienne : dans l'Antiquité tardive, il était d'usage, lors des conciles, de porter l'évangile en procession sur un trône, pour symboliser la présence du Christ³.

Comme le Saint-Sacrement, les reliques et les divers objets du culte sont mis en valeur par de nobles montures ; c'est ainsi par exemple que le pape Jean XIX demande en 1032 à l'abbé de Reichenau de lui faire parvenir, portés par deux chevaux blancs, un sacramentaire, un lectionnaire et un évangélaire.⁴

Les Papes du Moyen Âge ont donc nettement privilégié le cheval, par souci d'affirmer la souveraineté du ministère des successeurs de

¹ Il s'agissait là du dernier couronnement d'un empereur par un pape ; cf. Traeger, *op. cit.*, ill. 46, p. 140.

² Au début du Moyen Âge, les princes germaniques avaient aussi utilisé le défilé de chevaux non montés, mais richement harnachés, comme le rapporte une lettre de Sidoine Apollinaire, décrivant l'entrée du jeune prince franc Sigemer dans Lyon vers 470 : "[...] Il était précédé de son cheval tout couvert de phalères ; d'autres chevaux étincelants de gemmes marchaient devant ou derrière, ajoutant une plus grande pompe à ce défilé, afin que lui-même s'avancât à pied, entouré de ses coursiers et de sa suite également à pied, revêtu d'écarlate, éblouissant d'or, resplendissant dans la soie d'une blancheur de lait ; le ton de ses cheveux, de son teint et de sa peau répondait à toutes ces couleurs. L'aspect des roitelets et des compagnons qui l'accompagnaient inspirait la terreur en pleine paix [...]" (...*Illum equus quidem phaleris comptus, immo equi radiantibus gemmis onusti antecedeabant vel etiam subsequebantur, cum tamen magis hoc ibi decorum conspiciebatur, quod cursoribus suis sive pedisequis pedes et ipse medius incessit, flammeus cocco rutilus auro lacteus serico, tum cultui tanto coma rubore cute concolor. Regulorum autem sociorumque comitantum forma et in pace terribilis...*) Sidoine Apollinaire, *Epistolae*, IV, 20, MGH, *Avctorvm antiqvissimorum* t. 8, éd. Lütjohann et alii, Berlin, 1887, p. 70 (trad. d'après P. Périn, *Les Francs*, Paris, 1987, t. 2, p. 94).

³ Traeger, *op. cit.*, p. 111.

⁴ J. v. Pflugk-Harttung, *Acta pontificum Romanorum inedita*, II, Stuttgart, 1884, 102, p. 67, cité par R.-H. et A.-M. Bautier, *loc. cit.*, p. 47.

saint Pierre. Ce faisant, ils utilisaient un symbole ambigu. En utilisant un cheval blanc, occasionnellement une mule – un hybride qui n'a pas sa place dans l'ordre naturel de la création divine – ils disqualifièrent concrètement l'âne, pourtant symbole biblique de la paix.

Comme le pape, les grands dignitaires de l'Église, et singulièrement les évêques, utilisèrent de préférence des chevaux, certains apparemment avec talent, comme Ludger, évêque de Münster († 809), qualifié de *vir Dei equitans* par son biographe¹. Cependant, l'usage d'un cheval blanc ne semble avoir été concédé aux évêques qu'à titre exceptionnel, comme il ressort d'un privilège du 24 août 877 dans lequel le pape Jean XIII (872 – 882) autorise l'évêque de Ticinum (Pavie) à utiliser une telle monture le dimanche des rameaux et le lundi de Pâques (*album equum coopertum equitare in Ramis palmarum et secunda feria post Pascha*)². Il ressort des témoignages rassemblés par Jacques Voisenet pour le haut Moyen Âge, c'est-à-dire la période au cours de laquelle la lutte contre les restes de paganisme est la plus intense, que si "l'humilité que doivent manifester les hommes de Dieu semble inconciliable avec l'arrogant palefroi", en pratique les prélats et membres du haut clergé ont couramment utilisé le cheval, laissant les vulgaires roncins, voire les ânes, au bas clergé :

"Cette prééminence du cheval sur l'âne évoque la suprématie d'un Occident septentrional sur la partie plus méridionale, la mentalité foncièrement aristocratique du clergé, la toute-puissance d'une Église largement élitiste avant l'éclosion, à partir du XII^e siècle, de courants plus « populaires » favorisant une nette valorisation et une participation aux pratiques culturelles de l'âne."³

Le fait que l'abbé Equitius († vers 740) prenait délibérément pour ses voyages la plus médiocre des montures qu'il pouvait trouver dans son monastère, avec une muselière pour mors et une peau de mouton pour selle, est ainsi noté comme un fait remarquable par Grégoire le

¹ Albert de Münster († 849), *Vita prima Liudgeri*, II, 1, MGH, éd. Pertz, II, 412, citation d'après Voisenet, *op. cit.*, note 219 p. 45.

² P. F. Kehr, *Italia Pontifica* VI, 1, Berlin 1913, p. 174, citation d'après Hindringer, *op. cit.*, p. 119.

³ Voisenet, *op. cit.*, Les équidés, pp. 40-49, ici p. 49.

Grand dans ses *Dialogues*¹ ; nous verrons plus bas que ce n'est qu'après le XII^e siècle que se développent des *exempla* opposant l'humilité de l'âne à l'arrogance du cheval ; c'est à cette époque qu'un pape utilisera exceptionnellement cet animal pour un cortège solennel : Célestin V pour son entrée dans Aquilée en 1294².

Animal particulièrement noble parmi les animaux domestiques, le cheval a accès aux espaces sacrés. Une hagiographie du VII^e siècle relate qu'un ours, après avoir dévoré le cheval d'un saint homme, se met à son service et le transporte vers Rome. Le pape interdit cependant à cet animal, incarnation de la nature sauvage, de pénétrer dans la Ville Sainte, alors que le cheval domestique, intégré à la culture, y aurait eu accès³. Le cheval a même régulièrement accès à des espaces consacrés, comme le cimetière et l'église⁴. En plus du cas de certaines cérémonies de dons ou de bénédictions de chevaux, étudiées plus bas, le cheval pénétrait dans les églises en tant qu'attribut du chevalier ou du roi : c'est en « chevalier » que Saint Louis († 1270) entra à Notre-Dame de Paris avec des reliques qu'il confiait à l'Église. Par humilité, il était pieds nus, mais à cheval. C'est encore à cheval que Philippe le Bel pénétra dans Notre-Dame de Paris afin de consacrer à la Sainte Vierge les armes et l'armure avec lesquelles il obtint la victoire dans la bataille de Mons-la-Pucelle en 1304⁵.

¹ "Et quotiens ad alia tendebat loca, iumentum sedere consueverat, quod esse despicabilis iumentis omnibus in cella potuisset ; in quo etiam capistro pro freno et ueruecum pellibus pro sella utebatur." Grégoire le Grand, *Dialogues*, I, 4, 10, d'après l'édition d'Adalbert de Vogüé (Sources Chrétiennes 260), Paris, 1979, ici t. 1.

² Traeger, *op. cit.*, p. 110.

³ Vita S. Humberti, 7, d'après Voisenet, *op. cit.*, p. 339.

⁴ Cet accès du cheval aux espaces consacrés est réservé à certaines circonstances ou certains cavaliers ; nous avons vu que le cheval apparaissant dans la dixième histoire de fantômes de l'anonyme de Byland (cf. chapitre précédent) doit attendre à l'extérieur de l'église des moines, mais il s'agit d'un cheval fantôme associé au péché, et non d'un cheval réel ; de même les chevaux des veneurs, comme leurs chiens, ne peuvent-ils accéder à ces espaces, en raison du caractère « bestial » de la chasse (Voisenet, *op. cit.*, p. 347).

⁵ D'après W. Brückner, "Ross und Reiter im Leichenzeremoniell", *loc. cit.*, 4. Die Funktion des Pferdes im Adelszeremoniell, a) Das Pferd als Standesabzeichen, ici p. 182.

Les processions équestres religieuses en Allemagne

Examinons à présent les processions équestres religieuses attestées dans les terres germaniques. Nous avons abordé précédemment diverses pratiques, en particulier les chevauchées de la Saint-Étienne et celles des rituels opposant l'Hiver au Printemps personnifiés, en notant leur caractère fondamentalement païen¹. A côté de ces rites, des processions équestres de forme chrétienne se sont développées, jusqu'à constituer la majorité des manifestations de ce type en Allemagne au XIX^e et dans la première moitié du XX^e siècle.

L'interprétation de ces traditions populaires, de leur genèse en particulier, a fait l'objet de nombreux débats. Dans son ouvrage de 1875 sur les *Cultes sylvestres et agrestes*², Wilhelm Mannhardt réunissait dans une enquête typologique, placée sous le signe du démon de la végétation, tant les formes christianisées des chevauchées, notamment les chevauchées de la Pentecôte et de la Fête-Dieu, que les formes traditionnelles, notamment les chevauchées de mai et de la Saint-Étienne, pour conclure à l'existence d'un schéma originel unique, dans lequel le culte de l'arbre de mai serait central, le cheval n'étant qu'une forme parmi d'autres de l'esprit du blé³ : "Lorsque j'évalue toute la documentation, l'image d'un rite complet (*das Bild eines vollständigen Brauches*) apparaît devant mon œil intérieur, dont les coutumes aujourd'hui conservées ne représentent que des survivances éparées. La cérémonie commençait 1. avec la course ou le combat vers l'arbuste de mai (*Maibusch*), 2. elle continuait avec l'entrée solennelle de l'arbuste (ou de l'arbre) de mai dans le village, 3. la procession de maison en maison, 4. et se concluait par une procession autour des champs de l'ensemble du village."⁴

Les processions équestres traditionnelles sont l'objet de nombreuses études au début du XX^e siècle, plus précisément dans l'entre-deux guerres, c'est-à-dire une période marquée, au plan économique, par un usage encore prédominant du cheval pour les travaux agricoles et, au plan politique, par une exploitation des thèmes du passé païen des

¹ Voir *supra*, I^{ère} Partie, chap. 1^{er} et 3.

² W. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*. Berlin, 1875.

³ Cf. W. Mannhardt, *Die Korndämonen*, Berlin, 1868, p. 1.

⁴ Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, *op. cit.*, p. 406.

Germanis. A cette époque, les chevauchées rituelles étaient encore très nombreuses, notamment en Allemagne du Sud. A défaut d'avoir pu consulter les ouvrages de Georg Schierghofer¹, nous avons exploité l'étude de Richard Wolfram², qui n'aborde cependant que marginalement les chevauchées de forme chrétienne, se concentrant sur les chevauchées de la Saint-Étienne, et surtout les monographies de l'abbé Rudolf Hindringer³, continuateur du travail de Schierghofer, et de Gerhard Müller⁴. L'ouvrage de Friedrich Focke consacré aux chevauchées et danses⁵, d'une problématique trop vaste, ne procède que par allusions en ce qui concerne ces chevauchées.

Si nous considérons comme « de forme chrétienne » ou « christianisées », les chevauchées qui se déroulent en présence d'un prêtre exerçant son ministère, on peut considérer que seule une minorité des cérémonies équestres de l'entre-deux-guerres entre dans cette catégorie ; c'est la lecture stricte faite par Hindringer⁶. En revanche, si l'on classe dans cette catégorie toute chevauchée comportant un élément chrétien, comme la simple participation d'un ecclésiastique ou la circumambulation d'une chapelle, la majorité des chevauchées relève de cette catégorie ; c'est la grille d'analyse de Müller⁷. En réalité, ce problème de définition reflète une opposition dans l'analyse : si Hindringer reconnaît la préexistence de rites équestres païens en Allemagne, il postule cependant qu'un changement d'attitude s'est opéré parmi les participants aux processions de son temps organisées par l'Église ; il voit dans les chevauchées du Saint-Sacrement lors de la fête-Dieu, les chevauchées de la Croix et celles portant des reliques, des manifestations où l'attitude intérieure du participant est chrétienne, que la procession ait pris la succession d'une procession païenne ou

¹ G. Schierghofer, *Altbayerns Umritte und Leonhardifahrten*, Munich, 1913 ; "Umrittbrauch und Roßsegen", *Bayerische Hefte für Volkskunde* 8 (1921).

² R. Wolfram, "Die Julumritte im germanischen Süden und Norden", *Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde* 11 (1937), pp. 6-28.

³ R. Hindringer, *Weiheross und Rossweihe*, *op. cit. supra*.

⁴ G. Müller, *Der Umritt. Seine Stellung im deutschen Brauchtum*, Stuttgart, 1941.

⁵ F. Focke, *Ritte und Reigen*, Stuttgart, 1941.

⁶ "Weitaus die größte Zahl der Ritte ist aber nichtkirchlich.", Hindringer, *op. cit.*, p. 116.

⁷ "[Nur eine] kleinere Zahl der Zielritte [hat] ihren volksgläubigen Charakter bewahrt", Müller, *op. cit.*, p. 27.

qu'elle ait été instituée sur le modèle d'une procession chrétienne¹. Müller en revanche, en considérant un ensemble plus vaste de pratiques, veut démontrer la permanence de modes de pensées demeurés fondamentalement païens, sous un habillage chrétien qui serait superficiel². Sa conclusion renonce d'ailleurs à proposer une interprétation de la pratique des chevauchées rituelles, se bornant à en noter le rôle de rite de fécondité et posant en principe que leur nature ne peut être que vécue, et non analysée de l'extérieur³.

D'une certaine façon, il est vain de vouloir reconstruire les croyances correspondant à des rites dont ne subsistent que les descriptions, surtout si ces rites sont composés d'éléments hétérogènes. Cette difficulté d'analyse est présente dès les débuts de la christianisation, y compris pour des pratiques d'apparence païennes, comme l'indique Jan de Vries, à propos des banquets, un élément des anciens rites sacrificiels conservé par l'Église en Scandinavie : les banquets de bière étaient même imposés aux paysans de Norvège par l'Église dans la période de Jul (Noël), sous peine d'amende à l'évêque : "Des formes composites apparaissent, dans lesquelles l'élément païen devient progressivement pure forme, l'élément chrétien le contenu déterminant", écrit-il, tout en notant la difficulté d'une interprétation certaine : "Deux personnes peuvent participer à la même fête avec un sentiment religieux radicalement différent."⁴ Sans doute ce que Jan de Vries écrit à propos des banquets fraternels de la Scandinavie convertie de fraîche date s'applique-t-il aux processions équestres de l'entre-deux-guerres ; Müller note d'ailleurs que le paysan de son temps, interrogé sur le sens de la procession, répond généralement en se référant aux usages

¹ Hindringer, *op. cit.*, p. 115.

² "Je crois avoir démontré que l'évolution historique ne va pas du cheval qui dispense la bénédiction, dans une chevauchée autour des champs, vers un cheval qui reçoit la bénédiction, dans une chevauchée vers un but [une église] ", écrit par exemple Müller, *op. cit.*, p. 72.

³ "Gewiß ist die Aussage, der Flurritt diene der Fruchtbarkeit der Fluren, nicht falsch. Eine Deutung aber müßte verständlich machen können, wie es dazu kommt, daß der Bauer in dieser Handlung ein Stück seiner selbst zur Darstellung bringt und verkörpert. [...] Was tiefste Bedeutung des Umrittbrauchtums ist, läßt sich nicht begrifflich erfassen und wissenschaftlich-begrifflich festlegen, es läßt sich nur erleben [...], Müller, *op. cit.*, conclusion, p. 80.

⁴ Jan de Vries, AGRG, § 624.

anciens ("Es ist halt immer so gewesen")¹. Examinons donc les rites modernes, avant d'étudier les documents évoquant leurs formes anciennes.

La "Chevauchée du Sang" (*Blutritt*) de Weingarten, dans le Württemberg, avait traditionnellement lieu le vendredi après l'Ascension. La relique transportée dans cette cérémonie est celle de gouttes de sang du Christ, conservées dans un reliquaire depuis le XIII^e siècle par le monastère bénédictin de Weingarten près d'Altdorf. La procession est précédée par une nuit de veille, au cours de laquelle la relique est exposée en permanence sur son autel dans l'église du monastère, entourée d'une garde d'honneur. Les habitants des villages environnants arrivent à cheval et en carriages, se confessent durant la nuit. Une messe est célébrée, et les espèces sont distribuées "aussitôt après le lever du soleil". A six heures du matin, la relique est solennellement remise au "cavalier du Saint Sang" (*Heiligblutreiter*), un prêtre, en aube et muni d'une étole et d'un manteau rouge, chevauchant un cheval blanc. La "Chevalerie du très Saint Sang du Seigneur" (*Congregatio equestris S. S. Sanguinis Domini Nostri Jesu Christi*) entoure le célébrant, suivi par une foule de cavaliers et de musiciens, regroupés par paroisses, chaque groupe étant généralement précédé par son curé, montant de préférence un cheval blanc également. La chevauchée autour des champs dure quatre heures, le "cavalier du Saint Sang" bénissant inlassablement avec la relique tant les prés et les champs que la ville et ses frontières. Le cortège s'arrête à quatre moments, au cours desquels le début des quatre évangiles est chanté.

Ce rite est attesté depuis la fin du Moyen Âge, une cloche du monastère, fondue en 1490, représentant le "cavalier du Saint Sang". Au XVII^e et XVIII^e siècles, la cérémonie se développe, réunissant jusqu'à 7000 cavaliers en 1753. Après avoir été brièvement interdite², la "Chevauchée du Sang" est réinstaurée au milieu du XIX^e siècle et connaît un nouveau développement après l'inauguration d'un nouveau bâtiment du monastère en 1922 : ce sont plus de 1700 chevaux qui

¹ Müller, *op. cit.*, p. 79.

² Les autorités auraient interdit la cérémonie sous forme de chevauchée en 1812, mais agréé le maintien d'une procession à pied selon Traeger (*op. cit.*, p. 111) ; la cérémonie aurait été totalement interdite en 1837, avant d'être à nouveau autorisée en 1849 d'après Hindringer (*op. cit.*, p. 160).

participèrent à la chevauchée de 1931.¹ La cérémonie, toujours en usage, réunit annuellement entre deux et trois mille cavaliers.²

A côté des processions exceptionnelles de reliques, les processions équestres avec le Saint Sacrement, le plus souvent lors de la Fête-Dieu (*Fronleichnamsprozession*)³, étaient plus courantes. A Tengling en Bavière, une chronique manuscrite de 1783 décrit ainsi la chevauchée de Pâques : le cortège, dans lequel un prêtre portait le Saint Sacrement dans un sac attaché à son cou, partait dans la nuit de Pâques du village de Taching, faisait le tour des terres des communes de Taching et de Tengling, mais aussi spécifiquement d'une colline boisée de tilleuls près de Wimpasing, considérée comme la tombe d'un géant légendaire. Cette chevauchée fut interdite la même année par les autorités civiles⁴. D'une façon générale, Hindringer note une évolution de la pratique, la procession avec le Saint Sacrement porté par un prêtre à cheval étant remplacée par la bénédiction du cortège de cavaliers par un prêtre se tenant à pied sur les marches d'une église et portant l'ostensoir⁵. Des chevauchées de ce second type continuent d'exister actuellement, notamment au Tyrol, en Bavière et en Lusace (Saxe orientale et Brandebourg).

Enfin, les chevauchées de la Croix consistaient, comme leur nom l'indique, à chevaucher avec une croix, exceptionnellement une relique contenant des morceaux du bois de la Sainte Croix, et à procéder pareillement à une circumambulation autour des champs et des prés afin d'appeler sur eux la bénédiction divine⁶.

On peut relever, dans ces témoignages des temps modernes ou contemporains, divers traits « syncrétiques », comme le choix de distribuer la communion juste après le lever du soleil dans la cérémonie de Weingarten (beaucoup de conjurations doivent être prononcées à ce moment-là), ou encore la circumambulation d'un tertre funéraire

¹ D'après Hindringer, *op. cit.*, pp. 159-161.

² D'après les sites *internet* de la commune et du monastère de Weingarten (<http://www.weingarten-online.de> et <http://www.kloster-weingarten.de>) consultés en mai 2002.

³ La Fête-Dieu fut instituée formellement en 1264 par le pape Urbain IV.

⁴ Hindringer, *op. cit.*, p. 112.

⁵ *Ibid*, p. 114.

⁶ *Ibid*, pp. 114-115.

légendaire dans la cérémonie de Tengling (un écho de rites funéraires archaïques ?) ; il demeure que ces processions équestres apparaissent comme des rites chrétiens, par l'harmonie entre le sens qui leur est officiellement donné par l'Église et leur déroulement réel : ces rogations sont des liturgies paisibles dans leur déroulement, dont l'accent principal n'est pas le cheval mais ce qu'il porte. On est loin des manifestations débridées des chevauchées de la Saint-Étienne telles qu'elles se pratiquaient également au XIX^e siècle en Allemagne, et encore davantage en Scandinavie. Cette christianisation indéniable est le résultat d'un long processus, au cours duquel l'Église a réussi à marginaliser les chevauchées d'initiation extatique au profit de ses liturgies processionnelles. Car l'examen des textes les plus anciens sur ces processions équestres chrétiennes montre de très fortes tensions entre deux conceptions du monde.

Au début du IX^e siècle, Hraban Maur, encore écolâtre à l'abbaye de Fulda¹, s'en prend dans une de ses homélies à ces cavaliers qui troublent par leur comportement le déroulement des trois jours de rogations précédant l'Ascension² :

"Tandis que les saintes croix et les reliques des saints sont portées à l'extérieur par le clergé au son des litanies, ceux-ci ne s'attachent pas aux prières ni ne suivent l'étendard de la sainte croix avec des louanges, mais ils se remettent en selle sur des chevaux ornés de phalères, ils galopent de-ci de-là à travers champs, ils déforment leurs visages avec des grimaces, ils se provoquent l'un l'autre à se dépasser à la course, ils s'exaltent dans une grande clameur avec des éclats de rire fracassants et se rendent non seulement vains en agissant de la sorte, mais aussi, ils s'empêchent mutuellement de prêter attention aux prières : après avoir rejoint leur maison, ils invitent à un banquet non pas les pauvres, ou les aveugles ou les faibles, conformément aux préceptes du Seigneur (Luc XIV), mais leurs

¹ Sur Hraban Maur et sa vision symbolique du cheval, voir le chapitre suivant.

² La 19^e homélie fait partie d'un homélaire de quelque 70 sermons. Ces ouvrages, bien qu'ils soient destinés à aider à la prédication, sont plutôt des exemples que le texte de sermons réels. Dans le cas de l'homélaire dont est tiré notre texte, Jean Longère note cependant qu'adressé à Haistulfe, archevêque de Cologne (814-826), il a été écrit pour servir à enseigner au peuple sur "la manière d'observer les fêtes liturgiques, les vertus à pratiquer, les vices à combattre" : Jean Longère, *La prédication médiévale*, Paris, 1983, p. 41.

voisins et compagnons qui partagent la même croyance et les mêmes intérêts : ils s'adonnent au banquet, s'empressent de vider les coupes et, s'ils le peuvent, ils prennent des instruments de musique comme des tambourins, des cithares, des flûtes et des lyres. Au milieu de tout cela, l'excès de boisson ; ils entonnent des chants des démons d'une composition particulière, et de la sorte ils passent la journée et la nuit."¹

Ce texte rend indiscutablement compte de l'interférence ou de la concurrence de deux rites de fécondité, les rogations chrétiennes d'un côté et des chevauchées rituelles païennes de l'autre. Nous ne développons pas ici l'analyse du rite païen bien caractérisé par Hraban Maur : nous y retrouvons les éléments essentiels des chevauchées de la Saint-Étienne et des phénomènes qui l'accompagnent : le danger (la course), l'exaltation extatique (les clameurs et les éclats de rire), peut-être les déguisements (les grimaces), et l'ivresse du banquet.

Un texte de la fin du Moyen Âge, le *Thesaurus pauperum* de Tegernsee, au pied des Alpes bavaroises, condamne les banquets collectifs organisés le jour de la Saint-Étienne² (le 26 décembre), et opère – judicieusement – un rapprochement entre les chevauchées de la Saint-Étienne, au début de l'hiver, et celles de Pâques ou de la Pentecôte, au printemps :

¹ "*Cum autem sanctae cruces et sanctorum reliquiae cum litanis a clero exportantur, ipsi non insistent precibus, neque sequuntur vexillum sanctae crucis cum laudibus sed super phaleratos resiliunt equos, discurrunt per campos, ora dissolvunt risu, alterutrumque se praecurrere gestiunt, in altum clamorem cum cachinno extollunt, et non solum haec faciendo ipsi inutiles fiunt ded etiam alios ab intentione precum impediunt : postquam autem domum veniunt, convocant ad convivium non pauperes, vel caecos aut debiles secundum praeceptum Domini (Luc. XIV), sed vicinos ac sodales suos, qui sunt eiusdem voti eiusdem studii : Vacant epulis studentque calicibus epotandis, acquirunt si possunt musicorum instrumente tympanum, citharam, tibiam et lyram. Inter quae nimia pocula, cantant carmina daemonum arte confecta, sic diem totum cum nocte consumunt*" : Hraban Maur, 19^e homélie, PL 110, col. 37-39, ici col. 38 B et C.

² Dans la phrase "*Peccant, qui die St. Stephani in domo nolunt comedere carnes*" (citation d'après Hindringer, *op. cit.*, p. 101), cet ouvrage ne critique sans doute pas un jeûne, mais un repas collectif pris à l'exérieur, comme le suggère Müller, *op. cit.*, p. 69.

"Ils pèchent, ceux qui croient que le fait de monter à cheval ou la course à cheval est utile aux chevaux contre les vers, s'ils sont montés le jour de la Saint-Étienne, ou à Pâques ou à la Pentecôte, avant le lever du soleil et en direction de l'Orient, plutôt que les autres jours ; et de même ceux qui, en les menant vers une eau profonde, le font non pas pour les baigner, mais pour les protéger des vers et d'autres maladies."¹

Si dans ce passage c'est le rite de protection des seuls chevaux qui est visé, nous devinons que ces chevauchées impies de Pâques et de la Pentecôte avaient la même visée apotropaïque générale que celles de la Saint-Étienne.

Au XVI^e siècle, avec l'influence croissante du christianisme dans les campagnes, les chevauchées païennes et les processions chrétiennes fusionnent dans un certains désordre, comme il ressort par exemple de la description que fait l'humaniste et polygraphe Sebastian Franck (1499-1542), dans sa *Cosmographie (Weltbuch)* publiée en 1534², des processions et fêtes organisées au printemps dans la Franconie de son temps :

¹ "Peccant, qui credunt quod equitatio vel cursus prosit equis vel contra vermes, si equitantur in die sancti Stephani vel Pasce vel Penthecostis ante ortum solis versus orientem plus quam aliis diebus vel ad profundum aquarum non ad aquandum sed contra vermes et alias infirmitates" : *Thesaurus pauperum* de Tegernsee (vers 1469), cité d'après Wolfram, *loc. cit.*, p. 8.

² Le *Weltbuch* est une géographie universelle, la première de son genre en langue allemande ; cf. Julius Löwenberg, "Das Weltbuch Sebastian Francks. Die erste allgemeine Geographie in deutscher Sprache", *Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge*, N.F., 8. Serie, Heft 177 (1893). Compagnon de route de Luther à ses débuts, Sebastian Franck deviendra une des figures marquantes des mouvements non-conformistes ou dissidents du XVI^e siècle. A la fois humaniste et mystique, Franck est l'auteur, à côté d'essais religieux, d'ouvrages les plus divers, notamment d'une histoire universelle (*Chronica*, 1536) et d'une histoire des peuples allemands (*Germania*, 1539). Le *Weltbuch* a été publié pour la première fois en 1534 (3 impressions), puis en 1542 (3 impressions). Après la mort de l'auteur, l'ouvrage a été réédité en 1567, en une seule impression, avec des interpolations, modifications et continuations par Ulrich Schmidl et Hans Staden ; cf. Klaus Kaczerowski, *Sebastian Franck ; Bibliographie*, Wiesbaden, 1976, pp. 69-73. Le *Weltbuch* n'a pas encore été réédité dans le cadre des *Oeuvres Complètes* publiées à partir de 1992 sous la direction scientifique de Hans-Gert Roloff chez Peter Lang à Berne ; dans ces conditions, compte tenu de la difficulté d'accès aux incunables, nous citons le texte d'après des sources indirectes.

"Après cette fête [Pâques], vient la semaine de la sainte Croix, où toute la cité se rend en procession avec la croix hors de la ville, par exemple dans un village auprès [du sanctuaire] d'un saint, afin qu'il protège les céréales, et en invoquant Dieu pour un temps avantageux. Cela se passe trois jours de suite, on mange des œufs et d'autres bonnes choses dans l'herbe verte du cimetière, et les gens prennent du bon temps¹. [...]

"Après cette fête [la Pentecôte], vient la Fête-Dieu, où les prêtres promènent à la ronde le Saint-Sacrement dans un ostensor, sous un dais précieux dont les quatre porteurs tiennent des cierges. Ce jour-là, il est également d'usage en beaucoup d'endroits de faire le tour des champs, plus précisément des champs de céréales, en portant de grands cierges ; le prêtre chevauche également parmi les gens, en portant le Corps de Notre Seigneur attaché à son cou dans un petit sac ; il met pied à terre en des endroits déterminés, chante l'Évangile pour [bénir] les céréales, et il chante les Quatre Évangiles en quatre endroits différents avant de parvenir au terme de sa chevauchée autour des champs². Les jeunes femmes se joignent aussi à la procession dans leurs plus beaux atours, chantent et s'amusent ; tout ceci dans une atmosphère d'ostentation vaniteuse, de désordre et de polissonnerie, faite de courses, de bavardages, de chansons, de désir de voir et d'être vu."³

¹ L'édition de 1567 ajoute : "Peu de temps après, vient la fête de l'Ascension, où l'ébriété est générale et où il convient de manger un volatile, j'ignore pourquoi." (texte d'après Müller, *op. cit.*, p. 70).

² Variante : "Ils chevauchent autour des céréales, des vignobles et de tous les champs lors des fêtes de la Pentecôte en compagnie du curé, qui porte le Saint-Sacrement par devers lui, dans un sac attaché à son cou, priant Dieu avec une insolente audace qu'il daigne protéger leurs champs contre toutes les intempéries." (texte d'après Hindringer, *op. cit.*, p. 112).

³ "Auff diß fest (Ostern) kompt die creütz woch, da gehet die gantz statt mit dem creütz wallen auß der statt, ettwan in ein dorff zu eynem heyligen, das er das treyd wöll bewaren vnd wolfeide zeit vmb got erwerben. Das geschicht drei tag an eynander, da isset man eyer vnd was man guts hat im grünen graß auff dem kirchoff vnd ermeyen sich die leüt wol. – Auff diß fest (Pfingsten) kompt vnsern herrn fronlichnamstag, da tregt man das Sacrament mit einer pfaffen procession, vnder einem köslichen verdeckten himmel, den vier mit kerntzen geziert tragent, in einer monstantzen herumb. – An diesem tag folgt man auch an vil orten vmb den fluor, dz ist, vmb das korn mit vil kertzen stangen, der Pfaff reyt auch mit, tregt vnsern hergott leiphafftig am hals in einem seckel, an bestimpten orten sitzt er ab, singt ein Evangelium über das korn, vnd singt deren vier an vier orten, biß er umb den fluor reyt. Die junckfrawen gehn schön geschmuckt in einer Procession auch mit, singen vnd lassen jnen wol sein, vnd geschicht vil hoffart, mutwill vnd büberey von rennen,

Bien plus que les descriptions des chevauchées des temps modernes, ce témoignage montre des pratiques encore fortement mélangées, où des repas sur les tombes des morts ont lieu parallèlement à l'adoration du Saint-Sacrement, où, en marge des prières, résonnent des chansons galantes, et où la procession à cheval du Saint-Sacrement n'a pas encore réussi à transformer, en les intégrant, les vieilles courses rituelles. Un rapport diocésain du chapitre de Wallerstein et de Neresheim (région d'Augsbourg), daté de 1564, montre les difficultés à surmonter : "Les bons prêtres se plaignent de l'abus, lors des fêtes de Pâques, des chevauchées autour des [champs de] blés, avec grand danger et dommage pour les cavaliers et les chevaux."¹ Hindringer note que jusqu'à l'époque baroque, ces "déviation" ont dû être combattues par l'Église : un synode provincial de Salzbourg déplore en 1456 que des prêtres ont dû chevaucher en différents endroits avec le Saint-Sacrement, "entourés d'une foule bruyante" ; de même les registres de l'archevêché de Munich comportent-ils un rapport, daté de 1646, mentionnant la dérive des processions vers des cavalcades mondaines : "Il vaudrait mieux que de telles chevauchées soient supprimées, car elles sont dépourvues de légitimité, organisées seulement pour l'amusement des paroissiens, et dépourvues de tout recueillement."²

Insensiblement pourtant, l'Église parviendra à canaliser et à réorienter ces pratiques. Des témoignages du XVII^e siècle font déjà mention de processions bien ordonnées, dont le centre est le culte chrétien :

"Pendant la fête de la Pentecôte, non seulement en Franconie, mais encore dans de nombreuses autres provinces d'Allemagne, la coutume s'est enracinée, selon laquelle chacun rassemble tous les chevaux qu'il élève ou qu'il utilise pour le transport, et [tous les habitants] chevauchent dans un

schwetzen, singen, sehen vnd gesehen wollen sein. ; texte de l'édition de 1534, d'après Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, op. cit., pp. 400-401.

¹ "*Boni pastores conqueruntur de abusu in festo Paschale equitandi circum frumenta cum magno periculo et damno equitum et equorum*", citation d'après Müller, op. cit., p. 40.

² "*Bösser were es, wan solcher Vmbrith gar aufgehebt würde, weilen khein schuldigkeit, sonder nur den Pfarrkindern zu gefallen angestellt, Vnd eine schlechte andacht darbey.*" Hindringer, op. cit., p. 117.

ordre déterminé à la rencontre d'un prêtre, et c'est dans cet ordre qu'ils transportent à cheval les choses qu'ils ont prises avec eux [des offrandes bénies ?] en traversant tous les territoires, en chantant des hymnes et des chants sacrés par lesquels ils supplient Dieu de protéger les récoltes."¹

Notre examen des plus anciens documents sur les processions équestres religieuses en Allemagne montre donc une très lente évolution vers une assimilation par l'Église de rites originellement païens : huit siècles séparent cette description harmonieuse du sermon de Hraban Maur contre les chevauchées impies.

Il convient pour conclure de nous interroger sur la nature et l'ancienneté réelles des pratiques ainsi assimilées par l'Église. Les auteurs qui ont étudié ces chevauchées rituelles n'ont pas creusé la question de leur généalogie, se bornant à relever leur caractère originel de « rite païen ». Hindringer note que "la chevauchée autour des champs était dans les temps pré-chrétiens (*in vorchristlicher Zeit*) une circumambulation de nature à la fois cultuelle et juridique de terres ou d'un habitat, qui visait à les bénir. Il s'agissait d'un rite de magie de la fécondité, qui devait réveiller les esprits de la végétation après leur engourdissement hivernal et bannir les forces hostiles, et d'un rite juridique marquant annuellement les limites des terres."² Mais il n'avance aucun document à l'appui de telles pratiques dans les temps pré-chrétiens. Il suppose l'existence de chevauchées liées au culte sacrificiel, rejoignant ou partant des sanctuaires ou en faisant le tour, le sanctuaire étant un lieu de sacrifices comme un arbre ou une source sacrés ; mais il avance pour seule preuve un témoignage ethnologique tiré de Jähns³ où, lors d'une chevauchée de la Saint-Georges, un vieux paysan, se tenant dans l'ombre d'un "arbre sacré", jette sur les chevaux

¹ "Durante festo Pentecostes non in Francorum tantum terra sed etiam per alias multas Germaniae provincias mos inolevit, uti omnes, quotquot equos vel ipsi alunt vel conductiis utuntur convenient, certoque ordine ad sacerdotem aliquem adequitant, quo assumta ita equis per totum territorium feruntur, cantantes hymnos sacrasque cantiones, quibus Deo supplicant, ut fruges custodiat." : Ludovicus Gotofredus, *Archaeologia Cosmica*, Francfort-sur-le-Main, 1649, p. 71, cité d'après Müller, *op. cit.*, p. 14.

² Hindringer, *op. cit.*, p. 111.

³ Jähns I, p. 313.

de la terre humide tirée d'entre les racines de l'arbre¹. De même Müller, après avoir noté avec Schierghofer qu'il n'y a pas d'attestation de chevauchées cultuelles germaniques dans les temps pré-chrétiens (le texte de Hraban Maur datant du IX^e siècle), considère qu'il est cependant légitime, en raison de l'existence d'un "culte du cheval" dans l'antiquité germanique, de faire remonter l'origine des chevauchées du Moyen Âge et des temps modernes à une pratique archaïque².

Müller interprète en ce sens les données des processions recensées à son époque ; à partir d'un corpus d'environ 700 processions équestres, il examine leur répartition selon leur forme – en distinguant les chevauchées vers un but (*Zielritte*) des circumambulations autour des champs (*Flurritte*) –, selon leur date dans le calendrier, enfin selon leur topographie. Dans un premier temps, il constate que les *Zielritte*, qui se concentrent sur les périodes de l'automne et de l'hiver, et ont pour centre un lieu saint aujourd'hui chrétien (église, chapelle, etc.), sont à distinguer des *Flurritte*, essentiellement pratiqués au printemps. Les chevaux viennent recueillir la bénédiction dans le premier type de procession, ils la portent et la répandent dans le deuxième type ; et tandis que la majorité des processions du premier type sont organisées par l'Église, celles du deuxième type restent parfois purement coutumières³. Mais en examinant plus en détail et l'évolution historique des cérémonies, là où elle peut être reconstituée, et leurs modalités, en particulier la pratique d'une véritable course, il conclut à l'existence d'un lien originel et structurel entre ces deux formes, qui se complètent plus qu'elles ne s'opposent. Après avoir relevé que la topographie des lieux de rencontre actuels des *Zielritte* correspond fréquemment à un ancien lieu sacré du paganisme, il en déduit que les deux types de chevauchées prolongent pareillement des rites païens, avec des chevauchées convergeant vers les sanctuaires dans la période des douze nuits et des chevauchées faisant le tour des champs au printemps⁴. Il cite *inter alia* le cas du lieu-dit "tertre du géant" dont la procession catholique de Tengling fait le tour⁵ ; d'autres exemples

¹ Hindringer, *op. cit.*, pp. 21 sqq.

² Müller, *op. cit.*, p. 7.

³ Müller, *op. cit.*, pp. 12-13, 23-24, 27 et 29.

⁴ *Ibid.*, p. 42.

⁵ *Ibid.*, p. 16 ; cf. *supra* une brève description de cette chevauchée de Pâques.

existent, comme celui de la chapelle de saint Léonard à Bad Tölz (Bavière) : un arbre sacré y fut remplacé tardivement, en 1711, par une croix, puis par la chapelle (1722)¹ ; relevons qu'il s'agit ici d'une procession attelée et non montée². Postulant enfin que les rites caractéristiques des confréries de jeunes gens accompagnaient partout les formes anciennes de ces chevauchées cultuelles – à partir d'éléments différents³, mais comparables à ceux relevés par Wolfram pour les chevauchées de Jul dans les pays scandinaves –, Müller conclut par ces lignes : "Le cheval est à chaque fois au centre de cette coutume [...] Il n'était pas seulement celui qui recevait la bénédiction et qui la transmettait aux champs, mais il était aussi étroitement lié aux pratiques des classes d'âge, dans lesquelles les jeunes gens et les hommes étaient les acteurs d'un culte au service de l'ensemble du village, ainsi qu'aux pratiques d'initiation des jeunes gens"⁴.

La démonstration de Müller, qui s'appuie sur les travaux de Höfler et de Wolfram, est certainement valable pour interpréter les traits de certaines chevauchées cultuelles du Moyen Âge et des temps modernes, mais il n'avance pas selon nous d'arguments décisifs pour en faire l'élément d'explication principal de la plupart de ces chevauchées, et encore moins pour en esquisser une généalogie.

Rappelons que si l'antiquité germanique a connu la procession équestre funéraire, les rares témoignages sur une procession cultuelle païenne sont tardifs – c'est la procession du roi Adhils dans l'*Ynglingasaga* – ou ambigus : en effet, ni le passage de la *Germanie*, dans lequel Tacite décrit une manœuvre équestre, ni les images des dalles de Kivik, ni celles du chaudron de Gundestrup ne peuvent être sollicités de façon certaine comme attestant un rite germanique de chevauchée cultuelle de fécondité⁵. Nous devons par ailleurs garder en mémoire que jusqu'à la fin du paganisme, le cheval était essentiellement un animal réservé à une élite. En Europe continentale comme en Scandinavie, son usage militaire ne s'est développé qu'au VIII^e siècle, et il n'a pas joué de rôle significatif dans les travaux agricoles avant

¹ Wolfram, *loc. cit.*, p. 7, note 6.

² Hindringer, *op. cit.*, pp. 165-168 et ill. 26 à 28.

³ Müller, *op. cit.*, pp. 51-71.

⁴ *Ibid.*, p. 72.

⁵ Cf. *supra*, I^{re} Partie.

le XI^e siècle. Dans ces conditions, les chevauchées rituelles paysannes du XIX^e siècle et les chevauchées religieuses du Moyen Âge chrétien ne sont pas nécessairement des avatars d'anciennes chevauchées cultuelles païennes ; trop de chaînons manquants sont à reconstruire arbitrairement : il conviendrait d'expliquer comment on est passé de chevauchées de rois et de guerriers à des chevauchées de paysans et de palefreniers, et comment on peut être sûr de la continuité de la portée du rite.

Une autre généalogie a notre préférence. Nous avons vu précédemment que les chevauchées cultuelles villageoises, à portée de rite de fécondité, du type des chevauchées de la Saint-Étienne, apparaissent de façon certaine au milieu du Moyen Âge seulement, au moment où l'image du masque de cheval émerge de divers rites carnavalesques, comme les *hobby horses*, chevaux-jupons et *Pferdestecken*¹. Il est donc vraisemblable que les paysans des pays germaniques n'ont pas été les *conservateurs* d'un ancien rite païen – qui n'est d'ailleurs pas clairement attesté en tant que rite de fécondité – mais qu'ils ont été les *créateurs* d'un rite nouveau, la procession équestre venant dans certains cas remplacer des rites de circumambulation pédestres, plus largement de magie de l'encerclement (*Umkreisung*), bien plus anciens et répandus², sous l'influence du "jeu du cheval". Cette évolution du masque-cheval au cavalier masqué est d'autant plus vraisemblable que les deux rites ont de nombreux traits communs, qui expliquent peut-être aussi leur alternance selon les milieux sociaux, comme on le verra.

En résumé, les processions équestres de forme chrétienne du Moyen Âge germanique ont bien une origine païenne, mais qui renvoie d'une part, à des pratiques de magie populaire avec le masque du cheval, par contamination avec des rites d'encerclement, d'autre part aux rituels du paganisme impérial romain, par l'intermédiaire des cortèges du pape.

La circumambulation des chevaux ne s'effectuait pas seulement autour des champs. Souvent, les cavaliers faisaient le tour d'un lieu saint (généralement une église), au départ ou à l'arrivée d'une procession. Hindringer note qu'en divers endroits, il convenait qu'à cette occasion les chevaux regardent vers l'autel, voire le Saint-Sacrement, en s'arrêtant devant la porte grande ouverte d'une chapelle

¹ Cf. *supra*, I^{ère} Partie, chap. 3.

² Cf. HWDA, s.v. "Umkreisen".

latérale donnant sur l'autel. Parfois, comme à Jesenwang en haute-Bavière, les chevaux pénétraient dans l'église, en entrant par une porte latérale et en sortant de l'autre côté de l'église¹.

Le rite de la circumambulation à cheval peut apparaître indépendamment des processions, en tant que rite de sacralisation, comme le montre un passage de la *Saga de saint Ólaf* de Snorri, où le roi évangélisateur traverse avec son armée les terres d'un paysan libre ; malgré les recommandations du roi, une partie de son arrière-garde piétine les champs lors de son passage. Le paysan Þorgeirr flekkir représente au roi les torts qu'il a subi :

"Le roi dit qu'il était fâcheux qu'on lui eût porté préjudice. Puis il chevaucha jusqu'à l'endroit du champ et vit que toute la récolte était couchée. Il fit le tour du champ, puis il dit : « J'espère, camarade, que Dieu va redresser ton tort, ce champ s'améliorera d'ici une semaine. » Et ce fut le meilleur des champs, comme le roi l'avait dit. [...]"²

Les bénédictions de chevaux

Si le rituel de la circumambulation équestre s'inscrit dans le prolongement d'anciennes pratiques, celui de la bénédiction des chevaux, souvent intégré aux processions, est une innovation par laquelle l'Église marque bien le changement de perspective qu'elle veut donner à toute la cérémonie. Par la bénédiction, le prêtre, médiateur de Dieu, accorde à la créature la protection divine ; c'est le contraire de l'attitude d'effroi respectueux des officiants des cérémonies de divination décrites par Tacite, Thietmar de Mersebourg et Adam de Brême, où les prêtres n'apparaissent qu'en tant que serviteurs des chevaux ominaux, dépositaires directs du savoir sacré³.

Les bénédictions de chevaux ne constituent évidemment qu'un élément d'un ensemble de rites de protection des animaux domestiques que l'Église médiévale semble avoir abondamment pratiqué. Selon

¹ Hindringer, *op. cit.*, pp. 113-114 ; l'auteur signale un usage similaire avant le *Palio* de Sienne, où les chevaux entraient dans l'église du quartier dont ils défendaient les couleurs pour recevoir la bénédiction d'un prêtre devant l'autel.

² Snorri Sturluson, *La Saga de saint Ólaf*, chap. 203 ; trad. R. Boyer, Paris, 1992, p. 233.

³ Cf. *supra*, 1^{re} Partie, chap. 3.

Hindringer, la "Grande bénédiction du sel et de l'eau pour les animaux" (*Benedictio maior salis et aquae ad pecora*), ainsi appelée pour la distinguer d'une *Benedictio minor salis et aquae*, réservée à l'homme, a été instituée à partir du VIII^e siècle et progressivement développée pour répondre aux besoins de protection des animaux et des fruits des champs. Cette bénédiction était récitée les jours des saints patrons des différents animaux, donc en Allemagne et pour les chevaux, principalement les jours des saints Étienne, Georges, Éloi et Léonard, comme on le verra ; elle comprenait des prières et des exorcismes visant à donner à l'eau et au sel la force non seulement de protéger les animaux des maladies, mais aussi contre divers dangers comme l'attaque de brigands, l'agression par des bêtes sauvages, les incantations maléfiques et le mauvais œil, etc. Après la bénédiction du sel et de l'eau dans l'église, le prêtre sortait du sanctuaire et bénissait les chevaux, présentés après des soins attentifs et parfois avec un harnachement particulier. La bénédiction consistait en une imposition des mains (sur le chanfrein) et en une aspersion d'eau bénite. L'imposition des mains, encore pratiquée en Picardie et dans les Ardennes au XX^e siècle, est devenue exceptionnelle, et l'aspersion avec de l'eau bénite est également devenue plus rare. Mais des bénédictions particulières aux chevaux se sont maintenues en diverses localités, en Allemagne comme ailleurs. Un manuel des rites de l'archevêché de Munich comportait en 1930 la prière suivante : "Prions. Que ces animaux reçoivent ta bénédiction, Seigneur, qu'elle les maintienne en vie et les protège de tout mal par l'intercession de saint Léonard (Georges, Étienne). Par le Christ notre Seigneur. Amen".¹ Les récits hagiographiques sur des miracles de guérison de chevaux² entretenaient la foi en l'efficacité de ces rites. Le sel et l'eau bénis à ces occasions étaient mêlés à la nourriture des animaux, ou conservés comme remèdes en cas de maladies³.

¹ "Oremus. Benedictionem tuam, Domine, haec animalia accipiant : qua corpore salventur, et ab omni malo per intercessionem Leonardi (Georgii, Stephani) liberentur. Per Christum Dominum nostrum. Amen."

² Voir *infra*.

³ Ce qui précède d'après Hindringer, *op. cit.*, pp. 96-99 ; l'auteur détaille encore dans les pages qui suivent différentes bénédictions s'appliquant exclusivement (bénédiction de l'avoine) ou principalement aux chevaux (avec dans cette dernière catégorie la bénédiction du fenouil et celle de pains bénis donnés aux animaux) : cf.

La bénédiction des cavaliers est toujours pratiquée à l'occasion des processions équestres traditionnelles, mais nous n'avons pas pu vérifier si la bénédiction des chevaux eux-mêmes est toujours en usage en Allemagne, comme c'est le cas dans certaines régions françaises, en Bretagne notamment¹, en encore davantage en Russie².

Le don de chevaux aux églises

Nous avons vu précédemment qu'il n'est pas possible d'interpréter l'offrande à l'Église des chevaux de rois ou de grands dignitaires, le jour de leur funérailles, comme la continuation à proprement parler de l'offrande funéraire du cheval, mais qu'il s'agissait d'un rituel distinct, visant à valoriser la lignée dynastique ou aristocratique³. Relevons que la pratique du rachat immédiat des chevaux donnés à l'Église à cette occasion, décrite par Olaus Magnus pour les nobles suédois de la fin du Moyen Âge, était également en usage dans les pays allemands : lorsqu'en 1349, Günther von Schwarzenburg, un brillant chef de guerre, est enterré en grande pompe à Francfort par son ennemi politique, le roi Charles IV, pas moins de cinq chevaux sont remis solennellement à l'Église pour être aussitôt rachetés pour la valeur de 40 florins⁴. Cette coutume de donner à l'église le cheval d'un illustre personnage au moment de ses funérailles semble avoir été assez générale dans l'Europe médiévale.

Mais le don de chevaux était aussi encouragé par l'Église indépendamment des successions : "La libéralité des puissants est particulièrement requise pour obtenir ces montures, comme le laissent voir les louanges de Venance Fortunat, évêque de Poitiers (mort après 600), envers Childebert I^{er}"⁵. La *Vie de saint Gall* comporte un récit

pp. 100-104.

¹ Information communiquée par Jean-Louis Gouraud.

² Voir J.-L. Gouraud, *Russie. Des chevaux, des hommes et des saints*. Paris, 2001, pp. 22-31.

³ Cf. I^{ère} Partie, chap. 2.

⁴ Wolfgang Brückner, "Ross und Reiter im Leichenzeremoniell", *loc. cit. supra*, p. 156.

⁵ "Praecellentissimus Childebertus rex cum equum necessarium ad sellam beati viri donasset vehiculum, rogat ipse qui dederat, ut eum sibi retineret nec cuiquam tribueret. Interim beatus vir, postulante captivo, equum donat in praetio, quoniam apud pontificem plus fuit quam illa regis vox pauperis." *Vita Germani*, 22, MGH SRM

exemplaire dans lequel un certain Williman, oublieux de son vœu de donner un cheval au monastère en échange de sa guérison, se vit contraint de confirmer ce vœu par sa monture, qui s'immobilisa jusqu'à ce qu'il le renouvelle solennellement¹. Une légende apocryphe raconte comment Clovis avait offert un cheval à saint Martin ; "désireux par la suite de le lui racheter, il lui offrit en échange cent pièces d'or ; trouvant l'offre insuffisante, le saint frappa le cheval de paralysie ; Clovis offrit le double et le cheval retrouva dès lors l'usage de ses membres"². Relevons encore cette histoire où un grand d'Aquitaine offre à une chapelle consacrée à saint Rémi, en réparation du péché d'avoir tenté de la forcer, un cheval avec une selle³. Le grand nombre de ces récits dans l'hagiographie montre l'importance attachée par l'Église à ces dons.

A quoi l'Église employait-elle ces chevaux ? Certains de ces palefrois devenaient sans doute des montures de prélats. Mais au-delà d'usages individuels, il convient de rappeler le rôle joué par l'Église, et les couvents en particulier, en matière d'élevage. Car saint Martin a beau reprocher à un certain prêtre Brice de pratiquer une activité incompatible avec son état en s'adonnant à l'élevage des chevaux⁴, le fait est qu'en Allemagne en particulier, les abbayes ont joué un rôle de premier plan dans ce domaine au haut Moyen Âge : l'étude d'Anne-Marie et Robert-Henri Bautier a montré l'importance des activités d'élevage des abbayes de Lorsch, Wissembourg, Saint-Gall, Freising, ainsi que des évêchés de Trèves et de Bamberg⁵. Ils citent les libéralités étonnantes faites au XI^e siècle par l'évêque Meinwerck de Paderborn, apparemment grand amateur de chevaux : on le voit

VII, 385 ; texte et citation d'après Jacques Voisenet, *Bêtes et hommes dans le monde médiéval*, op. cit., pp. 391-392.

¹ Vita S. Galli, II, 8, extrait cité dans Voisenet, op. cit., p. 391, note 78.

² Philippe Gabet, "Saints équestres", *Mythologie française* n° 144 (1987), pp. 3-14, ici p. 5 ; d'après le *Liber Historiae Francorum*, chap. 17, MGH, SRM, II, 271.

³ Hincmar, *Vita S. Remigii*, chap. 28, MGH, SRM, III, 324 (d'après Gabet, loc. cit., p. 14).

⁴ "Objugatus enim pridie ab eo fuerit, cur qui nihil unquam ante clericatum (quippe qui in monasterio ab ipso Martino nutritus) habuisset, equos aleret, mancipia compararet ..." Sulpice-Sévère, *Dial.* III, 15, cité d'après Voisenet, op. cit., p. 41, note 184.

⁵ R.-H. et A.-M. Bautier, "Contribution à l'histoire du cheval au Moyen Âge. L'élevage du cheval", loc. cit., pp. 45-49 (L'élevage dans les pays germaniques).

"distribuer plus de 40 chevaux dans des circonstances très diverses et, à Gandersheim, en plus du métal précieux et d'objets de prix, un troupeau de 30 juments. Il lui arrivait également de remettre des poulains et des pouliches" ... [d'après la *Vita Meinwerici episcopi Paderbornensis*]¹.

Dès le haut Moyen Âge, l'application par l'Église du principe de l'adaptation aux données locales, qui s'accompagne d'un travail progressif mais profond de réorientation des pratiques, aboutit donc à un nouvel ensemble de rites équestres christianisés, qui aurait sans doute paru étrange à des Germains des premiers siècles de notre ère, mais qui touchait suffisamment de cordes sensibles chez leurs successeurs pour que l'Église soit en mesure de frapper leurs esprits (le cortège du pape), voire de conquérir leurs âmes, par exemple dans les rogations à cheval et les bénédictions de chevaux.

Cependant, si la plupart des rites païens s'adaptent ou s'étiolent, certains se révèlent inassimilables. C'est le cas de la plupart des chevauchées de la Saint-Étienne, qui survivront encore des siècles en Scandinavie et en Allemagne du Nord, généralement en marge, sinon en opposition, de la vie paroissiale, mais parfois avec une vigueur étonnante, comme nous l'avons vu. C'est aussi le cas des rituels initiatiques des chevaux-jupons, dont la nature profonde empêchait toute adaptation à la religion chrétienne, d'où leur diabolisation par l'Église, comme nous allons le voir.

Chevaux-jupons et Pentecôte

Deux *exempla* des XIII^e et XIV^e siècles mettent en scène des danses avec des masques-chevaux, en préservant la structure du rite mais en le réinterprétant négativement. Le premier texte est tiré du *Tractatus de diversiis materiis praedicabilibus* d'Étienne de Bourbon († 1261)² :

"Il arriva dans le diocèse d'Elne qu'un prédicateur avait prêché dans cette terre et fermement interdit que l'on danse dans les églises et aux vigiles des saints. Dans cette paroisse, des jeunes avaient coutume à la

¹ *Ibid.*, p. 49.

² Sur É. de Bourbon, voir notre enquête sur le cheval exemplaire au chapitre suivant.

vigile de la fête de cette église de venir et de monter sur un cheval de bois et, masqués et apprêtés, de mener les danses dans l'église et à travers le cimetière. Alors qu'en raison des paroles de ce prédicateur et de l'interdiction de leur prêtre les hommes avaient renoncé aux danses et veillaient en prière dans l'église, un jeune vint vers son compagnon, l'invitant au jeu habituel. Comme son compagnon se refusait à ce jeu en disant qu'il était interdit par le prédicateur et par le prêtre, l'autre s'arma, disant que serait maudit celui qui renoncerait au jeu habituel à cause de leurs prohibitions. Lorsque ce jeune sur un cheval de bois entra dans l'église où les hommes veillaient en paix et en prière, à l'entrée même de l'église, un feu le saisit par les pieds et le consuma tout entier lui et son cheval. Nulle personne se trouvant dans l'église, aucun parent ni aucun ami, ne put trouver le moyen d'empêcher qu'il n'y fut consommé : aussi tous terrifiés par le jugement divin, quittèrent l'église, s'enfuyant vers la maison du prêtre. Celui-ci, s'étant levé précipitamment et étant venu à l'église, trouva le jeune homme presque entièrement brûlé ; de son corps sortait une flamme si grande qu'elle semblait s'échapper par les fenêtres du clocher de l'église. J'ai appris cela dans cette paroisse même, peu après l'événement, de la bouche de ce chapelain, des parents dudit jeune homme et d'autres paroissiens."¹

¹ "Accidit in dyocesi Elnensi, quod, cum quidam predicator in terra illa predicasset et multum choreas inhibuisset fieri in ecclesiis et vigiliis sanctorum, cum in quadam parrochia quidam juvenes consuevisset venire et super equum ligneum ascendere, et larvati et parati choreas ducere, in vigilia festivitatis illius ecclesie, in ecclesia et per cimiterium, cum, propter verba illius predicatoris et inhibitionem sui sacerdotis, dimissis choreis, vigilarent homines in ecclesia in oracione, venit quidam juvenis ad socium suum, invitans eum ad solitum ludum. Cum autem ille ludum respueretur, dicens hoc esse inhibitum a dicto predicator et sacerdote, armavit se alius, dicens quod maledictus esset qui propter eorum inhibitiones solitum ludum dimitteret. Cum autem in ecclesia, ubi Agebant homines vigiliis in pace et oracione, dictus juvenis in equo ligneo intraret, in ipso introitu ecclesie, ignis arripuit eum per pedes et combussit eum totum et equum suum. Nullus qui esset in ecclesia illa, nec consanguineus nec amicus, potuit aliquod apponere consilium quin combureretur ibi : unde tandem omnes, divino judicio perterriti, ecclesiam dimiserunt solam, confugientes ad domum sacerdotis ; invenit dictum juvenem jam fere exustum totum, de cujus corpore tanta exibat flamma, quod videbatur exire per fenestras pinnaculi ecclesie. Hoc in ipsa parocchia audiui, cito post hoc, ab ipso capellano et parentibus dicit juvenis et ab aliis parocchianis." : extrait du *Tractatus de diversiis materiis praedicabilibus* d'E. de Bourbon, III^e partie, Du don de Science ; 6^e titre, Des pèlerinages, § 194 de l'éd. partielle par A. Lecoy de la Marche sous le titre *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon, dominicain du XIII^e siècle*. Paris 1877 (pp. 168-169) ; nous citons la traduction de J.-C. Schmitt, article cité *infra*.

Environ soixante dix ans plus tard, le dominicain Jean Gobi, reprend ce récit comme suit :

"On lit dans le *Livre des Sept Dons du Saint Esprit* que dans une cité, il était de coutume que l'on danse à certaines fêtes à travers la ville, et que les jeunes, avec des masques très honteux, montent des chevaux de bois. Un prédicateur s'était opposé à cette coutume pour la raison que les danseurs préféraient le jour du monde au jour de Dieu et des saints. En dépit de cette prédication, ils ne cessèrent pas, et ils dansaient sur la place de la cité certain jour de fête, quand arriva en dansant un groupe de démons ayant l'apparence de jeunes gens et de femmes qui se mêlèrent aux danseurs de cette cité. Puis l'un de ces démons commença à chanter, disant [en langue d'oc] : « Ceux qui m'ont aimé, / Quelqu'un les affligera. / Vous avez agi de façon démoniaque : / De cela il n'est personne qui ne soit rétribué. » Je ne sais si ce furent là ses mots : la terre s'ouvrit, et une grande flamme les enveloppa et les conduisit en enfer."¹

Dans l'étude qu'il a consacré à ces danses de chevaux de bois², Jean-Claude Schmitt utilise un troisième *exemplum*, qui suit immédiatement le premier dans le traité d'Étienne de Bourbon³. Nous ne le citons pas, car il ne mentionne pas explicitement de cheval de bois, même s'il éclaire divers points de nos deux récits, notamment en situant implicitement l'action à la Pentecôte⁴. D'emblée, Schmitt place son étude sous le signe de "l'opposition entre culture folklorique et culture cléricale", et du double processus de répression et d'assimilation qui en découle. Il note non seulement une thématique identique pour ces récits, mais une "structure semblable", en quatre moments :

¹ Jean Gobi. *Scala Celi*, Ms. lat. 3506, fo 37 vo, de la Bibl. Nat. à Paris, trad. J.-C. Schmitt, article cité note suivante. Voir en annexe D le texte latin de l'édition incunable d'Ulm, édité par Marie-Anne Polo de Beaulieu. Paris, 1991 (n° 341).

² J.-C. Schmitt, "'Jeunes' et danse des chevaux de bois. Le folklore méridional dans la littérature des '*exempla*' (XIII^e - XIV^e siècles)", *Cahiers de Fanjoux* 11 (1976), pp. 127-158.

³ Il s'agit du paragraphe numéroté 195 dans l'éd. Lecoy, que cet auteur résume comme suit : "Danseurs et danseuses frappés de la foudre, dans un lieu de pèlerinage du même pays".

⁴ Le prêtre, alors qu'il entonne le *Gloria in excelsis* à la messe de l'aurore, voit une colombe blanche, tandis qu'un tremblement de terre se produit et que la foudre frappe les danseurs.

"a- situation initiale : rappel de la coutume. b- interdit : le prédicateur interdit la coutume. c- Transgression de l'interdit : soit collective, soit individuelle. d- Châtiment : dans tous les cas, la mort par le feu."¹ Dans son analyse qui s'efforce de distinguer le niveau savant (celui de la réécriture ecclésiastique) du niveau folklorique, Schmitt dégage notamment les caractéristiques suivantes pour ces danses, données pour authentiques par les prédicateurs : ces danses sont coutumières ; elles ont lieu dans l'église et le cimetière (E. de B.), une seule fois par an ; si des danseurs des deux sexes sont mentionnés, seuls ceux du sexe masculin semblent pratiquer le cheval de bois ; une opposition de classes d'âge se dessine (E. de B.), les jeunes gens utilisent un masque d'apparence honteuse (J. G.), un meneur les conduit : nous retrouvons là les traits caractéristiques d'une variante du jeu du masque-cheval, celui du cheval jupon, étudié précédemment². Considérant les explications agraires et historicistes d'Arnold van Gennep comme insuffisantes, Schmitt aboutit à la conclusion que ces récits nous donnent bien des indices suffisants pour reconstituer des rituels d'initiation de jeunes gens des villages, la danse rituelle et symbolique de chevaux jupons, probablement armés, représentant pour les fils du peuple ce que le tournoi représentait pour les enfants de l'aristocratie, avec dans les deux cas une symbolique de la mort initiatique caractéristique de tels rituels³. Nous ne développons pas cet aspect ici, l'interprétation par Schmitt des danses de chevaux-jupons du Languedoc ne différant pas fondamentalement de celle que Dumézil esquissait pour le jeu du cheval d'Europe centrale, et que Wolfram et Höfler ont développée dans leurs études de ces rites dans les pays germaniques⁴. L'analyse de Schmitt a notamment le mérite de démontrer que cette variante du rite du masque-cheval est attestée bien avant le XV^e siècle, comme on le pensait jusque-là.

Nous savons que l'Église a toujours condamné les mascarades traditionnelles, notamment le fait de se déguiser en animal, ce qui est un peu la cas avec le cheval-jupon, le cavalier ne faisant qu'un avec sa monture. Dans ses sermons, Césaire d'Arles († 542) condamnait

¹ Schmitt, *loc. cit.*, pp. 127 et 133.

² Cf. I^{ère} Partie, chap. 3.

³ Schmitt, *loc. cit.*, pp. 142-143.

⁴ Cf. *supra*, I^{ère} Partie, chap. 3.

ceux qui revêtent la peau d'un animal, car ils en prenaient ainsi non seulement l'apparence mais la nature ; comme les mascarades, les danses masquées étaient qualifiées de diaboliques par le grand prédicateur de la Gaule¹. Dans le cas de ces danses de chevaux-jupons, Schmitt montre comment la lecture savante réinterprète le rite pour le disqualifier. Supposant que les danses de chevaux de bois mentionnées dans nos deux *exempla* se déroulaient également au moment de la Pentecôte, il en déduit une "opposition, à propos d'une grande fête de l'année," entre la Pentecôte, fête joyeuse de l'Esprit Saint, et les rites d'initiation païens placés sous le signe des morts, à la fois parce que les ancêtres présidaient à l'entrée d'un nouveau membre dans le groupe et parce que cette entrée supposait une mort symbolique, l'abandon du précédent état. Il avance pour preuve de ce "conflit pour la maîtrise du temps" le fait que "l'Église, à deux reprises au moins et vraisemblablement sous la pression de la culture folklorique, institua une fête des morts au moment de la Pentecôte"². A ce conflit permanent s'ajoute un élément plus circonstanciel : la période de Pâques à la Pentecôte était aux XII^e et XIII^e siècles celles des processions, des pèlerinages et de la croisade : de même que le jeune chevalier était appelé à cette époque à se croiser immédiatement après son adoubement, plutôt que de gaspiller son énergie dans des tournois, de même les jeunes gens des villages étaient-ils appelés à renoncer aux danses pour entreprendre un pèlerinage. L'Église veut faire du pèlerinage et de la croisade les nouveaux rites d'initiation des jeunes gens, et pour cela elle condamne les rites d'initiation traditionnels. Dans le cas des danses de chevaux de bois, cette condamnation se fait par une modification subreptice d'un seul élément du récit, mais qui en change radicalement la portée : au lieu de mourir symboliquement pour renaître, comme il est logique dans un rite initiatique, les chevaux-jupons meurent pour de bon, happés par les flammes de

¹ Cf. les références des sermons dans J. Voisenet, *Bêtes et hommes dans le monde médiéval*, *op. cit.*, pp. 263-264, notes 39 et 44.

² Isidore de Séville fixe une fête des morts au lundi de Pentecôte, cf. *Regula...* XXIV, *De defunctis*, § 2, PL 83, col. 893-894 ; et au début du XII^e siècle, Hugues I^{er} l'institue à Cluny le jeudi après l'octave de la Pentecôte, cf. Dom G. Charvin, *Statuts, chapitres généraux et visites de l'ordre de Cluny*, I, Paris, 1965, 17 (d'après Schmitt, *loc. cit.*, p. 148 et notes 39 et 40).

l'enfer à la porte de l'église (É. de Bourbon) ou bien poussés dans le feu de l'enfer par une troupe de démons (J. Gobi).

Schmitt voit dans l'acceptation (supposée) de ces récits édifiants par les contemporains d'Étienne de Bourbon et de Jean Gobi "la dimension tragique de l'acculturation" que prend ici la christianisation : "Les récits folkloriques [...] s'étaient déjà suffisamment transformés au contact de la culture cléricale pour se prêter aisément à une récupération sous la forme d'*exempla*"¹. Nous relevons en tout cas, dans la diabolisation de la danse des chevaux-jupons, que là où l'Église n'a pu assimiler ou modifier une pratique, elle sape les croyances qui la fondent.

B. L'appropriation ou la reformulation de certaines croyances

Examinons à présent d'une façon plus générale l'attitude de l'Église envers les diverses croyances qui entouraient le cheval, où le même double phénomène d'assimilation et de répression est observable.

Les saints équestres

La « mythologie chrétienne » intègre à divers titres des éléments de croyances pré-chrétiennes ; les saints équestres en sont un premier exemple. Au moins depuis les critiques des protestants contre le culte des saints, de nombreux auteurs ont montré dans quelle mesure l'hagiographie charrie diverses représentations du paganisme ; dans une certaine mesure, les saints succèdent aux dieux, et ce d'autant plus facilement qu'avant 1170, date d'une décrétale du pape Alexandre III réservant au Saint-Siège la décision en la matière, la canonisation relevait des évêques, qui ont souvent agi sous la pression des croyances populaires. Toutefois, les analyses développées en ce sens, notamment dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, ont été considérablement nuancées depuis² ; elles utilisaient d'ailleurs abondamment les

¹ Schmitt, *loc. cit.*, pp. 152-153.

² Dans le cas de la France, il est certain que le nationalisme et l'anticléricisme n'ont pas été sans influencer, entre 1870 et 1914, la recherche de survivances païennes, de préférence gauloises, dans les traditions populaires et l'hagiographie, cf. Nicole Belmont, dans *Encyclopedia Universalis*, art. "Folklore", p. 1081.

résultats des recherches menées par les jésuites bollandistes depuis le XVII^e siècle et publiées dans les *Acta sanctorum*¹. Les conclusions de l'ouvrage de Pierre Saintyves (pseudonyme d'Emile Nourry), *Les saints successeurs des dieux*, par exemple, sont trop systématiques². Au demeurant, cet ouvrage n'aborde quasiment pas le cas des saints équestres qui seuls nous intéressent ici³.

Il n'est pas envisageable d'étudier ici de façon exhaustive la vaste province de ces saints, qui ne sont pas tous cavaliers mais qui ont tous un rapport particulier avec les chevaux⁴. La documentation réunie par Philippe Gabet dans une étude concernant essentiellement le domaine français montre que les nombreuses histoires associant les saints et les chevaux, malgré leur caractère répétitif, se laissent difficilement

¹ *Acta sanctorum*, dorénavant cités AASS.

² P. Saintyves, *Les saints successeurs des dieux*, Paris, 1907. Cet auteur avait certainement raison d'écrire que le culte des saints était influencé par deux traditions païennes, le culte des morts et le culte des héros : "C'est dans les reflets de ces eaux païennes que furent aperçus les modèles et les formes diverses ultérieurement revêtues par le culte des saints." (p. 93) ; mais sa conclusion est excessive lorsqu'il déduit de la permanence de modèles formels celle des croyances, en écrivant *in fine* que le culte des saints est "né du culte païen des morts et des héros", et qu'il en est "le prolongement rigoureux" (p. 406). Divers exemples d'inventions étymologiques, de confusions historiques et d'emprunts à la fable ou à la mythologie dans l'hagiographie chrétienne, pour avérés qu'ils soient, n'autorisent pas à conclure à une immobilité des représentations mentales telles que Nourry alias Saintyves la postule : "Rien ne naît de rien. L'idée même de sainteté semble n'être qu'une fille de deux idéaux antiques : le Juste des Psaumes et le Sage des Stoïques" (p. 407). Au contraire, l'hagiographie révèle aussi, derrière la plasticité des mythes, à côté de la permanence de certaines représentations, de véritables bouleversements dans les croyances.

³ Seule la légende de Saint Hippolyte est examinée en détail par Saintyves (pp. 370-376) ; abordant en une page le cas des "saints destructeurs de serpents et tueurs de dragons" (p. 124), l'auteur n'évoque pas le cas de saint Georges. Dans un ouvrage ultérieur, *En marge de la Légende dorée [...] Essai sur la formation de quelques thèmes hagiographiques*, Paris, 1930, Saintyves évoque bien saint Georges (pp. 336-345), mais sans parler du mythe du cavalier terrassant le dragon.

⁴ Les saints équestres débordent donc les saints cavaliers, qui en constituent un sous-ensemble ; en revanche ils se distinguent des chevaliers chrétiens, soldats animés par l'éthique chrétienne, dont nous traitons au chapitre suivant.

enfermer dans des thématiques trop générales, sauf à perdre leur substance¹.

Dans les développements qui suivent, nous procéderons à l'analyse individuelle et contextuelle de quelques saints équestres particulièrement en honneur dans les pays germaniques, avant d'esquisser une synthèse provisoire.

Commençons par saint Étienne. Nous avons étudié plus haut diverses pratiques peu catholiques qui se sont développées sous son nom (les fameuses chevauchées et quêtes rituelles). Ce saint authentique apparaît dans la *Bible* avant tout comme le premier des martyrs du christianisme ; c'est "un homme rempli de foi et de l'Esprit Saint", "opérant de grands prodiges et signes parmi le peuple", dont le visage apparut, même à ses accusateurs, "semblable à celui d'un ange" lorsqu'il vit la gloire de Dieu, peu avant de mourir lapidé². Ni son nom ni son histoire ne comportent la moindre allusion au cheval. Si saint Étienne est devenu un saint protecteur des chevaux, c'est donc uniquement en raison de la date de son jour de fête, comme l'écrit Hindringer : fêté le 26 décembre, peut-être parce que saint Étienne fut le premier homme à entrer au royaume des cieux sous le Nouveau Testament (d'après un martyrologe syrien de 411), dès le IV^e siècle en Orient et un siècle plus tard dans l'Église d'Occident, le saint est donc proposé à la vénération des peuples germaniques par leurs missionnaires en pleine période de Jul et des Douze Nuits, caractérisée sous le paganisme par de grands sacrifices de chevaux³. C'est d'ailleurs pareillement en raison d'une coïncidence de date que la saint Sylvestre, fêtée le 31 décembre, devient dans d'autres endroits le jour du cheval.

¹ Dans son article "Saints équestres" (*Mythologie française* n° 144 (1987), pp. 3-14), Philippe Gabet, auteur d'une thèse de doctorat sur *L'image équestre en France médiévale* (Université de Lille III, 1981), ordonne sa documentation, une centaine de sources primaires, en une typologie schématique en sept entrées (1- La sphère biblique ; 2- Le cavalier chasseur ; 3- L'âne monture du saint ; 4- le cheval monture du saint ; 5- Saint auquel on offre une monture ; 6- L'empreinte du cheval, la source née du sabot ; 7- Les prodiges), mais sans en développer l'analyse (une demi-page de commentaire en deux paragraphes : 8- Une tradition multiforme ; 9- Un héritage du paganisme).

² *Actes des Apôtres*, VI, 5, 8 et 15, VII, 55 et 58-60.

³ Hindringer, *op. cit.*, pp. 126-127.

Le vrai saint Étienne demeurant étranger à l'univers équestre, ses attributs étant les pierres de son martyre, les Suédois ont inventé un autre "saint" Étienne¹ : sa légende en fait un apôtre des régions de Helsingland et Gestrikland, palefrenier de son état, qui partait tous les matins avant le lever du soleil avec ses cinq chevaux, un gris pommelé, deux de robe rousse et deux de couleur blanche, les faisant courir vers la source ; une variante le fait partir au lever du soleil et parcourir les provinces de Suède en suivant sa course ; les païens lapidèrent le saint homme et, afin de connaître la volonté d'Odin quant à sa dernière demeure, l'attachèrent sur le dos d'un cheval sauvage, qui aurait suivi le soleil dans sa course, pour s'arrêter à Nörrola, où une église fut dédiée plus tard au saint. Cette légende étiologique est contenue dans des *Chants d'Étienne* (*Staffansvisa*) dont certains remonteraient au Moyen Âge² ; ils sont entonnés par les "hommes d'Étienne" (*Staffansmän*) dans leurs courses rituelles et repris dans leur tour des fermes, avec des refrains comme "sois vaillant, mon poulain" (*holt dig väl folan min*)³. Si l'on ajoute que le meneur de la bande des jeunes gens porte le nom d'Étienne (*Staffan*), qu'il porte parfois un masque étrange en brins de paille (*Halmstaffan*), on conviendra que cet Étienne n'a plus rien de commun avec le saint martyr. Pourtant, l'Église suédoise n'a pas hésité à admettre cet étrange personnage dans ses sanctuaires : saint Étienne est représenté en tenue de palefrenier sur des peintures de l'église de Dadesjö (Småland) vers 1275, il apparaît dans la même tenue sur des sculptures de la cathédrale d'Uppsala (1350) et de l'église de Flistad (Ostergötland, fin du XV^e siècle). Dans ce dernier endroit, des offrandes à saint Étienne ont eu cours jusqu'au XVIII^e siècle, avant que le protestantisme n'y mette un terme⁴.

Hors de Scandinavie, la tolérance ecclésiastique à l'égard des pratiques initiatiques et rites de fertilité associés à cet Étienne n'a pas été aussi marquée. Certes, l'Église a pratiqué là aussi la bénédiction de

¹ Cf. Jähns I, p. 390 ; Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, op. cit., pp. 402-403 ; Wolfram, loc. cit., pp. 10-11.

² Nous n'avons pas pu consulter les références indiquées par Mannhardt (Geijer och Afzelius, *Svenska folkvisor*, t. III, Stockholm 1816, pp. 206-217) et Wolfram (Celander, "Staffansvisorna", *Folkminnen och Folktankar* 14, 1927).

³ Mannhardt, op. cit., pp. 403.

⁴ Wolfram, loc. cit., pp. 10-11.

l'eau de saint Étienne (*aqua St. Stephani*), et procéda à des bénédictions de chevaux le jour du saint. Mais elle manifesta plus nettement sa distance vis-à-vis d'autres pratiques. La chevauchée de saint Étienne pratiquée à Beilngries, dans le Palatinat, avait pour point de rencontre une chapelle de saint Étienne, au sommet du Bühlberg. Si au début du XVII^e siècle, les palefreniers s'y arrogeaient encore le droit d'y faire faire le tout de l'autel à leurs chevaux après la messe, abîmant ainsi le dallage en pierre du sol de l'église, c'était en violation d'une interdiction des autorités religieuses : un rapport du vicaire général d'Eichstätt pour les années 1601 et 1602 note en effet : "Bien que cet usage ait déjà été interdit lors de la dernière visite pastorale, il est toujours toléré [par le prêtre local] ; comme il ne peut être éliminé, il conviendrait au moins de procéder à cette circumambulation à l'extérieur de l'église."¹ Un autre indice des réticences de l'église allemande est le fait, alors qu'elle avait l'habitude pour d'autres courses de chevaux d'offrir la récompense au vainqueur, qu'elle s'est longtemps refusé à participer aux courses de la Saint Étienne² : c'était le cas à Pestenacker (haute Bavière) comme à Seyfriedswörth, où les courses de décembre furent longtemps organisées sans sa participation ; c'était encore le cas à Laiching (Bavière du nord), où la course de la Saint-Étienne fut abandonnée en 1770.

On peut déduire de ces indices que le contrôle des rites de la Saint-Étienne a été bien plus efficace en Allemagne du Sud que dans le Nord et la Scandinavie, où le saint n'était qu'un nom cachant le maintien de traditions païennes.

Compte tenu de ce contexte, faut-il voir dans la figure du saint Étienne scandinave un avatar du dieu Baldr, dieu solaire et de la fécondité dont le sacrifice permet la renaissance de la nature³, comme le vrai saint Étienne a donné vigueur par son martyre à l'Église naissante ? Il est vrai qu'un certain nombre de parallèles peuvent être relevés entre les deux personnages, au premier rang desquels certaines conjurations contre la foulure ou la fourbure des chevaux faisant alterner, dans le rôle du cavalier de la monture à guérir, Baldr et Étienne. A côté de la *Deuxième conjuration de Mersebourg*, décrivant

¹ Citation d'après Hindringer, *op. cit.*, p. 96.

² Ce qui suit d'après Müller, *op. cit.*, p. 36.

³ Voir *supra*, II^e Partie, chap. 3.

la guérison du cheval de Baldr par Wodan¹, il existe en effet plusieurs conjurations du même type où c'est le cheval de saint Étienne qui est guéri par le Christ ; parmi elles, le *Charme pour chevaux dit de Trèves* (*Incantation contre la maladie des chevaux que nous appelons "paralysie"*) remonte au tournant du IX^e et du X^e siècles :

"Lorsque le Christ et saint Étienne arrivèrent à la ville de Saloniun²
 (Alors) le cheval de saint Étienne fut atteint [par une maladie]
 De même que le Christ guérit le cheval de saint Étienne de ce qui l'avait
 [atteint]
 De même je guéris [maintenant] ce cheval avec l'aide du Christ.
 Un notre père
 Ô Christ, daigne accorder par ta grâce à ce cheval de guérir de ce qui l'a
 [atteint,
 à savoir la paralysie,
 Comme tu avais [autrefois] guéri le cheval de saint-Étienne dans la ville
 [de Saloniun.
 Amen"³.

Entre la *Deuxième conjuration de Mersebourg* et ce charme, il est difficile d'établir avec certitude si une version a influencé l'autre :

¹ Voir *supra*, *ibid.*

² "Saloniun" pourrait être une déformation de Jérusalem ; F. R. Schröder l'identifie avec Salona, une ville de Dalmatie, dans son article "Balder und der zweite Merseburger Spruch", *loc. cit. supra*, p. 164.

³ *Incantacio contra equuorum egritudi-nem qvam nos dicimvs spvrihalz :*

Quam Krist endi sancte stephan zi ther burg. zi saloniun.

thar uuarth sancte stephanes hros ent-phangan.

So So Krist gibuoza themo sancte stephanes hrosse thaz ent-phangana.

so gib-uozi ihc it mid Kristes fullesti thes-emo hrosse.

Paternoster.

Uuala Krist thu geuwertho gibuozaian thuruch thina ginatha thesemo hrosse that ant-phangana.

atha thaz spuri[h]alza.

sose thu themo sancte st[e]phanes hrosse gibuoztos zi thero burg saloniun.

Amen.

(Texte d'après Karl A. Wipf, *Althochdeutsche poetische Texte*, Stuttgart, 1992, n° 2.2, p. 66).

Gerhard Eis a démontré¹ qu'aucun argument vétérinaire, pas plus que des arguments d'histoire ecclésiastique², ne pouvait démontrer l'antériorité de la conjuration païenne, et Franz Rolf Schröder note de même qu'il n'y pas d'argument décisif en la matière, mais beaucoup d'indices en faveur d'une source commune très ancienne³. Nous pourrions encore relever que la formule de guérison "os sur os, sang sur sang, membre sur membres", qui n'apparaît pas dans le charme "chrétien" de Trèves mais seulement dans la *Deuxième conjuration de Mersebourg*, n'a pas seulement des parallèles dans des textes védiques, celtiques et finnois, comme Schröder et d'autres l'ont montré, mais encore dans la *Bible*. Le prophète Ézéchiél évoque en ces termes la résurrection future du peuple d'Israël :

"[Yahvé] me dit : « Prophétise sur ces ossements. Tu leur diras : Ossements desséchés, écoutez la Parole de Yahvé. Ainsi parle le Seigneur Yahvé à ces ossements. Voici que je vais faire entrer en vous l'esprit, et vous vivrez. Je mettrai sur vous des nerfs, je ferai pousser sur vous de la chair, je tendrai sur vous de la peau et je vous donnerai un esprit, et vous vivrez, et vous saurez que je suis Yahvé »."⁴

Malgré ces données, qui montrent que les charmes pour la guérison des chevaux utilisés dans les pays germaniques remontent à des sources anciennes et sont d'origine mêlée, divers auteurs ont voulu voir dans le saint Étienne des traditions populaires germaniques un simple avatar du dieu de la fécondité Baldr (ou de Freyr, dont Baldr

¹ G. Eis, *Altdeutsche Zaubersprüche*. Berlin, 1964, pp. 48-52 (Zu dem Trierer Pferdesegen).

² Eis relève que les formules de guérison associent souvent des personnages dans des légendes faisant abstraction de l'historicité (ici le fait qu'Étienne, dont la conversion est postérieure à la mort du Christ, voyage à cheval en compagnie du Christ) ; une invention ne signifie donc pas nécessairement un emprunt à une autre tradition.

³ F. R. Schröder, "Balder und der zweite Merseburger Spruch", *loc. cit. supra*, spécialt. p. 165.

⁴ *Ezéchiél* 37, vv. 4-6. Même si Ezéchiél a exercé son activité parmi les exilés de Babylonie entre 593 et 571, et si le symbolisme de ses visions, comme celui du prophète Zacharie, a pu être influencé par des images du mazdéisme, ce texte montre que la notion d'« âme osseuse » présente dans le charme de Mersebourg fait également partie du patrimoine judéo-chrétien.

est un double). Hermann Schneider a ainsi établi un parallèle entre la lapidation d'Étienne et le jeu fatal dans lequel tous les dieux testent l'immunité magique de Baldr en lui lançant des pierres et des objets divers¹. Pourtant, la lettre même de ces charmes pour la guérison des chevaux doit inciter à la prudence ; plus précisément, le contenu du bref récit introductif (*historiola*) de ces charmes ne présente jamais Baldr ou saint Étienne comme le guérisseur du cheval, mais au contraire comme le cavalier qui a besoin du secours du dieu tout-puissant (respectivement Wodan et le Christ). Or le saint Étienne des traditions populaires était vénéré comme un guérisseur de chevaux ; il serait donc plutôt à ce titre l'héritier du dieu chamanique Wodan.

Nous considérons en définitive qu'il n'y a pas lieu de rechercher la figure d'une divinité païenne derrière ce saint du folklore germanique, en voulant appliquer à tout prix la théorie popularisée par Saintyves. A l'évidence, le fait fondamental qui détermine les rites et pratiques païens autour du personnage de saint Étienne, c'est la coïncidence de la date de sa fête avec les cultes initiatiques et de fertilité de Jul. Même si ces cultes étaient été placés sous le signe des dieux Wodan et Freyr dans le paganisme, il nous semble plus approprié de considérer le personnage de saint Étienne comme une figure nouvelle de la mythologie populaire sur laquelle des restes d'anciens rites païens sont venus se fixer, plutôt que comme l'avatar d'une divinité majeure.

Le cas de saint Georges illustre également la complexité des influences en jeu dans la formation d'une légende hagiographique. Ce saint fabuleux passe pour originaire de Cappadoce, peut-être par suite d'une confusion avec un autre personnage ; sa légende se compose de deux épisodes : dans le premier (attesté tardivement), saint Georges, officier dans l'armée romaine, délivre une ville d'un dragon auquel la fille du roi allait être livrée : le saint éperonne son cheval et transperce le monstre de sa lance² ; le deuxième épisode est celui où ce soldat chrétien subit le martyre sous Dioclétien, en 303, pour avoir refusé de

¹ H. Schneider, dans une *Vorlesung über ahd. Dichtung*, mentionnée par Müller, *op. cit.*, p. 27, note 96.

² Dans la *Légende dorée* de Jacques de Voragine (XIII^e s.), le monstre est d'abord abattu à terre par le héros, et rendu inoffensif. Saint Georges tue le monstre après que les habitants du royaume de Silcha ont reçu le baptême (d'après la traduction de l'abbé Roze, rééd. Paris, 1967, vol. 1, pp. 296-301).

sacrifier aux idoles. Parmi les nombreux et effroyables supplices qu'il doit endurer, saint Georges est notamment attaché à la croupe d'un cheval et traîné nu sur le pavé des rues ; il est finalement décapité.¹ Les deux parties de cette légende ont été abondamment représentées dans l'art chrétien². L'épisode qui nous intéresse ici, celui de la lutte du héros à cheval contre le dragon, est certes tardif³, mais il reprend une image chrétienne remontant au IV^e siècle, comme nous le verrons. Cette image doit être interprétée comme un symbole de la victoire du Christ, de l'Église ou d'un saint, sur le démon, le paganisme ou l'hérésie.

Né en Orient, le culte de saint Georges est d'abord localisé à Lydda en Palestine et chez les Coptes d'Égypte (où la ville de Gergeh était consacrée au saint). Malgré l'interdiction du (*pseudo-*) *Decretum Gelasianum* (après 565) et celle d'un concile de 692 rejetant sa légende comme apocryphe, le culte du saint se développe, d'abord en Orient, puis à Constantinople, enfin en Occident, dès le XI^e siècle dans certains cas, mais surtout au retour des croisades.

Dans l'empire germanique, le culte de saint Georges fut patronné par l'empereur Henri II le Saint († 1024) qui lui dédia l'église de Bamberg. Plus tard, le saint devient le patron des Chevaliers Teutoniques. A la fin du Moyen Âge, l'empereur Maximilien I^{er} (1493-1519) professait également une dévotion particulière au saint, auquel il dédia une église à Weltenburg sur le Danube. Albert Dürer a immortalisé à cette époque la figure du saint cavalier dans ses gravures (ill. 36).

Ce n'est qu'après les Croisades⁴ que le culte de saint Georges se développe en Angleterre : Richard I^{er} Cœur de Lion (roi de 1189 à 1199) s'était placé sous sa protection pendant la III^e croisade, et le

¹ D'après Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétien. T. III : Iconographie des saints* 2. Paris, 1958, pp. 571-572.

² Cf. Georges Didi-Huberman, *Saint Georges et le Dragon : versions d'une légende*, Paris, 1994.

³ La première attestation de saint Georges comme guerrier à cheval affrontant un dragon ou un serpent date du IX^e siècle, celle de saint Georges comme sauveur d'une princesse date du XII^e siècle (*Lexikon des Mittelalters*, Stuttgart et Weimar, s. v. "hl. Georg").

⁴ Après la prise d'Antioche (en 1098) où il aurait aidé les Croisés, "saint Georges devient le type idéal du paladin, le modèle de toutes les vertus chevaleresques" (Réau, *op. cit.*, *ibid.*) ; cf. l'histoire de Roger et Angélique, etc.

synode d'Oxford en fait en 1222 un saint national. Il est aussi le patron de l'Ordre de la Jarretière institué en 1349 par Edouard III.

Cette figure de héros cavalier terrassant un monstre a-t-elle pu reprendre certains traits de divinités germaniques ? A supposer que certains cavaliers des stèles de Gotland du groupe C (VIII^e s.) représentent Wodan, ce qui est improbable, il demeure que ces cavaliers ne portent pas de lance¹. Les figurations germaniques païennes qui se rapprochent le plus du thème « cavalier avec lance terrassant un dragon ou un serpent » sont très rares et datent de l'époque des migrations. Il s'agit notamment d'une plaque métallique décorant un casque guerrier découvert à Vendel (Uppland, en Suède), datant de 675 à 700 de notre ère (ill. 34), qui représente probablement le dieu Wodan² terrassant un monstre, un thème qui n'est pas caractéristique du culte de ce dieu, mais qui se retrouve dans un vieux charme anglo-saxon, où il est dit qu'"un serpent rampa vers un homme et le déchira, alors Wodan prit neuf bâtons magiques, en frappa la vipère, de sorte qu'elle se répandit en neuf morceaux."³ Il existe par ailleurs, parmi les rouelles (petites plaques de bronze décoratives) portées principalement par les femmes de l'époque mérovingienne, quelques représentations d'un cavalier portant la lance, comme celle découverte à Bräunlingen près de Donaueschingen dans le pays de Bade (ill. 37). Le caractère d'amulette de ces objets, accompagnant toujours les morts dans la tombe, est certain. On a voulu voir dans les rouelles avec un cavalier porteur de lance une représentation de Wodan⁴. Il s'agit toutefois d'une interprétation très aléatoire, car

¹ Cf. *supra*, I^{re} Partie, chap. 2.

² Voir *supra*, II^e Partie, chap. 3.

³ D'après Jan de Vries, *AGRG*, § 370. Ci-après le texte original et la traduction proposée par Anne Berthoin-Mathieu, *Prescriptions magiques anglaises du X^e au XII^e siècle*, Paris, 1996, pp. 118-119 :

+ <i>Wyrn com snican</i>	<i>toslat he [m]an,</i>	Un serpent vint, rampant, il mordit [un homme.]
<i>ða genam Woden</i>	<i>VIII wuldortanas,</i>	Alors Woden prit neuf baguettes [glorieuses]
<i>slôh ða þa næddran</i>	<i>þæt heo on VIII tofleah</i>	Il frappa alors la vipère, et elle [s'enfuit coupée en neuf.]

⁴ E. Salin, *La civilisation mérovingienne*, op. cit., t. IV, p. 294 ; J. de Vries, *AGRG*, § 368.

l'origine orientale de ce thème iconographique ne fait pas de doute ; il faut donc supposer que des représentations germaniques se sont approprié ce motif étranger. Dans sa monographie consacrée à ces rouelles¹, Dorothee Renner-Volbach établit qu'il y a autant de raisons de voir dans les trois exemplaires de ce type retrouvés en pays alaman² – sur quelque 700 exemplaires recensés – une image chrétienne qu'un signe païen. Outre la rareté de ce thème au sein de l'ensemble de ces amulettes, il convient d'ailleurs de relever que ces trois rouelles représentent toujours un cavalier à la lance « simple », sans affrontement avec un serpent ou un dragon³.

De quelles influences orientales chrétiennes ces objets sont-ils porteurs ? Il y a tout d'abord l'iconographie copte, importée dès les VI^e et VII^e siècles par les pèlerins revenant d'Orient. Dès le IV^e siècle en effet, différentes médailles chrétiennes du Proche-Orient représentent des cavaliers transperçant d'une lance un ennemi ou un dragon⁴. Les amulettes de ce type se répandent en Europe à l'ère des migrations, témoin l'agrafe copte découverte à Strasbourg, où nous voyons un cavalier nimbé transpercer de sa croix un serpent⁵, à comparer à l'amulette du VI^e ou VII^e siècle conservée au Musée de Mayence, dont le lieu de découverte est inconnu mais dont l'origine méditerranéenne est certaine : sous le regard d'un ange, un cavalier nimbé, orienté pareillement vers la droite, y tient également une croix prolongée en lance, avec laquelle il terrasse une créature, peut-être féminine, dont le bas du corps est celui d'un poisson ou d'un serpent. L'inscription porte la formule du *Trisagion* (*agios, agios, agios, kyrios Sabaoth*). Selon Menzel, le cavalier ne représente pas le Christ, mais "l'image du Christ

¹ D. Renner-Volbach, *Die durchbrochenen Zierscheiben der Merowingerzeit*. Mayence - Bonn, 1970.

² Outre Bräunlingen (Bade), les lieux de découverte sont Oberesslingen dans le Wurtemberg et Klinberg près de Riedhof, dans le canton de Zurich.

³ *Ibid.*, pp. 81-82.

⁴ Cf. Heinz Menzel, "Ein christliches Amulett mit Reiterdarstellung", *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 2 (1955), pp. 253-261, ici p. 258.

⁵ Pour Édouard Salin, qui en reproduit le dessin, ce cavalier pourrait être le Christ ou saint Démétrius (*La civilisation mérovingienne*, Paris, t. 1^{er} (1949), fig. 17, p. 160, note 2).

figurant au revers de la médaille signifie que le combat du cavalier contre le mal est placé sous son signe"¹.

La deuxième influence orientale chrétienne est celle de l'iconographie impériale byzantine. Constantin le Grand († 337), et après lui d'autres empereurs chrétiens, furent représentés en cavaliers victorieux, avec deux types iconographiques : tantôt l'empereur (*basileus*) sur un cheval marchant au pas et accompagné d'une victoire, tantôt "l'empereur galopant qui menace un barbare accroupi ou écrasé sous les sabots de sa monture" (dans certaines œuvres le barbare est remplacé par un serpent, ou encore un bouclier sous les pieds de la monture impériale)². Le plat en argent du IV^e s. dit de Kertch-Panticapée, conservé au musée de l'Ermitage à Saint-Petersbourg³, représente une synthèse des deux types : on y voit un empereur dont le cheval, avançant au pas vers la droite, écrase un bouclier barbare ; il est précédé par une victoire tenant une palme dans sa main gauche et tendant une couronne de sa main droite ; un spathaire armé suit la monture, et "l'énorme monogramme du Christ gravé sur son bouclier de parade rappelle le véritable auteur du triomphe impérial"⁴.

Ces images chrétiennes reprennent elles-mêmes un archaïque motif païen. Le thème du cavalier terrassant un ennemi ou un monstre se retrouve non seulement dans les stèles funéraires grecques – voir la stèle de Dexileos, cavalier athénien mort à la guerre de Corinthe en 394 avant J.-C.⁵ – mais aussi dans la mythologie grecque.

Nous ne pouvons mentionner ici que pour mémoire le cavalier thrace⁶, dont la plupart des représentations sont d'époque romaine, mais qui est sans doute l'héritier d'un culte bien plus ancien, et dont

¹ Menzel, *loc. cit.*, p. 255 et planche 4, n° 1 ; l'image du revers reproduit, sous l'image du Christ, celle de l'avvers avec quelques variantes.

² Cf. André Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin. Recherches sur l'art officiel de l'empire d'Orient*, Paris, 1936, pp. 45-54 (L'empereur à cheval), ici p. 47.

³ *Ibid.*, planche XVII, n° 2.

⁴ *Ibid.*, p. 48.

⁵ Ch. Daremberg et E. Saglio (dir.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, 1877-1919, s. v. "Equites", fig. 2722, p. 764.

⁶ Cf. *supra*, I^{re} Partie, chap. 1^{er}.

saint Georges apparaîtra comme le continuateur en Bulgarie¹. Relèvent peut-être également d'une thématique proche, la figure de Jupiter cavalier écrasant un géant Anguipède, d'époque gallo-romaine², et celle du dieu égyptien Horus comme cavalier transperçant de sa lance Set en crocodile, également tardif³.

Toutes ces figures, qui incarnent en termes généraux "le mythe éternel des dieux ouraniens combattant les montres chthoniens, la victoire du héros, assimilé au dieu solaire, sur les forces infernales de la mort"⁴, paraissent en effet renvoyer à un archétype formulé pour la première fois dans la figure de Bellérophon. Dans son étude approfondie du mythe du cavalier de Pégase tuant la chimère⁵, Ludolf Malten montre notamment que dans la victoire sur la Chimère, le premier rôle revient au cheval⁶, parce qu'il incarne l'éclair⁷. Il établit surtout que le mythe du cavalier victorieux du monstre a trouvé, bien avant Hésiode, sa première formulation en Asie Mineure, en Lycie et en Carie : Pégase, en tant que cheval ailé associé à l'éclair, est une représentation hittite puis assyrienne ; la figure du dieu cavalier d'un cheval-éclair terrassant un monstre hybride est une conception typique des religions d'Asie mineure, qui aurait pu prendre forme au tournant

¹ En Bulgarie, "d'antiques reliefs du cavalier thrace sont vénérés dans les églises comme images de saint Georges" : G. Kazarow, "Zum Kultus des Thrakischen Reiters in Bulgarien". Tiré à part de : *Archäologischer Anzeiger* 1926, I/2, col. 1-10, ici col. 9.

² Voir Fernand Benoît, "La victoire sur la mort et le symbolisme funéraire de l'Anguipède", *Latomus* 8 (1949), pp. 263-274.

³ Cf. Ch. Clermont-Ganneau, "Horus et saint Georges", *Revue archéologique*, 1876, II, pp. 196-204 et 372-399 ; 1877, I, pp. 23-31 : cet auteur établit bien que l'attribution d'un cheval à Horus est trop tardive pour permettre de déterminer une antériorité : "Nous avons peut-être là autant un Horus fait à l'image d'un saint Georges qu'un saint Georges fait à l'image d'un Horus" (p. 399).

⁴ Fernand Benoît, *L'héroïsation équestre*, op. cit., p. 56.

⁵ L. Malten, "Bellerophon", *Jahrbuch des deutschen Archäologischen Instituts*, XXXX (1925), pp. 121-160.

⁶ "[la Chimère], ce fut Pégase qui lui arracha la vie, avec le preux Bellérophon", Hésiode, *Théogonie*, v. 325 (trad. A. Bonnafé, op. cit.).

⁷ "[Pégase] ... porte le tonnerre et l'éclair pour Zeus ...", *Théogonie*, vv. 285-286.

du III^e et du II^e millénaire avant notre ère, à l'époque où le cheval domestique est introduit dans cette région¹.

La figure de saint Georges renvoie ainsi *in fine* à des représentations méditerranéennes, à la fois païennes et chrétiennes ; mais que représentait ce saint au Moyen Âge et en Allemagne ? S'il a été un modèle pour la chevalerie, en Allemagne comme ailleurs en Europe, son culte populaire est avant tout conditionné par la date de sa fête, le 23 avril. Nous avons déjà mentionné plus haut l'analyse de Frazer montrant que d'anciens cultes de la fertilité se prolongeaient dans certains rites de la Saint-Georges², qu'il s'agisse des processions organisées par l'Église ou de pratiques coutumières. Ce saint, patron des cavaliers, porte d'ailleurs un nom à connotation agraire (grec *geōrgios*, travailleur de la terre), et il est devenu progressivement le patron non seulement de beaucoup de corporations militaires, comme les armuriers, les archers et les arbalétriers, mais aussi des laboureurs. Son mythe explique qu'il est un protecteur des chevaux et qu'il peut aussi être invoqué contre les serpents venimeux, contre la peste et diverses maladies. Il était donc naturel que les fêtes de la Saint-Georges, toujours organisées au printemps mais pas nécessairement le jour de la fête du saint, prolongent des rites de fécondité. A la différence des fêtes slaves de la Saint-Georges du XIX^e siècle, largement païennes³, les chevauchées de saint Georges (*Georgiritte*) organisées en Bavière ont été progressivement christianisées. Dans certains cas, c'est l'Église elle-même qui prit l'initiative d'organiser une telle procession équestre, comme à Traunstein, où elle fut instituée en 1762, à la date du lundi de Pâques. Au siècle dernier, cette cérémonie se présentait comme suit : les cavaliers se réunissaient le matin au son des cloches et chevauchaient vers la petite église d'Ettendorf ; leur cortège comprenait notamment, à côté d'un cavalier

¹ Malten, "Bellerophontes", *loc. cit.*, spécialt. pp. 154-156. Malten explique la fin de Bellérophon, dans la tradition grecque, par la rivalité du dieu asiatique porteur de l'éclair (Bellérophon) avec le Zeus des Hellènes : ce dernier s'empare de l'éclair (Pégase) et rabaisse Bellérophon au rang de héros (*ibid.*, pp. 159-160).

² Cf. *supra*, I^{re} Partie, chap. I^{er}.

³ Voir, outre J. G. Frazer, *Le Rameau d'Or*, *op. cit.*, vol. I, chapitre XIX "Saint Georges et les Parilies", pp. 442-456, spécialt. pp. 445-448, F. Conte, *L'héritage païen de la Russie I*, *op. cit.*, p. 156.

représentant le saint en tenue pseudo-médiévale, le prêtre à cheval, entouré de jeunes enfants sur des chevaux blancs, censés représenter des angelots ; la messe et la bénédiction des chevaux constituaient le centre de la cérémonie¹.

Examinons à présent deux saints équestres non cavaliers, dont le culte était important en Allemagne, saint Éloi et saint Léonard.

Saint Éloi (en allemand Eligius, parfois abrégé en Loy, Lui) a vécu au VII^e siècle de notre ère. Né vers 588, il a d'abord été orfèvre, puis maître des monnaies sous les rois francs Clotaire II, puis Dagobert I^{er}, dont il a été un conseiller influent. Peu après la mort de Dagobert (en 639), Éloi est ordonné prêtre ; il est nommé évêque de Noyon en 641, le même jour où son ami et biographe Audouin (saint Ouen) se voit confier l'évêché de Rouen. Il exerça une activité missionnaire dans les Flandres et en Seelande, et mourut en 660 à Noyon. La *Vita s. Eligii* d'Audouin n'est connue que par une adaptation du IX^e siècle². Des traits légendaires y sont ajoutés postérieurement : Éloi aurait été maréchal-ferrant avant d'être orfèvre ; il aurait légué à sa mort son cheval à l'abbé du monastère. L'évêque Momelin ayant osé se l'approprier, l'animal devint rétif, puis malade ; sa restitution à son propriétaire lui rendit santé et docilité³. La légende se développe surtout à la fin du Moyen Âge, autour de ses miracles en tant que forgeron et maréchal-ferrant, avec notamment un épisode fameux où le saint, afin de ferrer un cheval rétif ou blessé, lui coupe la jambe, pare et ferre le sabot, puis remet la jambe à sa place sans qu'il en reste une marque quelconque ; il s'agit évidemment d'un anachronisme puisque la ferrure ne se développe en Europe qu'après le X^e siècle. Des vies de saints du XV^e siècle comme un texte de Sebastian Brant (1457-1521) intitulé *Wie St. Loy dem Pferd die Füß abschneid*⁴, ainsi qu'une abondante iconographie (notamment un vitrail de la cathédrale de Fribourg en Brisgau) montrent la diffusion de ce thème, en particulier en Bretagne, dans le nord de la France, aux Pays-Bas, en Souabe et en Bavière. Saint Éloi devint progressivement le protecteur des écuries et, au-delà, le guérisseur de tous les animaux de la ferme.

¹ D'après Hindringer, *op. cit.*, pp. 162-164 et ill. 24 et 25.

² *Vita s. Eligii*, éd. B. Krusch (1902), MGH, SRM, IV, 634-741.

³ D'après Gabet, *loc. cit.*, p. 7.

⁴ HWDA, t. 2, s. v. "Eligius", col. 787.

Dans une autre version de la légende, ce n'est pas le saint qui procède au miracle, mais le Christ : Éloi étant un excellent ouvrier, fit installer une enseigne avec cette inscription "Éloi, forgeron et maréchal-ferrant, maître des maîtres, maître sur tous". Un compagnon se présenta alors à lui, et fit ses preuves en ferrant les chevaux avec cette étrange méthode consistant à couper le pied à ferrer avant de le recoller. Un jour où le compagnon était sorti, un voyageur – le diable – se présenta à Éloi et lui demanda de ferrer son cheval. Éloi tenta alors d'appliquer la méthode de son aide, en vain : il réussit bien à ferrer le pied coupé, mais ne put le remettre en place ; pendant ce temps, le cheval perdait son sang d'abondance et tombait à terre en râlant, tandis que son propriétaire menaçait de passer son épée au travers du corps du forgeron défaillant. Heureusement, le compagnon revint à ce moment-là : "il prit le pied du cheval, l'appliqua à sa place, où il se ressouda facilement, et l'animal se releva alors aussi bien portant et aussi dispos que s'il ne lui était rien arrivé". Une fois Éloi sorti d'affaire, le compagnon disparaît, après lui avoir fait remarquer que son enseigne portait un titre usurpé. "Éloi comprit alors seulement que ce compagnon inconnu qui faisait des choses si merveilleuses n'était autre que Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même" ; il brise son enseigne au profit d'une inscription plus modeste et se convertit au christianisme, car il était païen.¹

La tradition orale résumée ici mêle des éléments archaïques, comme la guérison de la blessure au pied du cheval, que l'on peut rapprocher des charmes et conjurations mentionnés plus haut, et une reformulation récente, dans un but d'« exemplarité » : la leçon d'humilité suivie de la conversion d'Éloi.

En Artois et dans le nord de la France, l'église avait coutume de procéder à la bénédiction des chevaux avec un "marteau de saint Éloi" jusqu'au XX^e siècle. Ce marteau était censé être fait des propres instruments de travail du saint – cas des deux marteaux conservés à Douai² – ou bien en contenir une relique quelconque – cas des marteaux liturgiques de Montreuil-sur-Mer, de Wavrin et de Bachy –

¹ "Saint Éloi et Jésus-Christ", dans F. M. Luzel, *Légendes chrétiennes de la Basse-Bretagne*, réimpr. Paris, 1967, t. 1, pp. 93-102 (tradition orale recueillie en 1874 auprès d'un habitant de Landernau).

² Hindringer, *op. cit.*, pp. 137-138.

ou encore tenir sa vertu d'avoir simplement touché la châsse ou le marteau du saint – cas du marteau enchâssé d'argent d'Abbeville¹. Dans ces cérémonies, célébrées le jour du saint, le 1^{er} décembre, les chevaux, et principalement les chevaux de labour, étaient conduits devant l'église où le prêtre les touchait au milieu du front ou faisait devant eux un signe de croix avec ce marteau spécial².

Dans la Bretagne du XIX^e siècle, le jour de la fête du saint, et la nuit qui précède surtout, on voyait de longues files de chevaux se diriger vers les nombreuses chapelles dédiées à saint Éloi. On les aspergeait et on les lavait avec l'eau de la fontaine du saint, et on leur en faisait boire l'eau. On suspendait aussi des crins arrachés à leur queue aux murs des chapelles³.

Comment saint Éloi, d'abord orfèvre et grand argentier des rois francs, puis évêque et missionnaire, est-il ainsi devenu un saint protecteur des chevaux ? Certains commentateurs ont voulu voir dans le marteau un lien avec une divinité germanique, Thor⁴ ou le forgeron Wieland⁵. Mais si le paganisme germanique a peut-être connu un dieu-forgeron⁶, il n'a pas laissé de traces d'un culte particulier au début de l'hiver, et ni Thor ni Wieland n'ont de rapport avec le cheval. Il se pourrait que saint Éloi ait repris des attributs d'une divinité celtique, non pas de la déesse Epona⁷, mais d'un dieu forgeron, Dispater, le dieu au maillet⁸, ou plutôt, selon Philippe Walter, "une vieille divinité celtique de la forge sans doute à rapprocher du *Goibnu* celtique"⁹.

¹ André Varagnac, "Le marteau, le sabot et le cheval (à propos de saint Éloi)", *Revue de folklore français et de folklore colonial*, XII, 1941, pp. 19-30, ici p. 19.

² *Ibid.*, avec ill.

³ F. M. Luzel, *op. cit.*, t. 1, p. 99, note 1.

⁴ Hindringer confond Thor et Wodan comme dieu porteur du marteau dans la mythologie germanique, *op. cit.* p. 137.

⁵ Luzel voit dans saint Éloi une transposition populaire du "forgeron Véland de la mythologie scandinave", *op. cit.*, t. 1, p. 93, note 1.

⁶ Voir Jean-Marie Maillefer, "Essai sur Völundr – Wieland. La religion scandinave a-t-elle connu un dieu forgeron ?", in : *Hugur (Mélanges offerts à Régis Boyer)*, éd. C. Lecouteux et O. Gouchet, Paris, 1997.

⁷ Hypothèse du HWDA, s. v. "Eligius", col. 788.

⁸ Hypothèse envisagée par Varagnac, *loc. cit.*, p. 25.

⁹ Walter, *Mythologie chrétienne*, *op. cit.*, p. 29.

Pour établir l'origine du lien avec le cheval, il convient de partir du calendrier : l'épisode de certaines *vitae*, dans lequel le cheval est guéri et rendu docile par l'intervention du saint après sa mort, a pu faire attribuer d'autant plus facilement à saint Éloi des pouvoirs surnaturels de guérison (ou de maîtrise) d'animaux malades (ou rétifs) que sa fête se plaçait à la veille de l'hiver, qui est un moment de rites de protection des animaux et notamment des chevaux ; les aspersions avec l'eau de la fontaine de saint Éloi en Bretagne du 1^{er} décembre relèvent de la même magie apotropaïque que les courses de la Saint-Étienne vers une source en Scandinavie le 26 décembre. Par ailleurs, il y a coïncidence entre la généralisation de la ferrure, à partir du tournant du premier millénaire, et le moment où la légende de saint Éloi est développée : en inventant des débuts de saint Éloi comme maréchal-ferrant, les *vitae* tardives participent à la valorisation d'un métier en plein essor, et par extension à celle du forgeron, traditionnellement lié à des pouvoirs magiques. Or nous avons relevé une certaine similitude typologique entre l'une des versions de la légende du ferrage par saint Éloi et les formules des conjurations magiques pour la guérison des chevaux.

Saint Éloi est donc devenu un saint patron des chevaux du fait d'une appropriation populaire d'un épisode de la vie du saint, épisode développé en fonction des rites ancestraux pratiqués au début de décembre, dans le contexte de la promotion du métier des maréchaux-ferrants ; leur corporation obtient à cette époque son entrée dans l'iconographie des cathédrales, comme le montre un détail du vitrail de la Rédemption de la cathédrale de Chartres (XII^e-XIII^e s), représentant les maréchaux donateurs.

Le patronage des chevaux par saint Léonard (ou Liénard en français ; Leonhard en allemand) emprunte également des voies étranges. Si dans le cas de saint Éloi, une *vita* avait été écrite à son époque, dont seule une version remaniée deux siècles plus tard nous est parvenue, les sources écrites sur saint Léonard sont encore plus imprécises : ce personnage du VI^e siècle est mentionné pour la première fois par le moine Adhémar de Chabannes en 1028, comme un saint qui aurait procédé à des miracles dans la région de Limoges et acquis à ce titre

la vénération du peuple¹. La vie du saint n'a été rédigée qu'au XI^e siècle², par le clerc Ildegarius de Limoges³. Sa vénération se développe dès lors très rapidement parmi les Francs et les Alamans, franchissant le Rhin⁴ et les Alpes. La cathédrale de Freising en Bavière possède un autel dédié au saint dès le début du XII^e siècle⁵. Depuis la fin du Moyen Âge, le culte de ce saint est beaucoup plus développé dans les terres germaniques qu'en France, en particulier en Bavière et dans ses régions limitrophes⁶. Selon sa légende, Léonard serait issu d'une famille noble présente à la cour de Clovis († 511), il aurait été baptisé par l'évêque saint Rémi († 533) et serait devenu son élève. Léonard aurait pris soin des prisonniers et obtenu du roi des pleins pouvoirs pour exiger l'amélioration de leur sort ou pour en négocier la libération. Renonçant à la charge d'évêque qui lui aurait été proposée, il mena une vie érémitique, se retirant dans la forêt de Limoges, où il fonde finalement le monastère de Noblac (*Nobiliacum*). La tradition veut qu'il ait recueilli dans son monastère des prisonniers libérés, leur faisant aménager les lieux et les préservant de futures captivités.

La première fonction de ce saint est donc celle d'un libérateur de liens, sans doute favorisée par une étymologie populaire de son nom en français (Lien-ard)⁷. Cette fonction s'applique aux prisonniers enchaînés, est transposée aux femmes enceintes dont il favorise la délivrance, puis s'étend à la libération de tous les maux. Une coutume se développe dans laquelle les malades font le vœu de porter une chaîne sur eux, en signe d'allégeance à saint Léonard, après leur

¹ D'après le *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* (cité BBKL) des éditions Bautz, version accessible sur Internet (<http://www.bautz.de/bbkl>), s.v. "Leonhard".

² C'est également à cette époque seulement que les restes du saint sont inventés pour la première fois pour en faire des reliques (*ibid.*).

³ MGH, SRM, III, 394-399 ; il s'agit d'un texte très court (dix paragraphes) où il n'est pas question de chevaux.

⁴ Une église aurait été dédiée à saint Léonard dans la localité de Börsch, relevant du diocèse de Strasbourg, dès 1109, selon Hindringer, *op. cit.*, p. 143, note 458.

⁵ *Ibid.*, pp. 143-144.

⁶ HWDA, t. 5, s. v. "Leonard", col. 1215-1219, ici col. 1215.

⁷ Hindringer, *op. cit.*, p. 147.

guérison. Léonard guérit spécialement les hommes et les animaux devenus fous, c'est-à-dire dont l'esprit a été enchaîné.

Dans un renversement du symbole qui ne garde que la fonction de protection, on passe de l'attribut des chaînes, comme image de libération, à celui du fer, comme métal apotropaïque ; c'est ainsi que du fer de saint Léonard a été utilisé pour protéger le foyer de la maison ou l'écurie contre les démons¹.

Jusqu'au XX^e siècle, les dépôts d'objets en fer se multiplient dans les chapelles du saint ou sur leur porte ; parmi ces objets, on trouve en grand nombre des fers à cheval et des figurines de chevaux car, parmi les animaux de la ferme, le saint est particulièrement lié aux équidés. Une monographie de Richard Andree² procède à une étude systématique de ces objets. Nous en retenons que ces offrandes ne remplacent pas le don (ou le « sacrifice ») des animaux, mais sont à considérer comme des offrandes votives au saint, visant à garantir la santé et la fécondité aux troupeaux³. Une enquête complémentaire menée en Styrie (Autriche) par Rudolf Kriß⁴ montre que cette pratique déborde les frontières de la Bavière ; il s'agit toujours de magie mimétique, l'objet déposé par le paysan représentant l'animal à protéger ou à guérir. En Styrie cependant, saint Léonard n'a pas le monopole des offrandes d'objets en fer, mais les partage avec d'autres saints, généralement liés aux chevaux, comme les saints Georges, Ägidius, Wolfgang, etc.

En tant que maître des fers et du fer, saint Léonard empiète largement sur le domaine de saint Éloi, dont il reprend certains attributs, comme celui de favoriser le travail du fer (il est également un patron des forgerons) et celui de rendre leur calme aux chevaux rendus fous⁵.

¹ Hindringer, *op. cit.*, p. 153.

² Richard Andree, *Votive une Weihegaben des katholischen Volkes in Süddeutschland*, Braunschweig, 1904.

³ Andree, *op. cit.*, pp. 152 sqq. d'après Hindringer, *op. cit.*, p. 108.

⁴ Rudolf Kriß, "Wallfahrtswanderungen in Steiermark mit besonderer Berücksichtigung der Opfergaben", in : *Festschrift für Marie Andree-Eysn, Beiträge zur Volks- und Völkerkunde*, Munich, 1928, pp. 21-40.

⁵ BBKL et HWDA, s. v. "Leonard".

Si l'Église a combattu les déviations comme le culte du fer de saint Léonard, elle a toléré et intégré dans ses rites la dévotion populaire au saint. Officiellement un intercesseur auprès de Dieu, saint Léonard apparaît *de facto* comme un "Bon Dieu des paysans", ou encore, selon une expression des Bollandistes, un "Bon Dieu de l'ancienne Bavière"¹. Le saint est toujours représenté à pied, généralement revêtu d'une robe de bure noire et portant sa crosse d'abbé, entouré de prisonniers, de chevaux et de bœufs.

Les chevauchées, ou plutôt les cortèges de saint Léonard (*Leonhardifahrten*) sont essentiellement des processions d'attelages à cheval, toujours en usage aujourd'hui le jour de la fête du saint (6 novembre) ; elles sont d'institution récente². La plus importante, celle de Bad Tölz en Bavière, remonte au milieu du XVIII^e siècle seulement. En 1708, une chapelle fut construite sur un mont du calvaire (*Kalvarienberg*) situé non loin de la ville ; elle était dédiée à la *Mater Dolorosa*, saint Léonard en étant le deuxième patron. La vénération du saint se développa lorsqu'en 1743 son invocation permit de surmonter une épidémie parmi les animaux des fermes de la région. Dès lors, les paysans prirent l'habitude de procéder à une course de chariots et une circumambulation autour de la chapelle, longtemps spontanée, puis organisée par l'Église à partir de 1862. Depuis cette date, le cortège des attelages, partant de la place du marché de la ville, rejoint la chapelle, où une messe est célébrée, à l'issue de laquelle les carioles entreprennent une circumambulation de la chapelle, spectaculaire pour des attelages à quatre chevaux, compte tenu de l'étroitesse du chemin, le prêtre bénissant les chevaux au moment où ils passent devant la porte, puis le cortège redescend vers la ville.

Les voies complexes empruntées par saint Léonard pour devenir, *inter alia*, un protecteur des chevaux, illustrent comment le monde paysan d'Allemagne du sud a modelé un saint répondant à ses préoccupations.

¹ "*Dominus Deus antiquae Bavariae*", AASS Nov. III (Bruxelles 1910), citation d'après Hindringer, *op. cit.*, p. 142.

² Ce qui suit d'après Hindringer, *op. cit.*, pp. 165 sqq.

Saint Nicolas et son cheval ont souvent été mis en relation avec Wodan et Sleipnir. Dans une brève étude de 1928¹, Rosa Schömer analyse la coutume, encore en vigueur dans certaines régions allemandes à cette date, consistant pour les enfants à déposer, la veille de la fête du saint (le 6 décembre), de l'avoine ou du foin dans leurs chaussures, "pour le cheval de saint Nicolas". Elle interprète cette pratique de don et de contre-don comme "le dernier vestige d'un geste sacrificiel" – sans doute une allusion à la conception du sacrifice comme échange (*do ut des*), en rappelant les pratiques de sacrifice de la dernière gerbe à Wodan en Allemagne du Nord au XVI^e siècle² et en Scanie (Suède), où la dernière gerbe était dédiée au cheval d'Odin (*Noens häst*)³.

Un demi-siècle plus tôt, Max Jähns faisait également de saint Nicolas l'héritier de Wodan, en notant l'existence de mascarades équestres diverses autour du 6 décembre, en particulier dans les villes de la Hanse, avec par exemple des "Tournois de Nicolas" (*Nikolas-Bohurte*) à Lübeck, peut-être un écho du combat du printemps contre l'hiver. A la campagne, notamment en Moravie, les palefreniers se réunissaient dans la nuit précédant la fête en faisant claquer leurs fouets, signifiant par là l'avancement du cortège de saint Nicolas : lorsque les enfants arrivaient (obligatoirement pieds nus et en chemise), il ne restait plus que le tas de cadeaux tombés du chariot du saint. Dans les villages des Pays-Bas enfin, une chevauchée des paysans sur des chevaux réels ou avec des masques de chevaux accompagnait les cadeaux aux enfants. Un peu partout, les enfants méritants sont récompensés par des fruits et des pâtisseries, les autres trouvent du crottin dans leurs chaussures⁴.

Si en effet saint Nicolas est ainsi associé aux rites des Douze Nuits et de la Chasse Sauvage, la question du lien avec le dieu cavalier Odin / Wodan n'est pas réglée pour autant. Nous avons vu que le mythe de la Chasse Sauvage était particulièrement mouvant⁵, et il semble prudent de considérer que Wodan n'y fait son entrée que dans un

¹ Rosa Schömer, "St. Nikolaus und sein Schimmel", in : *Festschrift für Marie Andree-Eysn, Beiträge zur Volks- und Völkerkunde*, Munich, 1928, pp. 56-58.

² Cf. "Wode, hale dynem rosse nu voder...", *supra*, I^{re} Partie, chap. 1^{er}.

³ Schömer, *loc. cit.*, p. 57.

⁴ Jähns I, pp. 300-303.

⁵ Cf. *supra*, I^{re} Partie, chap. 2.

second temps¹, à l'époque tardive où il revêt l'aspect d'une divinité agraire². Or divers traits de ces rituels carnavalesques autour de saint Nicolas pourraient également s'expliquer par des traditions ecclésiastiques : le rôle du saint vis-à-vis des enfants et des écoliers renverrait à la fonction éducative des couvents, les comparses et doubles "fouettards" (le valet Ruprecht, etc.) seraient des figures diaboliques, et quant au cheval lui-même, il convient de se souvenir que c'était la monture régulière des prélats, et notamment des évêques. Cette interprétation résolument chrétienne du folklore de saint Nicolas a été défendue par Karl Meisen³. Toutefois, si les attributs généraux du saint évêque de Myra en Lycie, mort au milieu du IV^e siècle de notre ère, paraissent principalement d'origine chrétienne – il s'agit de la protection des marins en péril, de la résurrection des enfants et de la délivrance des calamités⁴ – son association avec le cheval dans sa fonction dispensatrice de fécondité et dans la période des Douze Jours nous paraît devoir s'analyser, là encore, comme une création du syncrétisme populaire.

Au terme de notre sondage sur quelques saints équestres vénérés en Allemagne, une première conclusion semble s'imposer, celle de leur hétérogénéité. Cette variété aurait été encore plus évidente si nous avions choisi des saints « marginalement » équestres, comme saint Christophe par exemple. Le deuxième fait important à relever, c'est l'intervention du peuple, des habitants des campagnes plus ou moins païens (*pagani*), dans l'adaptation ou la reformulation de la vie des saints, celle de saint Étienne en Scandinavie et celle de saint Léonard en Bavière en particulier. Toutefois, cette hétérogénéité des personnages, et spécialement celle de leur itinéraire vers le patronage du cheval, et la plasticité de leurs légendes ont une limite et un dénominateur

¹ C. Lecouteux, *Chasses fantastiques et cohortes de la nuit au Moyen Âge*, op. cit., IV^e Partie, Odin et la chasse infernale, pp. 177-204, spécialement p. 187.

² Odin n'intervient de façon significative dans la fécondité agraire que dans les derniers siècles du paganisme, comme l'a établi Jan de Vries dans *Contributions to the study of Othin especially in his relation to agricultural practices in modern popular lore* (Folklore Felows Communications 94), Helsingfors 1931, cf. AGRG, § 326.

³ Karl Meisen, *Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande. Eine Kultgeographisch-volkskundliche Untersuchung*. Düsseldorf, 1931, résumé d'après HWDA, art. "Nikolaus", col. 1086-1107, ici col. 1104-05.

⁴ Cf. BBKL et HWDA s. v. "Nikolaus".

communs : le respect du calendrier. Comme le rappelle Philippe Walter, "une mythologie s'inscrit généralement dans un calendrier qui rythme les célébrations et commémorations sacrées"¹. Or la structure de ce calendrier est très ancienne, elle renvoie probablement à la préhistoire indo-européenne. C'est pourquoi il est imprudent de rechercher l'origine d'une coutume médiévale dans une coutume de l'Antiquité latine par exemple, car il n'y a pas nécessairement d'influence entre elles, mais le plus souvent une origine commune². Il en va souvent de même à notre avis de la recherche d'ancêtres aux saints parmi les divinités du paganisme germanique ou celte, car la continuité du calendrier des rites semble plus forte que celle des divinités, même topiques.

Nous avons vu, à travers l'étude de quelques saints équestres du domaine germanique, qu'il était difficile d'en faire à proprement parler des successeurs de dieux ; en revanche, il est certain qu'ils se sont adaptés au calendrier mythologique préexistant : saint Éloi, saint Nicolas et saint Étienne président aux rites d'entrée dans la période hivernale comme saint Georges aux cultes du printemps, même si leur magistère n'est pas épuisé par cette fonction. En définitive, nous revenons à notre point de départ : face à un calendrier presque immuable des activités humaines, c'est l'attitude intérieure des participants aux rites qui compte dans l'appréciation de la christianisation, de surface ou réelle, des chevauchées et autres liturgies équestres. Force est de reconnaître en tout cas que le culte des saints équestres, et spécialement celui des saints cavaliers, a contribué à la valorisation du cheval dans le christianisme médiéval, qui ignore la remarque de saint Basile († 379) dans son *Homélie sur le psaume 32* écrivant que les saints ne font pas usage du cheval, animal des ennemis du peuple de Dieu (comme Pharaon)³.

Au-delà du cas des saints étudiés, il est intéressant de regarder comment se répartissent dans leur ensemble les saints équestres de quelque importance dans les pays germaniques : en commençant au

¹ Walter, *Mythologie chrétienne*, op. cit., p. 15.

² *Ibid.*, p. 27.

³ PG 32, col. 346, réf. d'après F. Cabrol et H. Leclerc, H. (dir.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, à partir de 1907 (désormais cité DACL), s. v. "cheval", col. 1289.

printemps, il s'agit des saints Georges, Georg (23 avril), Jean, Johannes (24 juin¹), Maurice, Mauritius, Moritz (22 sept.), Koloman (13 oct.), Wolfgang (31 oct.), Léonard, Leonhard (6 nov.), Martin (11 nov.), Éloi, Eligius (1^{er} déc., et 25 juin), Nicolas, Nikolaus (6 déc.), Étienne, Stephan (26 déc.) Sylvestre, Sylvester (31 déc.) et Celse, Celsus (4 janvier, plus tard 23 février)². Sur ces douze saints, cinq relèvent du cycle de *Jul* (Éloi, Nicolas, Étienne, Sylvestre et Celse), car la grande fête du paganisme germanique avait longtemps une amplitude dépassant de loin les Douze jours séparant Noël de l'Épiphanie³. Un deuxième groupe de cinq saints relève du cycle des moissons (Maurice, Koloman, Wolfgang, Léonard et Martin), un dernier ensemble associe les deux saints Georges et Jean au début et à la fin du printemps.

Au sein de ces groupes, le premier est sans doute le plus important, car il comporte trois saints équestres de première importance : Éloi, Nicolas et Étienne. Les deux autres groupes comportent un seul saint équestre majeur : si dans le groupe du printemps saint Jean dépasse évidemment en importance l'apocryphe saint George, c'est le contraire qui est vrai pour leurs chevauchées ; de même dans le groupe de l'automne, c'est saint Léonard qui bénéficie du plus grand rayonnement comme patron des chevaux, malgré la prééminence générale de saint Martin. Ces distorsions tendent à montrer que dans l'association du saint et du cheval, c'est bien la figure du cheval qui est déterminante pour la formation de la dimension équestre de leur légende et de leur culte. Nous avons vu qu'à l'âge du bronze, bien avant que les figures de Freyr et d'Odin ne prennent forme, le cheval est associé aux puissances de la fertilité⁴. Sa participation aux cérémonies chrétiennes de protection et de bénédiction s'inscrit donc dans un très ancien archétype de la pensée européenne.

¹ Il s'agit de saint Jean le Baptiste. La "chevauchée de Jean" (*Johannreiten*) était avant tout la circumambulation du feu de la Saint Jean le jour du solstice d'été, cf. Hindringer, *op. cit.*, p. 141. Saint Jean l'Apôtre (fêté le 27 décembre) ne semble pas avoir été honoré en Allemagne de chevauchées significatives, bien que sa fête intervienne en pleine période des Douze jours.

² N'ont été retenus ici que les plus significatifs des saints honorés par une procession équestre mentionnée par Wolfram ou Hindringer.

³ Wolfram, *loc. cit.*, p. 7, note 3.

⁴ 1^{re} Partie, chap. 1^{er}.

Des chevaux ominaux chrétiens

A côté des saints équestres, l'Église a admis dans l'hagiographie, ou intégré dans sa prédication, d'autres éléments de croyances entourant le cheval. Presque parallèlement à sa lutte contre l'hippomancie païenne, l'Église a ainsi accueilli diverses traditions sur le cheval oracle dans sa littérature.

L'hagiographie celte comporte des vestiges du rôle augural du cheval. Claude Sterckx a voulu voir dans deux anciennes *vitae* celtes "deux exemples très nets de chevaux ominaux annonçant la fin proche de guerriers impies défiant follement la puissance divine"¹. En effet, l'histoire de Neachtan, roi (chef du clan) des Uí Fidhgeinte vers le milieu du VI^e siècle, comporte un épisode où le cheval joue un rôle prémonitoire. Neachtan ayant entrepris de piller la région de Corkagui-ney, les habitants de cette région demandent à saint Finan de leur venir en aide. Le saint tente d'abord de négocier avec Neachtan, mais il est éconduit. Saint Finan fait alors boire aux agressés une eau bénie de ses mains, et ils parviennent à repousser les guerriers de Neachtan, mais ce dernier furieux redouble d'agressivité. Dans la *vita* irlandaise, le saint prononce alors la malédiction suivante : "Je somme le cheval du roi de le quitter avec les autres chevaux, et qu'il perde son royaume pour sept années entières, et qu'il en soit réduit à ramasser du bois mort pour d'autres, sur son propre dos."² La malédiction se réalise aussitôt par la mort du cheval de Neachtan, puis la perte de son royaume. La *vita* latine suit le même schéma : devant le refus de Neachtan d'accepter la paix offerte par Finan, le saint le maudit en ces termes : "Aujourd'hui ton puissant destrier, en qui tu as tant de confiance, mourra ; et demain ton peuple, enflammé contre toi, te

¹ C. Sterckx, "Guerriers impies et chevaux ominaux dans l'hagiographie celte", *Ollodagos* III, 3 (1992), pp. 185-192, ici p. 189.

² "Adeirim re heach an rígh imtheacht uaidh acomhgar na neach 7 biaidh sé go ceann secht mblíaghan gan rígh e aige agus bad éigíon do connaigh do tharang do dhaoínibh eile air amhuín féin chum teine dhóibh", extrait de la *Beatha naomh Fionáin Locha Laoi* VI-VII, publiée par R. A. S. Mac Alister : "The Life of saint Finan", *Zeitschrift für Celtische Philologie* 2 (1889), pp. 556-558, (d'après Sterckx, loc. cit., pp. 190-191).

chassera de ton royaume, jusqu'à ce que tu aies appris à aimer ceux-là mêmes que tu persécutes aujourd'hui."¹

Si, dans ce récit, la mort du cheval annonce l'humiliation du guerrier (avant sa rédemption), il demeure que l'animal est un simple instrument prophétique entre les mains du saint. Dans le second exemple étudié par Sterckx, également tiré de l'hagiographie celte du VI^e siècle, le cheval n'a même plus de fonction annonciatrice, puisque le cheval du roi Edelig s'effondre mort en faisant chuter son maître qui s'était attaqué à saint Cybi². Si Sterckx démontre de façon convaincante l'existence d'une association des chevaux aux guerriers impies dans diverses mythologies indo-européennes, le caractère prophétique des chevaux des récits hagiographiques celtes mentionnés est cependant très atténué. Le cheval y apparaît avant tout comme un double du guerrier, il meurt pour les péchés commis par son maître ; sa mort sert d'avertissement, mais le cheval n'a pas lui-même le don de prémonition.

La *vita* d'un autre saint irlandais a bien mieux préservé le pouvoir prophétique du cheval. Dans le récit de la *Vie de saint Colomba* († 597) rédigé un siècle plus tard par Adamnan d'Iona, un cheval est directement informé par la Providence de la mort prochaine du saint :

"Après ces faits, le Saint sortit de sa cellule et, retournant au monastère, s'arrêta au milieu du trajet, à l'endroit où, plus tard, fut dressée une croix, fixée aujourd'hui par une pierre meulière que l'on peut voir en bordure de chemin. Pendant que le Saint, accablé par les ans, restait assis quelque temps en cet endroit, et qu'il se reposait, voilà qu'accourut à sa rencontre un cheval blanc, serviteur obéissant qui, à la vérité, avait pour habitude de porter des pots de lait entre l'étable et le monastère. Ce cheval, approchant du Saint – chose admirable à dire ! – posant sa tête sur ses genoux, à l'inspiration, comme je le crois, de Dieu, dont chaque être vivant a la perception selon la faculté que le Créateur lui a impartie, sachant que son

¹ "*Hodie equus tuus fortissimus, in quo multum confidis, morietur. Et crastino die irascens contra te gens tua, auferet a te regnum tuum, donec dilexeris gentem quam nunc persequeris.*", extrait de la *Vita sancti Finani de Cenn Etigh* publiée par C. Plummer, *Vitae sanctorum Hiberniae*, Oxford, 1910, II, pp. 87-95 (d'après Sterckx, *ibid.*).

² *Vita sancti Kebii* 6-7 dans A. W. Wade-Ewans, *Vitae sanctorum Britanniae et genealogiae*, Cardiff, 1944, extraits commentés dans Sterckx, *loc. cit.*, pp. 189-190.

maître allait bientôt le quitter et qu'il ne le verrait plus, se mit à pleurer et à répandre d'abondantes larmes dans le giron du saint homme à la manière d'un être humain, et à sangloter en écumant d'abondance. Voyant cela, le serviteur commença à réprimander l'animal abîmé dans ses lamentations ; mais le Saint le lui interdit en lui disant : « Autorise donc, permets à celui qui nous aime de répandre dans notre sein les pleurs d'une affliction très amère. Voilà que toi, bien que tu sois un être humain et possèdes une âme rationnelle, tu n'aurais pu, en aucune façon, connaître de ma mort, si je ne te l'avais pas moi-même annoncée récemment. A cet animal grossier et irrationnel, de la manière qu'il a choisie, le Créateur a révélé de façon manifeste que son maître allait le quitter. » Et, disant cela, il bénit le cheval qui se retirait de sa présence en serviteur affligé.¹

Ce texte, qui affirme hardiment que chaque être vivant a la perception des choses divines selon la faculté que le Créateur lui a impartie, et qui donne un rôle éminent au cheval *blanc*, supérieur au serviteur du saint dans la connaissance des desseins de Dieu, reprend indiscutablement une croyance archaïque. Mais l'hagiographie médiévale va même plus loin, en reprenant presque à son compte, en le transformant, le rituel païen d'interrogation du cheval oracle. Les vies de saint Gall († vers 650), un disciple de saint Colomban († 615) qui resta sur

¹ "Post haec Sanctus horreum egreditur, et ad monasterium revertens, media residet via, in quo loco postea crux molari infixi lapidi hodieque stans, in margine cernitur viae. Dumque ibidem Sanctus, ... senio fessus, paululum sedens, requiesceret, ecce albus occurrit caballus, obediens servitor, qui scilicet lactaria bocetum inter et monasterium vascula gestare consueverat. Hic ad Sanctum accedens, mirum dictu ! caput in sinu ejus ponens ut credo, inspirante Deo, cui omne animal rerum sapit sensu, quo iusserit ipse Creator, dominum a se suum mox emigraturum, et ipsum ultra non visurum sciens, coepit plangere, ubertimque quasi homo lacrymas in gremium Sancti fundere, et valde spumans flere. Quod videns minister, coepit illum flebilem repellere lamentatorem ; sed Sanctus prohibuit eum, dicens : Sine hunc, sine nostri amatorem, ut in hunc meum sinum fletus effundat amarissimi plangoris. Ecce tu, homo cum sis et rationalem animam habeas, nullo modo scire de meo exitu potuisti, nisi quod tibi ego ipse nuper manifestavi ; huic vero bruto et irrationali animanti, quoquo modo ipse Conditor voluit, egressurum a se dominum manifeste revelavit. Et haec dicens maestum a se revertentem equum benedix ministratorem" : Adamnan von Hi, *Vita S. Columbae*, III, 23, éd. J. T. Fowler, Oxford 1904, p. 156, cité d'après Anton Mayer, "Das mantische Pferd in lateinischen Texten des Mittelalters", in : *Liber Floridus. Mittelalterliche Studien. Festschrift für Paul Lehmann*, éd. B. Bischoff et S. Brechter. St. Ottilien, 1950, pp 131-151, ici p. 133.

le territoire des Alamans lorsque Colomban émigra en Italie, et qui vécut en ermite dans la région du lac de Constance, font toutes intervenir le cheval dans la désignation de sa sépulture. La *vita* anonyme rédigée au VII^e siècle raconte comment l'évêque Jean, voyant que Dieu n'agréait pas la sépulture prévue pour le saint, fit venir deux chevaux indomptés (*duos equos indomitos*) pour que le corps de saint Gall y fût fixé, puis prononça une prière avec les clercs et le peuple assemblé, suppliant Dieu de guider les pas des chevaux afin qu'ils désignent un lieu de sépulture conforme à la volonté divine.¹ Les adaptations de la vie du saint rédigées au IX^e siècle reprennent cet épisode. Walafrid Strabon mentionne le recours aux chevaux indomptés dans sa *Vita Galli* (vers 833)² ; Wetti complète le récit de la vieille *vita* et le mène à son terme dans sa *Vita S. Galli* (vers 820) :

"Donc, le cercueil ayant été éloigné du pontife et du prêtre et déposé sur les chevaux, l'évêque déclara : « Otez les rênes de leur tête, et qu'ils se dirigent là où le seigneur le voudra. » L'étendard de la Croix fut brandi avec les luminaires et, chantant des psaumes et précédés par les chevaux (*equis praecedentibus*), ils commencèrent le trajet. Chose admirable et inhabituelle pour notre époque : les chevaux ne dévièrent ni à leur dextre ni à leur senestre, jusqu'à ce que, d'un trajet rectiligne, ils fussent parvenus à la cellule de l'homme de Dieu. Une fois arrêtés en cet endroit, la troupe des disciples accourut pour porter le cercueil de l'homme de Dieu ; et c'est sur leurs épaules qu'ils le portèrent dans l'oratoire. Il fut déposé devant

¹ "Adsumpta cruce in ecclesia, intraverunt in domum presbiteri cum psallentio, volentes eum adduci ad defossum, et imposuerunt arcam ipsius in feretro, ut deportarentur eum in ecclesiam, et nusquam praevalabant eum commovere. Cumque de hac re conloquium inter se habuissent, quod eum ex ipso loco omnino elevare non potuissent, Johannes pontifex ait : Vere modo scio, quia domino meo Gallo ista sepultura non est acceptabilis. Et iussit presbitero, ut introduceret duos equos indomitos de ipsius iumentae. Et factum est ita, et straverunt eos cum magno labore cum straturis et adferebant eos, ubi corpus viri Dei iacebat. Pontifex autem cum clero et populo orabat Dominum, dicens : Deus omnipotens et Jesus Christus, filius eius, in cuius amore et honore iste vir Dei dereliquit provinciam suam et secutus est praecepta tua, introduc corpusculum eius cum equis istis indomitis, ubicumque tua voluntas fuerit, ut requiescat. Expleta autem oratione, respondit omnis populus : Amen." : *Vita S. Galli vetustissima*, MGH, SRM IV (éd. Bruno Krusch, Hanovre et Leipzig, 1902), pp. 251-256. ici § 5, p. 254 (cf. Mayer, *loc. cit.*, pp. 133-134).

² W. Strabon, *Vita Galli*, MGH, SRM IV, pp. 280-337, ici chap. 30, p. 308.

l'autel, et une prière fut [à nouveau] récitée pour lui par le pontife comme par le clergé."¹

Le recours à des chevaux indomptés – sans doute devons nous comprendre non montés – rappelle évidemment les chevaux "gardés purs de toute tâche mortelle" mentionnés par Tacite à propos des chevaux ominaux des Germains² ; ces textes hagiographiques sont d'autant plus intéressants qu'ils précèdent de plusieurs siècles les témoignages de Thietmar de Mersebourg, du moine Herbord ou de Saxo Grammaticus sur les rituels d'interrogation du cheval-oracle des peuples slaves des Wilzes, des Poméraniens et des Rugiens³, et qu'ils se situent dans un contexte germanique. Saint Gall, en tant qu'ermite, était appelé à une grande communion avec la nature et les animaux sauvages (il est souvent représenté avec un ours) ; dans ces conditions le choix d'un cheval, animal domestique, comme porteur de la décision divine est particulièrement révélateur d'une croyance profondément enracinée chez les Alamans ; en général en effet, le cerf apparaît plus fréquemment comme messager ou guide dans l'hagiographie⁴.

Si ce cas de recours *rituel* à des chevaux pour connaître la volonté divine reste exceptionnel, les chevaux servent plus fréquemment de guide envoyé par la Providence, comme d'autres animaux. Nous en trouvons un exemple dans une *Vie de saint Colomban*, le grand missionnaire irlandais, fondateur du couvent de Luxeuil, évangélisateur des Alamans (avec saint Gall), puis fondateur du couvent de Bobbio en Lombardie († 615). Le moine Jonas de Bobbio raconte ainsi qu'un

¹ "Elevato igitur a pontifice nec non et a sacerdote feretro, et equis superposito, ait episcopus : Tollite frena de capitibus eorum, et pergant, ubi Dominus voluerit. Vexillum ergo Crucis cum luminaribus adsumebatur, et psallentes, equis praecedentibus, via incipiebatur. Mira res, et praesenti aevo inusitata : equi non declinaverunt ad dexteram neque ad sinistram, quoadusque recto tramite pervenissent ad vir Dei cellam. Quo cum subsisterent, occurrit agmen discipulorum levans viri Dei loculum ; et humeris sublatum portarunt in oratorium. Ante altare ergo ponebatur, et a pontifice sive a clero oratio pro eo innovabatur" : Wettli, *Vita S. Galli*, MGH, SRM IV, pp. 256-280, ici chap. 32, p. 275 (cf. Mayer, *loc. cit.*, p. 134).

² *La Germanie*, chap. X ; cf. *supra*.

³ Cf. *supra*, I^{ère} Partie, chap. 3.

⁴ Voir les exemples donnés par J. Voisenet, *Bêtes et hommes dans le monde médiéval*, *op. cit.*, pp. 294-296.

voyageur égaré a été conduit jusqu'à Colomban par les pas inspirés de sa monture¹.

A un moment décisif de la quête spirituelle de Parzival, le roman de Wolfram d'Eschenbach (début du XIII^e s.) donne également à la monture du héros le rôle d'un guide inspiré :

"Il se dit en lui-même : « Si la toute puissance de Dieu est telle qu'elle peut guider à sa guise chevaux, animaux et hommes, je veux chanter sa gloire. Si Dieu sait dans sa sagesse m'apporter son aide, qu'il guide mon destrier sur la voie qui me sera la plus favorable et m'accorde dans sa bonté son secours ! A présent, va sur la voie que Dieu a choisie ! » Parzival laissa reposer les rênes sur le cou du cheval jusqu'aux oreilles et l'éperonna pour le lancer en avant. Le cheval s'en alla vers la Fontaine Salvatsche."²

Cet épisode suit celui du combat avec un templier, un combat dans lequel Parzival perd son cheval de combat, "symbole de ses errances chevaleresques" ; c'est le destrier du chevalier du Graal qui conduit le héros au cœur de la terre de Salvaesche. Pour Jean-Marc Pastré, le changement de cheval est le signe d'une conversion religieuse : "Parzival tombe dans le gouffre, meurt comme par délégation – c'est la mort de son cheval de combat – et ressuscite, lavé de son péché".

¹ Jonas, *Vita S. Columbani* (vers 639-642), I, 7 MGH, SRM IV, 74 : "*Mira virtus ! Antecedentes aequi ignotum iter ungula calle terunt rectoque itinere ante fores beati Columbani ad Anagrates perveniunt.*", citation d'après Voisenet, *op. cit.*, p. 299, note 215.

² *Parzival*, Wolfram von Eschenbach, éd. K. Lachmann, Berlin-Leipzig, 1926 (452, 1-13) :

"*Er sprach 'ist gotes kraft sô fier / daz si beidiu ors unde tier
und die liut mac wîsen, / sîn kraft wil i'im prîsen.
mac gotes kunst die helfe hân, / diu wîse mir diz kastelân
des waeget umb die reise mîn : / sô tuot sîn guête helfe schîn :
nu genc nâch der gotes kûr. / den zûgel gein den ôren fûr
er dem orse legte, / mit den sporn erz vaste regte.
gein Fontân la salvâtsche ez gienc*"

Texte et traduction d'après J.-M. Pastré, "Les montures de Parzival : quatre images de la carrière du héros de Wolfram von Eschenbach", in : *Le cheval dans le monde médiéval*, *op. cit.*, pp. 387-399.

Le cheval du Graal conduit Parzival "à la contrition, à l'expiation et à la souveraineté suprême du royaume du Graal."¹

Relèvent de la même tradition, les nombreuses légendes, pas toutes hagiographiques, faisant découvrir des sources par des chevaux de personnages d'exception. L'Église fait ici quelque peu disparaître la vertu intrinsèque du cheval sourcier de l'Antiquité (Pégase²) derrière celle de son cavalier, et elle oblige de surcroît le cheval à partager avec l'âne son pouvoir de sourcier : l'âne de Saint Martin aurait fait jaillir une source près de Nieul-lès-Saintes, où la marque de son sabot sur une pierre témoignerait du miracle, d'après Grégoire de Tours³. Dans les légendes postérieures, les eaux merveilleuses jaillissent alternativement sous le sous le sabot du cheval ou de l'âne de saint Martin ; Henri Dontenville a recensé pour la France six fontaines découvertes par le cheval du saint, et six autres découvertes par son âne⁴. Une légende recueillie par Arnold Van Gennep veut qu'en 1355, au cours de la guerre de Cent Ans, des soldats anglais assoiffés aient imploré saint Georges, leur saint patron ; "celui-ci leur apparaît miraculeusement sur son cheval, étincelant et, du sabot de sa monture, il fait jaillir l'eau [...]"⁵. Une tradition orale relativement récente, puisque Grégoire de Tours n'en fait pas mention, veut que "sous le sabot du cheval de Clovis jaillit une source dont les eaux servirent à baptiser ses soldats."⁶

L'Église a donc admis dans l'hagiographie l'archaïque croyance aux facultés prophétiques du cheval. Il convient cependant de ne pas surinterpréter cette « assimilation », d'abord parce que les légendes hagiographiques avaient une fonction récréative et exemplaire plus que théologique. Ensuite en raison d'une différence importante : tandis que dans le paganisme germanique le cheval est, à côté des oiseaux, le principal animal de la divination, craint pour sa proximité immédiate

¹ Pastré, *ibid.*, pp. 393 et 396.

² Voir *supra*, II^e Partie, chap. 1^{er}, Le cheval et l'eau.

³ Gr. de Tours, *De Miraculis sancti Martini*, Livre IV, chap. 31, PL 71, 1003 : "In illius enim fontis ore est lapis in testimonium, qui vestigium retinet asellii huius super quem sanctus sedit antistes." (citation d'après Gabet, *loc. cit.*, note 33).

⁴ Dontenville, *La mythologie française*, Paris, 1948, p. 158.

⁵ Gabet, *loc. cit.*, p. 6, se référant à A. Van Gennep, *Folklore de la Flandre et du Hainaut français*, vol. 2, pp. 465-466.

⁶ Gabet, *loc. cit.*, p. 12, se référant à P. Sébillot, *Folklore de France*, t. 2, p. 185.

avec les puissances, les *vitae* répartissent les facultés prophétiques entre beaucoup d'espèces, et si l'animal peut à l'occasion guider l'homme, c'est toujours en tant qu'instrument d'un plan divin.

Des chevaux volants et psychopompe

Si l'hagiographie est seule à avoir accueilli les représentations sur le cheval prophétique, la prédication médiévale a intégré à son discours la croyance au transport surnaturel à cheval, voire au cheval psychopompe.

C'est essentiellement dans le contexte du pèlerinage que le transport magique à cheval apparaît dans la littérature cléricale. Nous avons relevé que la réalité du vol dans les airs des sorcières a fait l'objet de débats non résolus entre ecclésiastiques, le cheval n'étant qu'un moyen parmi d'autres de ces transports¹. Mais si la puissance des montures des sorcières est discutée, celle des saints en revanche ne fait pas de doute.

Un récit mettant en scène saint Jacques comme cavalier fabuleux sauvant les pèlerins en difficulté figure dans le *Livre des miracles de saint Jacques* (*Liber Miraculorum S. Jacobi*), attribué à tort au pape Calixte II († 1124) et peut-être composé par Jean, abbé de Bonneval ; il a été abondamment repris par les auteurs ecclésiastiques, notamment au XIII^e siècle. Vincent de Beauvais le reproduit dans son *Speculum Historiale* (vers 1250)². Dans l'*exemplum* qu'en tire Étienne de Bourbon († vers 1261), on voit saint Jacques de Compostelle apparaître en pèlerin à cheval (*advenit beatus Jacobus in forma peregrini, eques veniens*), pour venir en aide à un pèlerin dont le compagnon est mort. Le cheval du saint les transporte tous deux en franchissant en une nuit le trajet de douze journées de chevauchée (*deportavit eos in spacio subsequentis noctis per XII dietas*), pour les déposer à côté de Compostelle, où le pèlerin décédé en route est inhumé³. La légende

¹ Voir *supra*, I^{re} Partie, chap. 3, les traits chamaniques de la magie équine médiévale.

² Vincent de Beauvais, *Speculum Historiale*, XXVI, 32, d'après A. Lecoy de la Marche, *Anecdotes historiques*,..., *op. cit.*, p. 170, note 2.

³ *Tractatus de diversiis materiis praedicabilibus* d'E. de Bourbon, III^e partie, Du don de Science ; 6^e titre, Des pèlerinages, § 196 de l'édition partielle de Lecoy de la Marche, *op. cit.*, cf. texte latin en annexe C.

du cheval surnaturel de saint Jacques, apparemment très populaire, est représentée notamment sur une verrière de la cathédrale de Tours et sur un triptyque du Maître de la vue de Sainte-Gudule à Bruxelles¹. Contemporain d'Étienne de Bourbon, le dominicain italien Jacques de Voragine († 1298) relate ainsi cette histoire dans sa célèbre *Légende dorée*, rédigée avant 1264 :

"Trente hommes de la Lorraine, au rapport de Hubert de Besançon, allèrent vers l'an 1080 à Saint-Jacques, et se donnèrent l'un à l'autre, un seul excepté, la promesse de s'entre-aider. Or, l'un d'eux étant tombé malade, ses compagnons l'attendirent pendant quinze jours ; mais enfin tous l'abandonnèrent, à l'exception de celui-là seul qui ne s'était pas engagé. Il le garda au pied du mont Saint-Michel ; mais sur le soir le malade mourut. Or , le survivant eut une grande peur occasionnée par la solitude de l'endroit, par la présence du cadavre, par la nuit qui menaçait d'être noire, enfin par la férocité des barbares du pays ; à l'instant saint Jacques lui apparut sous la figure d'un chevalier et le consola en disant : « Donne-moi ce mort, et toi, monte derrière-moi sur le cheval. » Ce fut ainsi que, cette nuit-là, avant le lever du soleil, ils firent quinze journées de cheval et arrivèrent à Montjoie qui n'était qu'à une demi-lieue de Saint-Jacques. Là, le saint les mit à terre et commanda de convoquer les chanoines de Saint-Jacques pour ensevelir le pèlerin qui était mort, et de dire à ses compagnons que, pour avoir manqué à leur promesse, leur pèlerinage ne vaudrait rien. Le pèlerin accomplit ces ordres, et ses compagnons furent très saisis et pour le chemin qu'il avait fait, et des paroles qu'il leur rapporta avoir été dites par saint Jacques."²

Parfois, le cavalier surnaturel et secourable est un messager anonyme du royaume céleste, un ange, comme dans ce récit de Césaire de Heisterbach (XIII^e s.), où un certain Winandus, de l'évêché de Liège, qui avait entrepris un pèlerinage à Jérusalem, était demeuré dans la ville sainte le jour de Pâques pour assister à tous les offices, alors que ses compagnons – moins pieux – reprirent le chemin du retour. Le lendemain, il dut entreprendre seul le difficile voyage : "Une personne de grande majesté lui apparut à cheval et, le saluant lui dit : « Pour-

¹ D'après Gabet, *loc. cit.*, p. 4 et note 22.

² Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, trad. de l'abbé Roze, *op. cit.* t. 1, Saint Jacques le Majeur, pp. 471-480, ici p. 476.

quoi de cette manière, homme de bien, vas-tu seul et d'où viens-tu ? » (*Cui persona magnae reverentiae in equo occurens atque salutans, ait : Cur sic bone homo solus incedis, vel unde venis ?*) [Le pèlerin lui ayant raconté son histoire, le messager céleste lui dit alors] « Saute et assieds-toi derrière moi, nous rattraperons bien tes compagnons » (*Ascende et sede post tergum meum, bene insequemur socios tuos*) [et le même jour, le cavalier le dépose près de son village, en lui disant] : « Parce que tu as honoré le Christ, j'ai été envoyé pour te venir en aide. Voici ta maison, va et proclame les miracles qui ont été faits pour toi. » (*Quia Christum honorasti, idcirco missus sum ut te reducerem. Ecce domus tua, vade et enarra mirabilia eius quae circa te gesta sunt.*) ¹

Les montures évoquées précédemment n'accomplissent qu'un miracle spatial, et encore par la vertu de leur saint cavalier. La prédication recourt cependant aussi à des chevaux psychopompes non inféodés à des saints ; dans un récit formulé pour la première fois par Jacques de Vitry, devant servir d'exemple dans le cadre de la prédication en faveur des croisades, le cardinal-évêque de Tusculum († 1240) exhorte les futurs soldats du Christ avec des arguments étonnants :

"Par conséquent, soyons² toujours prêts à répandre notre sang pour le Christ, et à sacrifier nos âmes pour Dieu avec ardeur et joie, à l'exemple d'un certain soldat du Christ qui, apercevant une multitude de Sarrasins, se mit à dire à son cheval dans un grand élan de confiance et d'exaltation du cœur : « Ô cheval noir³, mon bon ami, j'ai eu de nombreuses et bonnes aventures en te montant et en te dirigeant, mais cette aventure-ci l'emportera sur toutes les autres, car aujourd'hui tu m'emmèneras vers la vie éternelle (*nam hodie ad vitam eternam me portabis*). » Ceci ayant été dit, et après qu'il eut occis de nombreux Sarrasins, il succomba lui-même

¹ Caesarius von Heisterbach. *Dialogus Miraculorum*, X, 2, éd. Joseph Strange, Bonn, 1851, cf. texte latin en annexe C.

² Le texte latin dit littéralement "soyez".

³ "Morelle bone". Le fr. "moreau", "morel", (cheval) noir, dérive du lat. *maurus*, noir, qui viendrait plutôt de la désignation ethnique des Maures (lat. *Mauri*), malgré le grec *maurhos*, "sombre", puis "noir", selon Jacques André, commentant la phrase "*mauro [color] niger est*" des *Étymologies* d'Isidore de Séville (Livre XII, 54, à propos des différentes robes du cheval), cf. Isidore de S., *Étymologies*, Livre XII, éd. et trad. J. André. Paris, 1986, p. 77 note 90.

enfin au cours du combat, couronné d'un heureux martyre (*felici martirio coronatus*).¹

Le grand prédicateur utilise ici, au service de la croisade, des représentations assez proches, toutes choses égales par ailleurs, de celles entraînant les guerriers vikings au combat : la gloire d'une mort au cours d'un vaillant combat et le transport vers l'Au-delà par le cheval ! Des représentations qui étaient combattues à la même époque sur les marches de l'Europe chrétienne : nous nous souvenons que par un traité de 1249, les Chevaliers Teutoniques obligèrent les Pruthènes à ne plus consulter les prêtres païens qui exaltent les morts aux repas funéraires et qui prétendent "apercevoir le défunt, orné de ses armes, l'épervier sur la main, s'envolant sur son cheval avec sa suite dans les airs vers l'autre monde"². Quoiqu'il en soit, cet *exemplum* connut une grande diffusion : il est repris par Étienne de Bourbon qui, tout en s'abritant derrière l'autorité de Jacques de Vitry, en modifie un élément, sans doute pour critiquer la guerre ordinaire, par opposition à la guerre juste qu'est la croisade. Le cheval a souvent entraîné le soldat vers de péché, est-il suggéré, il doit à l'instant décisif contribuer à sa rédemption en le portant vers le paradis : "« Maintenant corrige moi, afin qu'en ce jour tu me portes au paradis » ; ce qu'ayant dit, le soldat se jette sur les ennemis, laissant [en mourant] un exemple de bravoure".³ Et lorsque Jean Gobi reprend ce récit au début du XIV^e siècle, dans son *Echelle du ciel* (*Scala coeli*), il renforce encore sa dimension moralisatrice et spirituelle : "Porte-moi au Paradis, dit-il à son cheval, et ce par la vertu de la Croix [du Christ] qui chevaucha sur le bois [de la croix]" ("[...] *portes me ad Paradisum, et hoc in virtute crucis [Christi, add.] qui equitavit super lignum [crucis, add.]*").

¹ Jacques de Vitry. *The exempla or illustrative stories from the sermones vulgares of Jacques de Vitry*, éd. Th. Fr. Crane, Londres, 1890, n° 89 ; cf. texte latin en annexe C.

² Voir *supra*, I^{re} Partie, chap. 2.

³ "[de milite] Item alius, ut dixit dictus dominus [Jacobus], dixit equo suo : « O bone morelle, per multas dietas velociter in guerris [et] tyrociniis portasti me contra Deum versus infernum ; modo emenda mihi, ut hac una die portes me in paradisum. » Quo dicto, in hostes irruit aliis relinquens probitatis exemplum." : *Tractatus...*, II, Du don de Piété, 5, De la croix et de ses divers effets, chap. "Quod a regnum perducit". Texte d'après A. Lecoy de la Marche, *op. cit.*, § 104.

Lorsqu'après leur combat héroïque, le chevalier et son cheval meurent, une colombe éclatante de blancheur apparaît sur la tête du chevalier, portant son âme vers une éternelle gloire ...¹ Volontairement ou non, La version de Jean Gobi, prieur au couvent d'Alès, mais dont le recueil fut surtout diffusé dans les pays germaniques, comme on le verra, introduit avec l'image du Christ chevauchant le bois de la croix (*axis mundi* chrétien) un parallèle avec un symbole du culte odinique : la figure du dieu chevauchant l'arbre cosmique Yggdrasill auquel il fut pendu² ; nous ignorons si au XIV^e siècle les chevaliers d'Europe centrale se souvenaient de cette image païenne, mais peut-être a-t-elle continué à marquer, ne serait-ce qu'inconsciemment, les soldats chrétiens de Scandinavie.

En fait, ces récits de transports surnaturels à cheval, voire de chevaux psychopompes, qui se retrouvent tant dans des *vitae* que dans des *exempla* à l'usage des prédicateurs, sont ambigus : très souvent, les dangers de ces transports surnaturels, à dos de cheval comme sur d'autres animaux, sont soulignés. Deux *exempla* du livre V (*De daemonibus*) du *Dialogus Miraculorum* de Césaire de Heisterbach illustrent bien ce fait. Dans le premier, un démon transporte un soldat nommé Eberhart à Jérusalem et en d'autres lieux sur son cheval³, et dans le second, le diable prend l'apparence d'un bœuf noir pour emmener un carillonneur à travers les airs au sommet d'une tour⁴.

¹ J. Gobi, *Scala coeli*, éd Marie-Anne Polo de Beaulieu, Paris, 1991, n° 404 ; cf. texte latin en annexe C.

² Voir les *Hávamál* (Dits du Très-Haut), 5^e partie *Runatal* (Dénombrement des runes), strophes 138 et 139, et l'appellation de l'arbre cosmique comme "cheval d'Odin", *supra*, I^{re} Partie, chap. 3.

³ *Dialogus Miraculorum* V, 37 : *De daemone, qui Everhardum militem transtulit Jerusalem.* " [...] *diabolus in forma hominis infirmo apparens, ait : [...] Ego te in equo meo ducam Romam [...]* " (suivent de nombreux transports magiques), éd. J. Strange, *op. cit.*

⁴ *Dialogus Miraculorum* V, 56 : *De campanario, quem diabolus transtulit in pinnam castri Ysinburg.* " [...] *campanarius [...] bovem nigrum contra se stare vidit. Qui lingua emissa hominem tetigit, eumque superdorsum suum per illam misit, et per aerem cum illo volitans, super pinnam turris castri [...] deposuit. [...]* " éd. J. Strange, *op. cit.*

La confusion est parfois telle qu'un cheval de la chasse sauvage, en principe diabolique, portant des pécheurs errants, peut servir à la réalisation d'un pèlerinage-éclair en Terre sainte. Le dominicain Johannes Nider (vers 1380-1438), prieur à Nuremberg, raconte dans son *Formicarius* comment un chevalier querelleur rencontre lors d'un voyage nocturne une troupe de revenants à cheval, parmi lesquels il reconnaît un ami défunt :

Il lui demande s'il est bien son ami mort depuis peu, et l'autre acquiesce. « Qui sont ceux qui te précédaient ? » demande-t-il alors. Le défunt répondit : « Ce sont des nobles et des chevaliers [...] qui, comme moi, vont cette nuit à Jérusalem puisque telle est notre pénitence. » Le vivant demande à quoi sert ce cheval qu'il mène : « Il est pour vous, si vous voulez venir en Terre sainte avec moi », et il lui assure par la foi chrétienne qu'il sera reconduit vivant pour peu qu'il suive ses avertissements (*Securus estote, per fidem Christianam, recedendo, et revertendo vos vivum reducam, si meis obtemperabitis monitis*). Le chevalier accepte malgré les objurgations de son écuyer, et disparaît aux yeux de celui-ci. Le lendemain, l'écuyer vient attendre son maître là où il a disparu et le retrouve sain et sauf¹.

Comme l'observe Claude Lecouteux en commentant ce passage, le thème de la Mesnie Hellequin subit ici une modification importante : "la troupe des morts n'est pas engagée dans une errance infinie ; elle a un but, le pèlerinage en Terre sainte qui va lui apporter la rédemption"², grâce au transport magique sur ce cheval surnaturel « indéterminé » ; le chevalier de ce récit accomplit donc un pèlerinage de pénitence de son vivant.

Peut-être est-ce en raison de l'enracinement profond de la croyance à ces transports que l'Église les a intégrés à son discours, avec un balancement permanent entre les bons transports, placés sous le signe de Dieu, et les autres, qui relèvent des puissances diaboliques. Parce que Dieu est plus puissant que le diable, il peut aussi faire usage de chevaux surnaturels ; c'est la morale qui conclut le dialogue du moine

¹ J. Nider, *Formicarius* V, 1, Douai, 1602, pp. 335 sqq, citation d'après Meisen, *Die Sagen vom Wütenden Heer...*, op. cit., pp. 81-83 ; résumé et traduction d'après C. Lecouteux, *Chasses fantastiques...*, op. cit., p. 117.

² Lecouteux, op. cit., *ibid*.

et du novice à la fin de l'*exemplum* précité de Césaire de Heisterbach où le pieux pèlerin Winandus est ramené dans son village par un ange cavalier :

"Le novice : Si Gérard de Hohenbach, comme il a été dit dans la huitième distinction au chapitre cinquante neuvième, a été transporté en un éclair de temps de l'Inde dans notre province par une intervention du diable, avec le consentement de Dieu cependant (*Dei tamen praecepto*), je ne m'étonne pas de ce messenger céleste. Les anciens miracles se renouvellent en notre temps. Élie fut enlevé au paradis avec un char et des chevaux, et ce n'est pas un moindre miracle [que le pèlerin] ait été transporté par de grandes étendues de la mer et de la terre."¹

Caractère synchrétique des récits hagiographiques

En conclusion de ce développement sur différentes formes d'appropriation ou d'intégration de croyances archaïques, un récit du X^e siècle mérite d'être cité pour la richesse des réminiscences païennes qu'il contient. Dans son *Histoire de l'abbaye de Saint-Bertin*, achevée en 962, Folcuin de Lobbes² évoque la figure de son grand-oncle saint Folcuin, évêque de Thérouanne († 855) :

"Il est rapporté [...] que le même homme de Dieu [saint Folcuin] avait possédé un cheval qui, chaque fois qu'il voulait entreprendre un voyage, s'agenouillait en hommage devant l'homme de Dieu, afin qu'il puisse se mettre en selle sans aucune peine. On rapporte également que ce cheval devait être donné à des frères, [mais] qu'après être passé devant son cercueil, il a refusé par la suite de porter tout autre homme, ne supportant pas de satisfaire les volontés de quelque autre personne que ce soit après avoir porté le corps d'un si grand prêtre. Le cheval mourut peu de temps après et, comme il avait été donné en pâture à des chiens, il n'a été

¹ *Dialogus Miraculorum*, X, 2, fin ; cf. texte latin en annexe C.

² Folcuin (Folkwin), né vers 935 dans une famille de la noblesse carolingienne de Lorraine, fut éduqué au couvent de Saint-Bertin (*Sithiu*, dans l'ancien diocèse de Thérouanne), puis ordonné abbé de Lobbes (Laubach) en 965 à Cologne en présence de l'empereur Otton I^{er}. Il mourut en 990 (d'après Baudrillart, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, op. cit., s. v.).

approché par aucun d'entre eux. Et à juste raison les chiens ne purent déchirer le cadavre [d'un animal] sur lequel des hymnes sacrés avaient été déclamés très fréquemment en l'honneur du Christ. Voyant cela, les gens de la cité l'ensevelirent comme s'il était un être humain, lui que ni les bêtes ni les oiseaux n'avaient osé toucher."¹

La *vita Folquini* écrite par le même auteur après 969 apporte quelques compléments intéressants : elle insiste à deux reprises sur la "sagesse extraordinaire" (*mira scientia*) du cheval du saint, ajoute le *topos* des pleurs du cheval au moment de la mort de son maître, et mentionne que les chiens manifestèrent une sorte de "vénération" devant sa dépouille².

Ce récit comporte tout d'abord les thèmes de la soumission volontaire du cheval envers un héros et de leur amitié exclusive (voyez le cheval Grani se soumettant volontairement à Siegfried, et pleurant son maître au moment de sa mort) ; le refus par le cheval d'un autre

¹ "Fertur autem eundem virum Dei equum quandam habuisse, qui, quotiens iter aliquoties carpere vellet, ad obsequium viri Dei genua flecteret, ut scilicet absque ullo labore tergo illius equitaturus ascenderet. Hunc autem ferunt fratribus dandum, ante eius feretrum preisse, sed omnem deinceps hominem ferre recusasse, nec passus et post membra tanti pontificis voluptatibus deservire alicuius hominis. Qui non longo post tempore mortuus, cum canibus cibus esset appositus, a nullis illorum est attactus. Et merito cadaver eius canes non poterant lacerare, super quem ymnidica cantica Christo decantata erant sepissime. Quod videntes cives eum humano more sepelierunt, quem nec bestiae nec volucres tangere presumpserunt." : Folcwin, abbé de Lobbes, *Gesta abb. S. Bertini Sithienium*, chap. 62 (MGH, SS XIII, 619, cité d'après Mayer, *loc. cit.*, p. 134).

² "Fertur quoque a senioribus, eundem virum Dei equum quandam habuisse mirae scientiae. Profecturo namque secundum quod necessitas expetebat, genibus flexis, sancto oneri sponte terga subdebat. Hunc autem tantae scientiae equum, fratribus dandum, feretrum prae-euntem ferunt lacrimasse omnemque hominem ferre deinceps recusasse, nec passum esse post membra tanti pontificis, voluptatibus deservire alicuius hominis. Qui non longo post tempore mortuus, cum canibus cibus esset appositus, a nullo illorum est morsu attactus. Non enim decuit eius cadaver, expositum canes corvosque reficiendo farcire meatusque illorum faucium preterire, super quem frequens Christi oratio mittebatur ab insidensis cordali devotione. Fas enim non es credere, sanctum virum fabulis delectatum esse. Quod videntes cives, humano eum more sepelierunt, quem, ut dixi, bruta feritas canum quadam, ut ita dicam, admiratione venerata est." : Folcwin, abbé de Lobbes, *Vita Folquini episcopi Morinensis*, chap 11 (MGH, SS XV, 1, 429, cité d'après Mayer, *loc. cit.*, pp. 134-135).

cavalier que le saint rappelle, ici *a posteriori*, le thème de la prédestination à un rôle exceptionnel (voir Bucéphale refusant tout autre cavalier qu'Alexandre, signe de sa gloire *future*). Mais ce refus peut aussi s'analyser comme la manifestation d'un interdit de profanation d'un cheval sacré, auquel tout travail commun doit être épargné : saint Folcuin chantait des hymnes sacrés sur sa monture, de même que le prêtre du temple slave d'Arkona ne pouvait monter le cheval oraculaire que pour des pratiques rituelles. Par ailleurs, au moment où l'Église sort victorieuse de son combat contre l'hippophagie, ce texte confère à la chair d'un cheval particulier un caractère d'ambivalence sacrée, au sens du latin *sacer* : jetée en pâture aux chiens, ceux-ci n'osent s'en approcher : il y a ici peut-être à la fois le rappel du caractère impur de la viande de cheval, et un reste de fascination – chez les hommes – devant l'ancienne nourriture sacrificielle : nous sommes au X^e siècle et la pratique du sacrifice du cheval n'a pas encore été éradiquée dans les terres scandinaves. Enfin, alors que l'Église combat sans relâche l'idée d'une identité de nature entre les différents êtres vivants, et en particulier l'idée d'une osmose entre le cheval et l'homme, ce texte oppose un cheval, doué d'une rare "sagesse", aux autres animaux (représentés ici par les chiens et les corbeaux) et l'admet dans la sphère des humains, puisqu'il est inhumé "comme un homme" ; à la limite, il y a aussi dans ce geste une allusion à une offrande funéraire animale, le saint quittant ce monde accompagné par son cheval.

Ce type de récit montre, ici dans le cas des croyances et pratiques entourant le cheval, à quel point l'hagiographie s'écartait des principes défendus par ailleurs par l'Église dans ses textes doctrinaux ou normatifs.

La diabolisation des chevaux

En tout état de cause, la reformulation des croyances a été multiple ; il convient à présent d'examiner comment, parallèlement à ces diverses formes d'intégration de représentations archaïques, l'Église a diabolisé le cheval. Dans les développements qu'il consacre dans son ouvrage à l'animal porteur d'une réalité étrangère, Jacques Voisenet analyse,

après "l'animal au service du divin", "la bête satanique"¹. Dans leur mépris général pour l'animalité, qui est en elle-même un indice d'appartenance à l'univers du péché et de la damnation, les clercs ne manifestent pas un rejet particulier du cheval : les catégories ou caractéristiques les plus négatives sont tout d'abord le pullulement et l'absence d'individuation (cas des sauterelles et autres insectes), la proximité avec le sol (les serpents, les animaux souterrains rampants et grouillants), la mauvaise odeur et le bruit, la couleur noire ... Parmi les espèces plus diaboliques que d'autres figurent les animaux féroces comme le loup, l'ours, et les rapaces, les amateurs de fange comme le porc, etc. Mais au-delà de ces prédispositions, chaque animal peut, potentiellement, servir ou incarner les forces diaboliques, car le bestiaire, comme tout ce qui est signifiant au Moyen Âge, obéit au principe de polysémie, comme nous le verrons plus en détail dans notre prochain chapitre.

Voisenet observe que le diable conserve dans l'Occident du Haut Moyen Âge un aspect le plus souvent humain, et revêt une forme animale surtout à partir du XI^e siècle² ; "on assiste durant le Haut Moyen Âge à un glissement progressif, à une lente contamination mutuelle où Satan se bestialise et où les animaux se diabolisent en raison de leur position au bas de l'échelle de la création qui, par cette proximité « naturelle » avec le monde infernal, en fait le signe et l'instrument privilégié des forces du mal."³

Comment, dans ce contexte général, le cheval est-il parfois amené à servir Satan ? Nous avons déjà relevé que c'est comme génie chthonien associé à la mort que le cheval a été transformé par les clercs en instrument de la damnation : c'est le récit d'Orderic Vital sur la Mesnie Hellequin, transformant la chasse sauvage des puissances ancestrales porteuses de prospérité en cortège errant de damnés à cheval⁴, c'est l'*exemplum* de Guillaume de Malmesbury racontant comment la sorcière de Berkeley fut arrachée de son cercueil par un diable qui l'emmena sur un cheval noir hérissé de crochets de fer⁵. Il

¹ J. Voisenet, *Bêtes et hommes dans le monde médiéval*, op. cit., pp. 311-324.

² *Ibid.*, p. 319.

³ *Ibid.*, p. 324.

⁴ Cf. I^{re} Partie, chap 2.

⁵ *Ibid.*

s'agit toujours dans ces récits du thème du cheval conducteur de l'âme, mais ici l'animal psychopompe conduit au séjour des damnés, et non dans des « enfers » au sens neutre de l'Antiquité.

Citons encore, parmi les nombreux récits de ce type, quelques exemples, qui illustrent en même temps leur large diffusion. Vincent de Beauvais a repris dans son *Speculum Historiale* (vers 1250) un écrit d'Hélinand de Froidmont, *De cognitione sui*, antérieur d'une vingtaine d'années, adaptant largement une histoire du *Livre des Miracles*¹ de Pierre, abbé de Cluny (né vers 1092, † 1156). Dans le texte d'Hélinand, il s'agit de la mort en état de péché d'un noble habitant de Mâcon : ce personnage aurait été fasciné par un mystérieux cavalier (il s'agissait d'un guerrier mort) venu le chercher jusque dans son palais ; le noble suivit l'inconnu jusqu'à la porte de la ville, où il monta sur un autre cheval qui l'y attendait, subjugué par une force invisible (*invisibili potentiae non valens resistere*). Aussitôt à cheval, il fut emporté dans une course très rapide dans les airs. Ses plaintes misérables « Au secours ! » furent entendues de toute la cité ; Hélinand conclut : "Ayant été ainsi soustrait à la vue de tous, il a été fait l'éternel compagnon des démons." (*Sicque tandem subtractus visibus hominum, factus est aeternus socius daemonum*)² : à l'évidence, cette fin lamentable ressemble beaucoup à celle de la sorcière de Berkeley. Dans ce récit, le cheval au rôle maléfique stéréotypé a été ajouté par Hélinand au texte de Pierre de Cluny, dans lequel les chevaux ne jouent aucun rôle.

L'histoire de la fin pitoyable d'un riche avare, emmené par deux cavaliers habillés de noir, montés sur des chevaux noirs et porteurs de torches incandescentes, a également largement circulé. Racontée dans le sixième livre des *Vitae Patrum* (VI^e s.), elle est reprise par Césaire de Heisterbach³, puis par Jean Gobi. Voici le texte des *Vies des Pères* :

¹ Pierre le Vénérable, *De Miraculis*, II, chap 27, cf. PL 189, col. 900-903.

² H. de Froidmont, *De cognitione sui*, PL 212, col. 731-736 ; extrait cité d'après K. Meisen, *Die Sagen vom Wütenden Heer...*, op. cit., p. 51.

³ C. von Heisterbach, éd. par A. Hilka, *Die Wundersgeschichten des C. v. H.*, Bonn 1937, p. 143, n° 24 (d'après Mayer, loc. cit., p. 144).

"Un certain vieillard venait quelquefois à la ville pour vendre la vaisselle qu'il avait fabriquée. Et tandis qu'il étalait ses objets, il se trouva qu'il s'installait devant la porte de ce riche qui alors se mourait. Le vieillard étant assis vit deux chevaux noirs, avec leurs cavaliers noirs et terribles, ayant chacun une torche enflammée dans sa main. Parvenus à la porte de la maison, ils y laissèrent leurs chevaux, pénétrant tous deux avec hâte à l'intérieur. Lorsque le malade les aperçut, il s'écria d'une voix forte, disant : « Seigneur, sauve-moi ! » Ils lui répondirent : « A présent, il n'est plus temps d'implorer Dieu, quand ton soleil s'est obscurci. Pourquoi ne l'as-tu pas recherché, alors que jusqu'ici ta vie était faste ? Mais à cette heure, l'espoir et la consolation te sont interdits. »"¹

Dans son adaptation de ce récit (figurant sous la rubrique *De avaricia*), Jean Gobi renforce le discours moralisateur des cavaliers et précise, à toutes fins utiles, que "peu de temps après, entraînant sa misérable âme, ils la firent descendre derrière la porte de l'enfer"². Il est intéressant de relever que dans la version ancienne de cette anecdote, les deux chevaux noirs sont mentionnés en premier, avant leurs cavaliers, sans doute parce que la vision de chevaux noirs indiquait l'imminence d'un malheur. Malgré leur comportement banal – ils attendent à la porte de la maison – ce sont bien eux les messagers de l'enfer, et non leurs cavaliers, aux propos très moralisateurs. Allusive dans ce récit, avec les torches portées allumées en plein jour, l'association du cheval avec le feu de l'enfer est explicite ailleurs.

¹ "Dixit iterum qui supra, de quodam sene, quia venit aliquando in civitatem, ut venundaret vasa quae operatus fuerat. Et cum explicuisset ea, contigit eum sedere ante ianuam cuiusdam divitis, qui jam moriebatur. Sedens ergo senex ille, vidit equos nigros, et ascensores eorum nigros et terribiles, habentes singulos baculum igneum in manu sua. Cum ergo iam pervenissent ad ianuam illam, statuerunt equos suos foras, et intravit unusquisque cum festinatione. Infirmus autem ille videns eos, clamavit voce magna, dicens : Domine, adiuva me. At illi dixerunt ei : Nunc nemor factus est Dei, quando tibi sol obscuratus est ; quare usque in hodiernum diem non exquisisti eum, dum adhuc tibi splendor erat diei ? Nunc autem in hac hora non est tibi portio spei neque consolationis." : *Vitae Patrum* VI (De vitis patrum liber sextus, sive *Verba seniorum*), PL 73, col. 991-1024 ; il s'agit de la traduction d'un texte anonyme grec faite par le sous-diacre Jean (devenu pape en 561 sous le nom de Jean III) ; ici chap. 3, § 14, col. 1012.

² "*Cujus miseram animam mox rapientes ad inferni claustra deduxerunt*" : J. Gobi, *Scala coeli*, op. cit. supra, n° 95, p. 204, cf. texte latin en annexe C.

Nous nous souvenons que dans le récit d'Orderic Vital, un cheval de la Mesnie Hellequin, que Gauchelin tenta d'attraper, avait un harnais tellement brûlant que le moine dut le lâcher, en retirant une blessure à la main. Dans un texte du Moyen Âge tardif qui se veut historique, les *Annales Hirsaugienses*, Johannes von Trittenheim, bénédictin et abbé du couvent de Saint-Jacques à Würzbourg († 1516), rapporte les faits suivants.

"La même année [1354], Walram, comte de Spanheim en titre, mourut dans sa 79^e année, le 21 décembre, qui est le jour de saint Thomas l'Apôtre, et fut inhumé dans l'église de Spanheim. Après sa mort, un prêtre du nom de Gottfried, chapelain du château, se promenant de nuit à travers champs [...] entendit dans la forêt une voix comme celle d'un chasseur excitant ses chiens à poursuivre le gibier. [...] Le chapelain se trouva soudain entouré par une multitude de chiens ayant l'air de chasser, noirs et terribles, avec au milieu d'eux un homme vêtu de feu, juché sur un cheval aussi noir que terrible (... *ecce subito circumstetit eum multitudo canum, quasi venantium nigrorum ac terribilium, et in medio eorum vir igne vestitus, sedens super equum nigrum atque terribilem*)"¹.

Ce personnage n'est autre que l'âme du comte Walram, puni à cause du plaisir immodéré qu'il prit à chasser, dévastant les champs et les vignes de ses serfs. Il demande au chapelain de faire dire des messes et secourir les pauvres pour sa délivrance.

Dans tous ces récits, le cheval est donc surtout un auxiliaire du diable, en tant qu'il transporte les pécheurs en enfer, ou qu'il porte les âmes des damnés dans une errance perpétuelle ou expiatoire ; il reflète occasionnellement le feu de l'enfer. Nous avons relevé plus haut que le cheval n'incarnait que rarement les damnés, dans des légendes post-médiévales le plus souvent².

En revanche, quelques textes font des chevaux non plus des damnés, mais des démons, des "diables" qui torturent les pécheurs. Dans le chapitre X de son ouvrage sur *La connaissance de soi* (*De cognitione*

¹ *Annales Hirsaugienses*, St. Gall, 1690, t. 2, pp. 227 sqq., texte d'après Meisen, *op. cit.* pp. 94-95.

² Voir *supra*, I^{ère} Partie, chap. 2, et *infra*, IV^e partie, chap. 2.

sui)¹, Hélinand de Froidmont, un moine de l'ordre cistercien (né vers 1150, mort vers 1229), aborde la question des âmes apparaissant après la mort². Après avoir cité les vers de l'*Énéide* dans lesquels Virgile décrit le séjour des héros au royaume des ombres :

"[...] Le plaisir des chars

Et des armes que, vivants, ils goûtaient, et le soin qu'ils avaient

De faire paître leurs chevaux, les suivent dans leur descente sous terre,"³

Hélinand de Froidmont écrit que c'est une opinion fausse de croire que les morts poursuivent dans l'Au-delà leurs activités terrestres, les paysans comme paysans, les soldats comme soldats, etc., "comme le vulgaire a coutume de le penser de la mesnie Hellequin" (*sicut vulgus asserere solet de familia Hellequini*). Et dans les chapitres qui suivent, il aborde la véritable nature des hommes et des chevaux apparaissant dans la mesnie Hellequin (ou "Chasse sauvage"). Au chapitre XII, il raconte comment le serviteur d'un archevêque rencontre le cortège de cette Chasse sauvage, vision effrayante accompagnée de hennissements de chevaux et de bruits d'armes qui s'entrechoquent. Le serviteur entend les "esprits" dire : « Nous avons déjà le prévôt d'Arques, nous allons prochainement nous emparer de l'archevêque de Reims ». Et en effet, cet archevêque mourut dans les quinze jours qui suivirent, sans doute enlevé par les esprits. Et Hélinand commente :

"Il résulte de cela que ces chevaux étaient ceux que les âmes des défunts avaient monté de leur vivant. Il s'agit de démons qui se sont transformés en chevaux, dont les cavaliers sont des âmes misérables accablées de péchés, et chargées d'armes et de boucliers (mais à la vérité hideusement chargées de leurs propres crimes). Selon le prophète : « [Ils] descendirent en enfer avec leurs armes » (*Ézéchiél XXXII* [28]), c'est-à-dire avec leurs membres, des armes qui ont commis le péché de leurs iniquités pour n'avoir pas voulu en faire des armes de justice pour Dieu. Assurément, le cheval est un animal orgueilleux, et rebelle, aimant la discorde et la guerre,

¹ PL 212, col. 731-736 ; texte cité d'après les extraits publiés par Meisen, *op. cit.*, pp. 46-51.

² "Adhuc de cognitione hominis, et animabus post mortem apparentibus."

³ "[...] Quae gratia currum, / Armorumque fuit vivis, quae cura nitentes / Pascere equos, eadem sequitur tellure repositos." (*Énéide*, VI, vers 653-655).

ardent au coït et arrogant dans le désir. Ainsi les démons transformés en chevaux témoignent du fait que leurs cavaliers ont pris plaisir à ce type de crimes."¹

Sous l'apparence des montures terrestres des défunts, les chevaux de la Chasse sauvage sont donc des démons, qui agissent comme les instruments d'une monte éternelle sanctionnant le péché de luxure. Au chapitre suivant, Hélinand illustre son propos avec un récit mettant en scène un charbonnier, bon chrétien au service d'un comte, hanté par une vision tandis qu'il garde la nuit une fosse à charbon maintenue allumée :

"Voilà qu'une femme nue apparut en courant, et derrière elle, un chevalier, montant un cheval noir, dégainant son épée tout en chevauchant promptement, afin de s'emparer de la femme en fuite : celle-ci, évitant dans sa fuite la fosse, fut rattrapée par lui et transpercée par l'épée, et rendue comme morte (*et facta est quasi mortua*). Et lui [le cavalier] la jeta dans le feu puis, la retirant après l'avoir brûlée, la posa devant lui sur son cheval et s'en alla."²

Cette vision revient plusieurs nuits de suite, hantant le charbonnier inquiet. Il croise le chemin du comte qui, voyant son trouble et informé de ses hantises, décide de l'accompagner la nuit suivante, après s'être confessé tous ses péchés. Et, vers le milieu de la nuit, la même vision réapparaît, et cette fois-ci le comte adjure le chevalier au nom de Dieu de lui dire qui il est, et pourquoi il agit de la sorte. Le cavalier lui répond alors :

¹ *"Hinc apparet, quales equi sint illi, super quos aliquando defunctorum animae videntur equitare. Sunt enim daemones se in equo transformantes, quorum sessores sunt animae miserrimae peccatis oneratae, tanquam armis quibusdam et clypeis onustae (sed revera propriis sceleribus informis talibus onustatae). Juxta illud propheticum : « Descenderunt in infernum cum armis suis » Ezech. XXXII, id est cum membris suis, quae fecerunt arma iniquitatis peccato, nolentes ea facere arma justitiae Deo. Certum est autem equum animal esse superbum, et contumax, contentionis et belli cupidum, ferventem ad coitum, et in libidine praepotentem. Daemones igitur in equos transformati, significant sessores suos se hujusmodi sceleribus oblectasse."* : Chap. XII, citation d'après Meisen, *op. cit.*, pp. 49-50.

² Chap. XIII, traduit d'après le texte édité par Meisen, p. 50.

"Je suis votre soldat que voilà, et celle-ci est cette dame noble, l'épouse d'un autre soldat qu'elle a tué par amour pour moi, afin de pouvoir jouir avec plus de licence et de fréquence de ma couche. Et dans ce péché nous sommes morts tous les deux si ce n'est que, hélas, en vérité, nous sommes châtiés dans cette même mort. [il décrit leurs tourments infernaux]. Le comte : Quel est donc ce cheval que tu montes ? L'autre répond : C'est un diable, qui nous tourmente dans des supplices inexprimables. (*Diabolus, inquit, quidam est, qui nos ineffabili vexatione torquet.*) – Quelqu'un pourrait-il vous venir en aide ? – Cela se pourrait si vous faisiez réciter des prières, dans les couvents qui dépendent de vous, célébrer des messes par des prêtres [...]"¹

Dans sa relation de ce récit, Jean Gobi précise que la peine de ce supplice à cheval est fixée à mille ans². Cette transformation du cheval en une forme du diable est une invention cléricale, comme le note Claude Lecouteux³. Sa diffusion très large dans les recueils d'*exempla*⁴, puis sa popularisation par les sermons, explique son entrée dans le patrimoine des légendes, comme on le verra⁵.

Bilan provisoire

L'examen des « réinterprétations » montre donc une grande diversité d'attitudes de l'Église face aux rites et croyances entourant le cheval. Certes, nous pouvons constater, dans ce domaine particulier, ce que Claude Lecouteux relève à propos des croyances concernant la Chasse sauvage : "L'Église opère une formidable réduction au sein [...] des croyances populaires et n'en retient que ce qui sert ses buts. Elle

¹ *Ibid.*, p. 51.

² Jean Gobi, *Scala coeli, exemplum* n° 626 ; cf. texte latin en annexe C.

³ "La tradition est essentiellement cléricale et exemplaire jusqu'à la fin du XVI^e siècle. Par les sermons, elle tombe pour ainsi dire dans le domaine public et connaît une nouvelle vie." C. Lecouteux, *Chasses fantastiques...*, *op. cit.*, p. 57.

⁴ "L'*exemplum* d'Hélinand (répertorié par Tubach sous la cote TU 4696) est repris vers 1250 par Vincent de Beauvais dans le *Speculum historiale* (XXIX, 120), se retrouve au début du XIV^e siècle dans l'*Alphabetum narrationum* (n° 629), une collection d'*exempla* [et dans la *Scala coeli* de Jean Gobi, n° 626], au XV^e siècle dans la *Summa predicandum* de Jean Bromyard (XVII, 2) et, un siècle plus tard, dans *Schimpf und Ernst* (n° 228) de Jean Pauli." : C. Lecouteux, *ibid.*

⁵ Voir *infra*, IV^e Partie, chap. 2.

élimine systématiquement tout ce qui contredit le dogme, refuse des idées fondamentales qui structurent les mentalités d'antan [...] En revanche, [elle] s'approprie [d'autres] croyances [...]»¹. Mais cette approche systématique se vérifie surtout dans les textes dogmatiques et ceux concernant la discipline ecclésiastique et la pastorale (résolution des conciles, pénitentiels, etc.). Dans les *exempla*, donc au plan de la prédication, le maniement des croyances populaires à des fins pédagogiques est parfois ambivalent : si la réinterprétation du rite des chevaux-jupons en danse infernale est un cas d'instrumentalisation réussie, peut-on en dire autant de l'*exemplum* du croisé qui monte au paradis emmené par sa monture, après avoir tué force Sarrasins ? De même, les processions équestres religieuses montrent des cas de figure variés, depuis celles très superficiellement christianisées jusqu'à celles instaurées par l'Église elle-même. Quant aux récits hagiographiques, nous avons vu qu'ils accueilleraient facilement le surnaturel païen dans le miraculeux chrétien, sans qu'une perspective nouvelle soit toujours donnée à ces « emprunts ».

Le processus d'appropriation et de reformulation des croyances est donc différencié, principalement selon le type d'écrits ecclésiastiques, mais aussi dans le temps et parfois selon les auteurs.

Nous nous garderons d'évaluer l'impact de ces réinterprétations sur les mentalités des laïcs du Moyen Âge, celles de la grande masse des paysans en particulier, compte tenu de notre dépendance de sources quasi exclusivement cléricales : il paraît impossible par exemple de savoir si la diabolisation des rituels équestres initiatiques (masques-chevaux et chevauchées) et celle des chevaux de la Chasse sauvage (transformés parfois en démons punissant le péché de luxure) a été plus importante que la mise en valeur du cheval dans les processions chrétiennes ou dans les cérémonies de bénédiction des chevaux.

Le travail de reformulation n'est pas seulement un travail de tri. Certes, d'une part, l'Église met un terme à l'hippophagie, liée aux pratiques sacrificielles, elle diabolise les chevaux de la Chasse sauvage ; d'autre part, elle s'approprie diverses chevauchées rituelles, et il lui arrive d'accueillir la croyance au transport surnaturel à cheval ou au cheval oracle. Mais parallèlement, l'Église crée de nouveaux rites,

¹ Lecouteux, *Chasses fantastiques...*, op. cit., pp. 51-52.

comme la bénédiction de chevaux, elle adapte des rites romains (le cheval blanc porteur de l'hostie) et les transpose au nord des Alpes (processions équestres de la fête-Dieu). Enfin, divers rites ou légendes ne sont pas le produit d'une initiative cléricale, mais des créations populaires admises en définitive par l'Église ; en intervenant dans la formation du légendaire chrétien, le peuple ne fait pas seulement œuvre de conservation, mais aussi d'innovation.

La christianisation de l'Europe médiévale n'a jamais été totale ; cela vaut pour le Moyen Âge tardif comme pour le haut Moyen Âge. Dans son livre sur les *Mentalités médiévales*¹, Hervé Martin écrit, dans un chapitre consacré à "L'acculturation chrétienne et ses limites, XI^e – XV^e siècle", que "les temps de la chrétienté en majesté ont été marqués par un conflit sévère entre la religion du Livre, diffusée par les clercs, et la religion traditionnelle des forces naturelles. [...] En trois domaines au moins, l'Église rencontre une très vive résistance, qui se prolongera au-delà de l'an mil : a/ les rites de fertilité, de fécondité et de protection contre le malheur biologique et climatique ; b/ les pratiques funéraires ; c/ la maîtrise du calendrier et la prévision de l'avenir."² Pour ce qui concerne les pratiques faisant intervenir le cheval, il apparaît que les rites funéraires sont totalement christianisés à la fin du Moyen Âge, avec la disparition de l'offrande funéraire du cheval, tandis que les rites de fécondité sont partagés entre des pratiques chrétiennes ou christianisées (les rogations à cheval, les chevauchées de la Saint-Georges...) et des coutumes païennes (chevauchées scandinaves de la Saint-Étienne, dernière gerbe pour Wode, etc.).

Les pratiques ancestrales christianisées sont-elles autre chose qu'un paganisme déguisé, dans lequel la vertu intrinsèque du geste compte davantage que l'attitude intérieure du participant ? On peut supposer une lente évolution vers une spiritualisation des pratiques, notamment par l'action des frères mendiants, "les principaux agents du passage d'un christianisme ritualiste à une religion évangélique insérée dans le siècle"³.

¹ H. Martin, *Mentalités médiévales, XI^e-XV^e siècle*, Paris, 2^e éd. 1998.

² *Ibid.*, p. 217.

³ *Ibid.*, p. 231.

CHAPITRE III

L'USAGE MÉTAPHORIQUE DU CHEVAL DANS LE DISCOURS DE L'ÉGLISE

Introduction

Dans l'étude de l'attitude de l'Église face au cheval, nous sommes partis des aspects les plus concrets de l'animal, sa chair, son usage dans les processions, etc., en nous penchant nécessairement sur les représentations qui leur étaient associées ; nous avons ensuite analysé diverses mutations affectant les croyances entourant le cheval.

Changeant de perspective, nous partirons ici des écrits de l'Église. Qu'il s'agisse de textes normatifs, historiographiques, de sermons ou de vies de saints, l'Église donne au cheval des statuts et des « images » très variables. Le moment est venu d'examiner dans une perspective d'ensemble le discours des clercs sur cet animal, pour vérifier si ces différentes images constituent un système cohérent et, le cas échéant, en dégager la logique et la finalité. Compte tenu de l'immensité du corpus des textes ecclésiastiques, cette enquête s'apparente nécessairement à un sondage, qui s'appuiera cependant occasionnellement sur une comparaison des énoncés des textes avec les documents ou monuments figurés.

Nous avons utilisé, dans nos deux premières parties, les termes d'image, de signe et de symbole, sans les définir ; le paganisme s'accommode sans doute d'une imprécision qui ne correspond pas à un « flou », mais qui reflète la symbiose entre l'homme et la nature, caractéristique de son mode d'expérience du sacré, dans lequel ce que Wera von Blankenburg appelle l'"expérience animale" (*Tiererlebnis*) tient une place essentielle. Dans cette symbiose, écrit-elle, "des expériences psychiques et physiques sont projetées sur certains animaux, dans l'attitude desquels l'homme crut reconnaître en retour des manifestations semblables [...] ; l'animal devint un symbole de son

être. Ou bien l'animal devint l'expression de forces cosmiques, l'image de la divinité, voire la divinité elle-même"¹.

Mais si le judaïsme et le christianisme introduisent une rupture avec cette archaïque symbiose, comme nous l'avons vu², ils continuent d'assigner à l'ensemble de la nature une fonction de révélation : "Interroge le bétail pour t'instruire, les oiseaux du ciel pour t'informer. Les reptiles du sol te donneront des leçons, ils te renseigneront les poissons des mers" dit le texte de l'Ancien Testament (*Job* 12, 7-8). L'Église médiévale affectionnera l'image du « Livre de la Nature », censé, avec la *Bible*, donner à l'homme des clés pour son existence, car au Moyen Âge, écrit Jacques Le Goff, "le symbolisme était universel, et penser était une perpétuelle découverte de significations cachées, une constante « hiérophanie ». Car la pensée symbolique n'était que la forme élaborée, décantée, au niveau des doctes, de la pensée magique dans laquelle baignait la mentalité commune. [...] Le grand réservoir des symboles, c'est la nature. [...] Minéraux, végétaux, animaux sont tous symboliques"³.

Plus encore que les lapidaires et les floraires, les bestiaires constituent des catalogues de symboles dont les clercs sont les auteurs quasi exclusifs.

¹ W. von Blankenburg, *Heilige und dämonische Tiere*, op. cit., p. 9 ; cf. notre Introduction générale.

² Voir *supra*, l'homme comme seul être vivant créé à l'image de Dieu, dans les récits bibliques de la création.

³ J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, 1982, pp. 304 et 306. "Il suffit de penser à l'étymologie du mot « symbole » pour comprendre la place tenue par la pensée symbolique non seulement dans la théologie, la littérature et l'art de l'Occident médiéval, mais dans son outillage mental. Le *symbolon* était chez les Grecs un signe de reconnaissance représenté par les deux moitiés d'un objet partagé entre deux personnes. Le symbole est signe de contrat. Il est la référence à une unité perdue, il rappelle et appelle une réalité supérieure et cachée. Or dans la pensée médiévale, chaque objet matériel était considéré comme la figuration de quelque chose qui lui correspondait sur un plan plus élevé et devenait ainsi son symbole." (*ibid.*, p. 304).

Etant donné le foisonnement des terminologies¹, précisons que nous donnons au symbole une acception large et une portée nécessairement polysémique. Comme l'écrit Jacques Voisenet, dans l'annexe méthodologique de son essai, "le symbole fait comprendre que, sous l'enveloppe des apparences, il existe une harmonie profonde entre les êtres. Mais, par sa nature indéfinissable, il entretient une certaine ambiguïté en favorisant une multiplicité d'interprétations"². Nous n'utilisons le terme signe qu'en un sens général, plus restreint que celui de symbole, mais plus large que le "sens précis d'algorithme arbitraire, de signal contingent d'un signifié"³. Sans faire usage de certains concepts utilisés par Durand, comme ceux de schème ou de régime, nous considérons cependant comme opératoire la notion jungienne d'archétype, entendue comme une image originelle, un prototype de la pensée symbolique, collectif et inné chez l'homme, du moins au sein d'une aire culturelle donnée⁴.

Gardant en mémoire les nécessaires distinctions méthodologiques⁵ entre la « représentation », qui englobe "toute traduction mentale d'une réalité extérieure perçue", l'« imaginaire », qui fait partie du champ de la représentation et en occupe "la partie non reproductrice, mais créatrice", l'« idéologie », qui désigne généralement un "cadre

¹ Une "extrême confusion" a cours dans la terminologie : "signes, images, symboles, allégories, emblèmes, archétypes, schémas, schèmes, illustrations, représentations schématiques, diagrammes et synopses sont termes indifféremment employés par les analystes de l'imaginaire", écrit Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, 1984, p. 60, avant de proposer ses propres définitions.

² J. Voisenet, *Bêtes et hommes dans le monde médiéval*, op. cit. : "Problèmes et perspectives de recherche", pp. 416-427, ici p. 421.

³ Durand, op. cit., pp. 60-61.

⁴ "Les modèles de l'imaginaire relèvent de la science, les archétypes de l'élucubration mystificatrice", écrit Jacques Le Goff dans la préface de *L'imaginaire médiéval*, op. cit., p. VI. Cette position surprend par son scientisme (mais quelle "science" peut prétendre expliquer en toute objectivité "les modèles de l'imaginaire" ?) ; si l'on écarte certains présupposés psychanalytiques du terme d'archétype, force est de reconnaître, du moins dans le cadre d'aires culturelles données, une communauté des représentations symboliques, que ce mot peut commodément servir à définir.

⁵ Ce qui suit d'après J. Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, op. cit., introduction, pp. I-VIII.

conceptuel préconçu" qui impose à la représentation un sens donné¹, l'« image », qui désigne d'abord la représentation concrète, avec comme instruments d'analyse l'iconographie et l'iconologie, nous tâcherons d'être d'autant plus attentif aux nombreux cas d'imbrication de ces différents niveaux, en privilégiant, comme nous l'avons fait jusqu'ici, ce qui relève des « croyances », que nous avons définies comme "des représentations vécues comme vraies et engageant fondamentalement l'existence"².

Le cheval dans les bestiaires

Ces précisions étant apportées, retournons au cheval comme objet du discours de l'Église. Nous avons déjà cerné le statut du cheval dans la Bible³ ; A côté du texte sacré, l'autre grande source (d'inspiration ou de simple citation) des écrits des clercs médiévaux est celle du *Physiologus*, qui correspond à un ensemble de traductions latines d'un original grec. Le *Physiologus* ("le naturaliste") peut se définir, selon Florence Mac Culloch, comme une compilation pseudo-scientifique dans laquelle la description, souvent fantaisiste, d'animaux réels ou imaginaires, d'oiseaux, voire de pierres, est utilisée pour illustrer des éléments du dogme et de la morale chrétiens⁴.

Dans le *Physiologus* grec, qui a probablement été écrit dans l'Alexandrie d'Égypte à la fin du II^e siècle, à l'époque où prenait forme la première théologie chrétienne d'importance (Clément, Origène), le cheval est absent de la liste des animaux décrits⁵. Des traductions en latin paraissent avoir été entreprises assez tôt, peut-être dès avant le V^e siècle⁶. Le cheval ne fait son apparition dans les

¹ Mais le terme a également un sens plus neutre, comme chez Dumézil, où il désigne une conception du monde (*Weltanschauung*), sans connotation de contrainte des esprits.

² Cf. notre Introduction générale.

³ *Supra*, introduction de la III^e Partie.

⁴ F. Mac Culloch, *Medieval Latin and French Bestiaries*. Chapel Hill, 1960, p. 15.

⁵ L'onagre en revanche fait partie de la liste.

⁶ Selon F. Mac Culloch, *op. cit.*, les premières versions latines dateraient du V^e siècle ; mais l'existence de manuscrits latins du *Physiologus* utilisant des citations bibliques antérieures à la *Vulgata* de saint Jérôme († 419) permet d'envisager des traductions plus anciennes, cf. J. André, introduction au Livre XII des *Étymologies* d'Isidore de Séville, *op. cit.* note suivante, p. 19, note 17.

« bestiaires », définis par F. Mac Culloch comme l'ensemble des textes en rapport avec le *Physiologus*, qu'assez tardivement, en gros après les *Étymologies* d'Isidore de Séville¹ (né vers 560, † 636), qui ne constituent pas un bestiaire à proprement parler, mais une encyclopédie, puisque le commentaire symbolique en est absent². Lorsqu'il est présent, le cheval constitue l'un des plus longs des chapitres dans les grands bestiaires latins, selon Mac Culloch, qui observe encore que "l'illustration consiste invariablement en un simple cheval, bien dessiné."³ Cependant, la longueur des développements consacrés au cheval n'implique pas toujours un commentaire symbolique qui seul nous intéresse ici ; ainsi, dans le traité *De Bestiis et aliis rebus* – autrefois attribué à Hugues de Saint Victor († 1141), sans doute écrit par Hugues de Fouilloy († 1172) – sommes-nous en présence, au chapitre consacré au cheval et à sa nature, d'une compilation pure et simple, juxtaposant des passages d'Isidore de Séville et de Plin l'Ancien, sans aucun ajout personnel.⁴

Le symbolisme du cheval chez Hraban Maur

Plutôt que de recenser d'emblée les caractères symboliques attribués au cheval par différents auteurs chrétiens, nous commencerons par examiner le texte que Hraban Maur consacre à cet animal dans son traité encyclopédique, tout d'abord parce que ce grand personnage de la renaissance carolingienne⁵, issu de l'aristocratie franque, a exercé une activité de recherche et d'enseignement à partir du couvent de

¹ Le cheval est traité dans un long développement du Livre XII (chap. 1^{er}, § 41-56). Cf. Isidore de Séville. *Étymologies*, Livre XII, éd. et trad. par Jacques André. Paris, 1986, pp. 66-79.

² En revanche, le texte d'Isidore, qui se veut zoologique, a lui-même été repris et commenté par de nombreux bestiaires postérieurs.

³ Mac Culloch, , *op. cit.*, Principal subjects : Horse (*equus, caballus*), pp. 127-128.

⁴ (Pseudo-)Hugues de Saint Victor, *De Bestiis et aliis rebus*, L. III, chap. 23, PL 177, col. 91-93.

⁵ Né vers 780, et mort en 856 comme archevêque de Mayence, formé auprès d'Alcuin à Tours après un passage à la cour de Charlemagne, Hraban Maur n'a pas seulement été un savant et un exégète de premier plan, mais aussi un acteur politique, travaillant à l'unité de l'empire carolingien ; cf. les art. "Hrabanus Maurus" du *Lexikon des Mittelalters* et du *BBKL*.

Fulda, en Hesse, au centre de l'Empire carolingien puis de la partie franque du royaume de Louis le Germanique, ensuite parce que cet ouvrage, comme d'autres écrits de Hraban, a connu une large diffusion dans toute l'Europe à partir du IX^e siècle.

Dans son traité *Des natures des choses*¹, achevé vers 844, Hraban Maur ambitionne de résumer les connaissances de son temps, au service d'une bonne compréhension de la Bible et de son contenu spirituel. Du passage qu'il consacre aux équidés au livre VII, chapitre 8 de son œuvre (*De pecoribus et jumentis*), nous traduisons l'intégralité des développements consacrés au cheval². Grâce à une étude d'Elisabeth Heyse³, nous pouvons identifier les citations directes, certaines influences, et la part attribuable à l'auteur de l'encyclopédie. Pour le passage considéré⁴, Hraban recourt, outre aux *Étymologies* d'Isidore de Séville, au *Commentaire des psaumes*⁵ de Cassiodore († 577 ?) et à la *Clef des Ecritures* (*Clavis scripturae*), un glossaire biblique datant au plus tôt du VIII^e siècle, autrefois attribué à saint Mélicon, évêque de Sardes († avant 190)⁶ ; il s'inspire par ailleurs du *Commentaire du livre de Job* par saint Grégoire⁷.

Pour la commodité de la présentation, nous avons subdivisé le texte en paragraphes, fait figurer les emprunts (citations textuelles) entre {...} et imprimé en caractères gras ce qui peut être attribué à Hraban :

"⁸Les chevaux (*Equi*) étaient ainsi appelés en raison du fait que, chaque fois qu'ils étaient attelés aux chars, ils étaient appariés (*aequabantur*) entre animaux semblables par la constitution et égaux à la course. Le

¹ Hraban Maur, *De rerum naturis et verborum proprietatibus sed etiam de mystica earundem rerum significatione* (appelé *De Universo* à partir des premières éditions incunables), PL 111, col. 9-614.

² *Ibid.*, col. 213-218 ; cf. texte latin en annexe B1.

³ E. Heyse, *Hrabanus Maurus' Enzyklopädie 'De rerum naturis' . Untersuchungen zu den Quellen und zur Methode der Kompilation*, Munich, 1969.

⁴ Heyse, *op. cit.*, p. 96.

⁵ Cassiodore, *Expositio in Psalterium*, PL 70, col. 9 sqq.

⁶ Ce Pseudo-Mélicon compile des textes de Saint Augustin et de saint Grégoire en particulier.

⁷ Grégoire le Grand, *Expositio in librum Iob* (*Moralia in Job*, PL 75, col. 509 à 76, col. 782).

⁸ Emprunt littéral aux *Étymologies* d'Isidore de Séville, Livre XII, 1, § 41 et 42.

cheval (*caballus*) était auparavant désigné sous le nom de *ca[b]o*, parce que dans sa marche, son sabot s'imprime en creux (*concauet*) dans la terre, ce qui n'est pas le cas chez les autres animaux ; il est également appelé « aux pieds sonores » (*sonipes*) parce qu'il fait résonner ses pieds (*quod pedibus sonat*).}

Le cheval, en effet, revêt un sens tantôt positif, tantôt négatif. Dans un sens positif, à savoir comme celui que lui donne le prophète Habaquq : [*tu montes*] sur tes chevaux, et tes chars sont ta force (Hab. III, [8]). et, dans Job, la voix divine déclare : *Est-ce que tu donnes au cheval le courage, et entoures-tu son cou du hennissement ?* etc.¹ (Job. XXXIX, [19]). Par ce cheval, on entend les saints prédicateurs dont le cavalier est le Seigneur qui leur donne le courage, c'est-à-dire la fermeté de l'esprit et la voix d'une saine prédication². A l'inverse, il est écrit de l'autre espèce de chevaux dans le cantique de l'Exode : *il jeta à la mer le cheval et le cavalier* (Ex. XV, [1 et 21]). Et, à nouveau : *les chars de Pharaon et son armée, il les précipita dans la mer* (Ibid. [Ex. XV, 4]). Sont montés par Dieu et parcourent toute la terre les chevaux dont il est dit : *et ta cavalerie [est] saluée*³. Mais il y a aussi des chevaux qui ont le diable et ses anges pour cavaliers. Judas était le cheval du diable : aussi longtemps qu'il eut le Seigneur pour cavalier, il demeura dans la cavalerie du salut avec les autres et, envoyé avec les apôtres, il impartit la santé aux malades et la guérison aux souffrants : mais une fois qu'il se fut livré au Diable (après le repas, ce fut Satan qui s'introduit en lui, Jean XIII [27]), mené par les rênes de ce dernier, il se mit à chevaucher contre notre Seigneur et Sauveur. Tous ceux, en effet, qui persécutent les saints sont [également] des chevaux hennissants : mais ils ont pour cavaliers qui les guident des anges

¹ N.B. : "*circumdabis collo ejus hinnitum ?*" : "le hennissement" est une traduction erronée de la *Vulgate* pour un terme hébreu désignant "la crinière".

² Commentaire inspiré de Grégoire le Grand. A partir du même texte de la *Vulgate* pour Job 39, 19, saint Grégoire y développe l'idée que le prédicateur, à l'instar du cheval, reçoit de Dieu le courage, pour agir justement, et le hennissement, pour parler fort et bien ; le prédicateur est donc un cheval de Dieu ; Grégoire interprète encore en ce sens le verset d'*Habaquq* III, 15 (que la *Vulgate* traduit ainsi : "tu as foulé la mer avec tes chevaux, faisant bouillonner les grandes eaux"), où les eaux dormantes de l'esprit des hommes sont réveillées par les saints prédicateurs ; cf. *Moralia in Job*, L. 31, chap. 24 (PL 76, col. 597-598).

³ Nous n'avons pas pu identifier cette citation dans le texte biblique.

mauvais et, partant, féroces. C'est pourquoi le Seigneur précipite le cheval et le cavalier dans la mer et intervient pour mon salut.

{¹L'on désigne comme chevaux les hommes pécheurs et luxurieux, comme dans Jérémie : *des étalons ; chacun hennissait à la vue de l'épouse de son voisin* (Jér. V, [8]). Le cheval représente la puissance de la chair (*Equus, carnalis potentia*)². Dans Isaïe : *Malheur parce que vous avez monté des chevaux afin de descendre en Egypte* (Is. XXX³) et dans le psaume : *ils dormirent, ceux qui montèrent des chevaux* (Ps. LXXV⁴). Et le fait que des chevaux rouges et bigarrés, noirs et blancs sont apparus dans Zacharie⁵ désigne soit le châtiment des pécheurs, soit la consolation des repentis. Il est écrit en effet dans Zacharie que Dieu déclare : *Je m'emporte contre les nations opulentes. Comme ma colère n'est pas encore arrivée à son comble, elles ont renchéri en iniquité* (Zach. I, [15]).

Et de nouveau le même prophète déclare : *J'eus une vision pendant la nuit, et voici un homme montant un cheval rouge se tenait au milieu des myrtes qui émanaient des profondeurs, et derrière lui se tenaient des chevaux rouges, bigarrés et blancs, etc.* (Ibid.⁶). La nuit au sein de laquelle est apparue la vision désigne l'obscurité d'une vision mystique. L'homme qui monte le cheval rouge désigne le Seigneur et Sauveur qui a pris sur lui le rachat de notre péché (littéralement : de notre chair : *Dominus atque Salvator est, qui dispensationem nostrae carnis assumpsit*). Les myrtes qui étaient dans les profondeurs, au milieu desquels, selon la description, l'homme se tenait, désignent les puissances angéliques qui ont servi le Seigneur sur terre [ou dans l'incarnation ? ; littéralement : posé dans la chair, *in carne posito*]. Les chevaux rouges, bigarrés et blancs doivent s'entendre comme étant les apôtres et les hommes doués de vertus apostoliques : dont certains ont été couronnés par le martyre son appelés rouges, d'autres en raison de leurs œuvres,

¹ *Clavis scripturae*, 12, 1, 13-14.

² Cf. saint Grégoire, "*Equi nomine lubrica pravorum vita signatur*", *Moralia in Job*, L. 31, chap. 24 (PL 76, col. 596).

³ Cf. Is. 31, 1.

⁴ C'est-à-dire Ps. 76 (numérotation hébraïque), vv. 6-7.

⁵ Cf. Zach. 1, 8-10 et Zach. 6, 1-8 ; textes cités *supra*.

⁶ Cf. Zach. 1, 8-10 : pour mémoire, la traduction actuelle de la *Bible de Jérusalem* ne parle pas d'un cavalier mais d'un homme debout, accompagné d'anges en forme de chevaux.

de leur doctrine, de la variété de leurs dons sont appelés bigarrés. D'autres, parés de l'honneur de la virginité, par l'intégrité et la pureté du cœur, ont reçu en récompense de voir Dieu. Les Apôtres ont été envoyés par Dieu afin qu'ils remplissent le monde entier de la prédication de l'évangile, eux qui après avoir achevé leur œuvre ont regagné la grande assemblée des Anges qui se tenait entre eux et ont dit au Seigneur : *nous avons parcouru la terre et avons achevé l'œuvre qui nous avait été confiée, et voilà que toute la terre est habitée et en paix, loin des affrontements des vices, et celle qui avait été abandonnée de Dieu, à présent est devenue sa demeure.*¹ Il est dit : *la soixante-dixième année, Il prendra pitié de Jérusalem et des villes de Juda* ² ; en voici le sens : il n'y aura de vraie paix si ce n'est en la soixante-dixième année, c'est-à-dire, à l'occasion du sabbat éternel, et Jérusalem, c'est-à-dire l'Église, ne se reposera qu'après le labeur de six générations, au cours de la septième, libre de tout tourment. Les paroles de consolation sont un don du Saint-Esprit et le gage de notre héritage que nous serons appelés à connaître après la captivité de Babylone, autrement dit, après la captivité de ce monde-ci.

Quand nous trouvons chez les prophètes des chars à deux ou à quatre chevaux, il s'agit d'allégories parlant tantôt de l'époque des royaumes, tantôt de l'hégémonie ou des événements ayant marqué ces derniers. Nous trouvons des biges chez Isaïe et des quadriges chez Zacharie. C'est là qu'est écrit : *J'ai levé mes yeux et j'ai vu. Voilà quatre quadriges sortant du milieu de deux montagnes, et les montagnes étaient des montagnes d'airain. Au premier quadriges, il y avait des chevaux roux ; au deuxième, des chevaux noirs ; au troisième, des chevaux blancs et au quatrième quadriges de robustes chevaux de plusieurs couleurs* (Zach. VI, [1-3]). Les chevaux du premier quadriges étaient rouges et cruels et sanguinaires, terribles de par la cruauté de Babylone ; les chevaux du deuxième quadriges sont noirs parce qu'ils désignent le royaume des Mèdes et des Perses, parce que c'est en sortant assis sur un char à deux chevaux que le conducteur avait porté en avant, en triste messenger, l'édit de mort du roi Assuérus pour tous les Juifs. Dans le troisième quadriges, les chevaux sont blancs et désignent les Macédoniens, dont l'empire établi à Antioche vit la victoire des Macchabées. Les chevaux du quatrième quadriges sont

¹ Cette phrase constitue une libre variation sur le texte de Zach. 1, 11.

² Résumé-paraphrase de Zach. 1, 12 et 16.

bigarrés et robustes. Nous savons en effet que les maîtres des Romains furent tantôt cléments à l'égard du peuple juif, tels que Caius César, Auguste et Claude, tantôt des persécuteurs terribles tels que Néron, Vespasien et Hadrien.

Comme le prophète demandait à l'ange ce qu'il voulait lui signifier, l'ange répondit et narra qu'il s'agissait des quatre vents du ciel, c'est-à-dire des quatre régions du monde, appelées climats en grec, qui assistent la volonté de Dieu et lui obéissent.

Ces quatre royaumes, que nous avons mentionnés, ne font rien hors la volonté de Dieu. Ainsi, l'allégorie du quadriges désigne également les deux testaments, au sens où l'on peut y comprendre les prédicateurs des testaments eux-mêmes pour les préceptes de la charité, ou encore les deux peuples ou les docteurs des deux peuples, à savoir les Juifs et les gentils, auxquels la puissance protectrice du Christ garantit une autorité appropriée. De même, le quadriges peut désigner les quatre évangélistes ou les quatre évangiles ou [encore] les quatre vertus cardinales, c'est-à-dire la prudence, la justice, le courage et la tempérance. Elles conviennent bien au char du Seigneur, parce que c'est par leur intermédiaire que, dirigeant les élus sur le chemin de la justice, Il les conduit au Royaume éternel. ¹Le char (*currus*) tire son nom de la course (*cursus*) parce qu'il possède des roues}. Assurément, le char désigne de manière mystique soit la communauté des saints anges, soit l'harmonie des saints, au sein desquelles le Seigneur exerce l'autorité de sa volonté. En conséquence, il est dit qu'Élie est transporté au Ciel dans un char de feu ([II] Rois 2, [11]) et, par là, il est manifestement démontré que [même] un homme pur avait besoin d'une aide extérieure. Ces aides sont créées et manifestées par des anges, car il était impossible à celui que la faiblesse de sa propre nature alourdissait de monter par lui-même dans un ciel d'airain. Il est dit à l'inverse que notre Rédempteur n'a été transporté ni dans un char ni par des anges : parce que celui qui avait tout créé était assurément porté au-dessus de toutes choses en raison de sa nature propre. Il revenait en effet là où il s'était trouvé, et il revenait là où il demeurait : de même qu'il est monté au ciel par son humanité, par sa divinité il contenait également la terre et le ciel. ²Nous lisons encore dans le psaume, [à propos du] *char de Dieu* : *plusieurs dizaines de milliers*

¹ *Étymologies*, L. XVIII, 35, § 1.

² Cassiodore, *Expositio in Psalterium* 67, 20.

de milliers qui se réjouissent, le Seigneur au milieu d'eux (Ps. LXVII¹). Ainsi, l'harmonie des Saints est une vertu de Dieu, qu'Il gouverne au service de Sa volonté à la manière de l'aurige. Mais, afin de montrer que ce char n'est pas livré aux chevaux mais est attribué à la réflexion des hommes, le psaume dit : *plusieurs dizaines de milliers de milliers*, ce qui se réfère à des peuples innombrables et non pas à des chevaux. Il ajoute : *des milliers qui se réjouissent*, ce qui doit être compris également comme se rapportant aux fidèles. Et, afin que la plénitude de la joie soit manifestée, il dit : *le Seigneur au milieu d'eux*, lui qui est le comble d'une grande exultation et la douceur admirable de toute chose}.

D'un autre côté, le char doit s'entendre comme la société enchaînée par le lien du péché des impies, comme cela est mentionné dans le cantique de l'Exode (Ex. XV), comme nous l'avons montré ci-dessus. En outre, il est dit que les cavaliers courent solitairement parce que c'est seul que chacun d'entre eux franchit le cours de cette vie, l'un suivant l'autre à des moments différents sur l'unique voie de sa condition mortelle, jusqu'au terme de la mort.

Les cavaliers peuvent être entendus en bonne comme en mauvaise part. En bonne part, quand ils désignent les dompteurs des vices (*domatores vitiorum*)² ; en mauvaise part, quand ils représentent les hommes orgueilleux qui s'en remettent à la puissance de ce monde (*superbi homines in mundana potentia confidentes*)³.

¹ Le Ps. LXVII dans la version des Septante correspond au Ps. 68 dans la numérotation hébraïque. Cassiodore semble reformuler ici les versets 4, 5 et 18 de ce psaume.

² Hraban Maur s'inspire ici de l'image du cheval comme incarnation des sens (ou du corps) de l'homme, que son âme (le cavalier) doit contrôler, déjà utilisée par Grégoire le Grand : "En vérité le cheval est le corps de la sainte âme, qui assurément doit le contenir au moyen du mors et le retenir des choses défendues, pour le diriger au contraire avec amour vers les bonnes actions" ("*Equus quippe est unicuique sanctae animae corpus suum, quod videlicet novit et ab illicitis continentiae freno restringere, et rursum charitatis impulsu in exercitatione boni operis relaxare*") : *Moralia in Job* L. 31, chap. 15, PL 76, col. 588B.

³ Cf. saint Grégoire, qui dans son commentaire de Job 39, 19 déjà mentionné, fait encore du cheval un symbole de prestige temporel (*dignitas temporalis*) et du monde présent (*praesens saeculum*), pris respectivement dans une acception d'orgueil et de vanité (PL 76, col. 596).

{¹Le nom du mulet (*mulus*) dérive du grec. Il est appelé de ce terme grec parce qu'amené sous le joug des boulangers, il fait tourner les lentes meules (*molae*) en moulant [le grain]. Les juifs affirment qu'Ana, l'arrière petit-fils d'Esau, fut le premier à faire couvrir des troupeaux de juments dans le désert par des ânes, afin que la nouvelle espèce contre nature des mulets pût voir le jour. Dans le même but, des onagres ont été envoyés vers des ânesses et ont trouvé de cette manière le même accouplement afin que naissent d'eux des ânes extrêmement rapides.}

Le mulet, qui est un animal de bât, désigne ceux qui suivent la sottise. Et, pour l'avoir suivie, Absalon, montant une mule et levant une sédition contre son père, périt à bon droit². Aussi le psalmiste retient-il ses auditeurs par ses paroles : *Ne devenez pas comme le cheval et le mulet, dans lesquels il n'y a pas d'intelligence. Retenez leurs mâchoires dans la muselière et le mors* (Ps. XXXI³). {⁴Il empêche de cette manière les hommes de céder aux ruses diaboliques et de fléchir sous le poids des vices : afin d'éviter qu'en obéissant mal, ils ne surenchérisent en orgueil (*superbia*)⁵. En vérité, comment convient-il de traiter de semblables individus ? Assurément de la même manière que ces animaux imprudents. Par de semblables comparaisons, [le psalmiste] soumet les hommes sots à la vérité. Car ce qu'il dit, *dans le mors*, se rapporte au cheval. Et le mors (*frenum*) est dit être dérivé de l'action de retenir ce qui est sauvage (*ferum*). Le fait est que les Anciens ont qualifié le cheval de sauvage. *Dans la muselière* se réfère au mulet. C'est pourquoi les deux animaux cités ci-dessus sont retenus par de tels liens : afin qu'ils cèdent à l'autorité de celui qui les commande et qu'ils ne soient pas emportés par leur inclination (*ne suis voluntatibus efferantur*). Les mâchoires sont les

¹ Étymologies, L. XII, 1, § 57.

² Cf. II Samuel 18, 9.

³ C'est-à-dire Ps. 32, 9. La traduction moderne remplace "la muselière" par "la rêne".

⁴ Cassiodore, *Expositio in Psalterium* 31, 12-13.

⁵ L'association du cheval et de l'orgueil est traditionnelle chez les pères de l'Église. Avant Cassiodore, elle est présente chez saint Augustin († 430), pour qui le maintien de la tête du cheval est une expression d'orgueil (*Enarratio in Ps. CXLVI*, PL 37, col. 1912), chez Origène († 254), pour qui les chevaux ont "une allure sensuelle et une nuque orgueilleuse" (*Homélie sur Josué XV*, 3), références d'après Dom Pierre Miquel, *Dictionnaire symbolique des animaux. Zoologie mystique*. Paris, 1992, p. 89, qui rappelle que cette association était déjà un lieu commun chez les auteurs de l'Antiquité classique, cf. Aristote (*Histoire des animaux*, VIII, 24).

instruments au moyen desquels les animaux mâchent la nourriture afin que la subsistance de leur corps soit assurée. [Le psalmiste] dit par figure de style et en allégorie que les [êtres] désobéissants doivent avoir leurs mâchoires contenues et que leurs rations abondantes doivent être données avec davantage de parcimonie : afin que, retenus par la contrainte du jeûne, ils se soumettent à l'autorité du Créateur (*ut jejuniorum necessitate conclusi Creatoris subdantur imperio*)).

¹Il est de fait que l'ingéniosité humaine a su obtenir lors de l'accouplement un animal différent et a créé une espèce nouvelle par une union artificielle ; ainsi Jacob obtint aussi artificiellement des couleurs ressemblantes (Gen. XXX). Ses brebis en effet concevaient des petits semblables aux ombres des béliers qui les couvraient et qu'elles voyaient dans le miroir de eaux. Ce même phénomène enfin se produit aussi, dit-on, dans les troupeaux de cavales : on présente à la vue de celles qui conçoivent des chevaux de race, pour qu'elles puissent en concevoir et en procréer de semblables. Les amateurs de pigeons aussi font peindre de magnifiques pigeons dans les colombiers, afin que leur vue les entraîne à en procréer de semblables. De là vient que certains recommandent aux femmes enceintes de ne pas contempler les figures horriblement laides d'animaux tels que les cynocéphales et les singes, de peur qu'en les voyant elles accouchent d'un enfant qui leur ressemble. Telle est en effet la nature des femmes qu'elles mettent au monde une progéniture qui ressemble aux êtres qu'elles ont vu ou imaginés dans l'extrême ardeur de la volupté, au moment de concevoir. En effet, au moment du coït, l'esprit introduit des formes venues de l'extérieur, plein de leurs impressions, il en emprunte l'image pour sa propre nature. Chez les animaux, on appelle croisés (*bigenera*) ceux qui naissent d'espèces différentes, comme le mulot de la jument et de l'âne, le bardot du cheval et de l'ânesse ; *hybrides*, ceux nés de sangliers et de truies ; *tityrus*, de la brebis et du bouc, *muscus*², de la chèvre et du bélier : c'est lui le chef du troupeau.]"

Conformément au titre de son encyclopédie, Hraban Maur procède, comme le *Physiologus*, à une description des qualités supposées du cheval avant d'en donner un commentaire symbolique. A travers un travail primordial de compilation, ce texte, en raison des choix qu'il

¹ *Étymologies*, L. XII, 1, § 58 – 61 (à quelques variantes mineures près). Nous avons suivi ici le texte de la traduction précitée de Jacques André, pp. 80-86.

² "Musmo" chez Isidore.

opère, positivement, en développant certaines dimensions, mais aussi négativement, en ne citant pas certains textes bibliques ou exégétiques, exprime une vision qui est aussi personnelle, et dont nous constaterons l'influence, notamment dans la littérature religieuse allemande, jusqu'à Luther inclus.

Il est frappant de constater que Hraban Maur minimise le thème traditionnel du cheval de guerre, image de courage et de vaillance, présent dans l'Ancien Testament¹, mentionné par Pline l'Ancien², et repris par Isidore de Séville : "L'ardeur des chevaux se manifeste de beaucoup de façons : ils bondissent dans les plaines, ils sentent la bataille ; le son de la trompette les anime au combat [...]".³ Dans le texte de Job comme chez Isidore, c'est le cheval d'un cavalier qui est magnifié, et non pas la charrerie de guerre. Hraban ne cite pas le passage de l'*Apocalypse* où le Christ victorieux apparaît sur un cheval blanc, une épée sortant de sa bouche⁴, tandis qu'il énonce une idée personnelle en faisant du cavalier du cheval rouge de la vision de Zacharie le symbole prémonitoire du Christ rachetant par son sang le péché de l'humanité. Peut-être peut-on voir dans ces choix l'expression d'une réticence face au groupe des guerriers à cheval, dont le rôle se développe sous les Carolingiens, et dont il relève par ailleurs le comportement arrogant et impie⁵.

Renonçant à commenter l'image du Christ de l'*Apocalypse*, directement « parlante » pour un auditoire germanique peut-on penser⁶, Hraban développe longuement l'image, purement livresque à son époque, du quadrigé. Il en fait successivement une lecture historique (les Babyloniens, les Perses, les Macédoniens et les Romains face aux Juifs), une lecture théologique (la toute puissance de Dieu sur l'attelage cosmique des quatre points cardinaux, d'une part, et la communion des

¹ Job 39, 19-25 ; texte cité *supra*.

² *Histoire naturelle*, éd. citée, Livre VIII, § 154-166 (*Equi*), spécialement § 156-157.

³ *Étymologies*, L. XII, 1, § 43.

⁴ N.B. : *Les Allegoriae in Sacram Scripturam*, autrefois attribuées à Hraban Maur (PL 112, col. 849-1088), où le cheval apocalyptique du Christ est mis en valeur (s. v. "Equus", col. 916), datent en réalité de la fin du XII^e s. Ce commentaire alphabétique par mots clés s'écarte d'ailleurs dans beaucoup de cas de l'exégèse de Hraban (Heyse, *op. cit.*, pp. 55-56).

⁵ Voir *supra*, les extraits de sa 19^e homélie.

⁶ Hraban ne mentionne pas non plus les quatre cavaliers de l'*Apocalypse* (VI, 1-8).

saints sous la conduite de Dieu, d'autre part), et une lecture morale (l'humanité enchaînée par le lien du péché).

Significativement, l'image du cavalier est surtout utilisée par Hraban en lien avec l'idée de péché : Judas comme cheval du diable, d'une façon générale les pécheurs comme bêtes de somme sous la domination d'un ange mauvais. Lorsqu'elle est entendue *in bonam partem*, elle montre à l'homme qu'il doit maîtriser ses instincts, "dompter ses vices". L'idée d'osmose ou du moins de complémentarité entre le cheval et l'homme, chère aux cavaliers, est totalement absente du commentaire.

Nous constatons donc, chez un prélat appartenant tant par ses traditions familiales que par le contexte social et politique de sa mission à l'univers germanique, une absence totale de références aux symboles favoris de cet univers : le cheval double de l'homme, oracle de la divinité, etc., est absent de ce texte ; même le cheval concret de la guerre n'y est pas décrit. En s'inscrivant dans une tradition théologique et exégétique qui est celle de l'Église universelle, Hraban privilégie dans son symbolisme des images romaines comme le quadriges. Ailleurs dans son encyclopédie, toujours en s'appuyant sur une tradition érudite renvoyant *in fine* à des références antiques, Hraban accueille la figure de monstres mi-hommes, mi-chevaux : les centaures et les hippopodes¹.

Nous voyons donc, en analysant ce cas modèle, que dans la zoologie mystique proprement dite des ecclésiastiques allemands du Moyen Âge, les anciennes croyances germaniques sont totalement évincées.

A. Le cheval dans la pensée chrétienne médiévale.

Dans le bestiaire des clercs, en schématisant quelque peu, l'animal est tantôt directement porteur d'une valeur donnée, tantôt un acteur dans un récit complexe.

¹ *De rerum naturis* VII, chap. 7. Cf. Claude Lecouteux, *Les Monstres dans la littérature allemande du Moyen Âge. Contribution à l'étude du merveilleux médiéval* (3 vol.), Göttingen, 1982, ici vol II (Dictionnaire), pp. 14-18 (centaures) et 89-90 (hippopodes).

1. les significations simples : *vertus et vices*.

Dans le miroir que constitue le monde animal pour l'homme, un premier usage symbolique de l'animal lui associe de façon explicite ou implicite diverses qualités¹.

Aux débuts du christianisme, le cheval était un symbole de victoire et de courage. Dans ses épîtres, l'apôtre Paul avait comparé la vie du chrétien à une lutte ou une course, où une couronne attend le vainqueur (I *Cor.* 9, 24 ; II *Tim.* 4, 7-8). Il s'agissait clairement d'une image empruntée à la course par excellence, celle du cirque. "C'est ainsi que les chrétiens sont amenés à représenter le cheval seul ou avec la palme pour figurer cette lutte, cette course, et ce triomphe final. [...] Ce sont spécialement les sépultures de martyrs qui sont ornées de ce symbole [...]"². Une épitaphe trouvée à Tharros (Sardaigne), datant des premiers siècles de notre ère, comporte la représentation d'un cheval "marqué de l'estampille de son maître" (un chrisme) et courant vers le symbole du Christ (un second chrisme) : le défunt "mort en Christ" est donc représenté sous la forme d'un cheval qui court en direction de celui auquel il appartient³. C'est dans cette tradition que s'inscrit Grégoire le Grand lorsqu'il appelle saint Paul "le cheval de Dieu"⁴, et Hraban Maur lorsqu'il demande au prédicateur d'avoir le courage du cheval. Cette image du christianisme des catacombes a fusionné avec celle du quadrigé, puis du cheval blanc victorieux des empereurs romains⁵.

Si le cheval peut signifier l'obéissance et la docilité, c'est généralement dans la contrainte du mors⁶. Assez isolées paraissent être les

¹ Notre étude monographique se limite au cas du cheval, mais il convient de garder à l'esprit que, tandis que cet animal occupait une place centrale et concrète dans le paganisme germanique, il n'est pas spécialement privilégié dans le bestiaire symbolique du christianisme médiéval, ni positivement, ni négativement : le cheval, comme image de l'orgueil (par exemple), n'est ni plus ni moins important que le renard, comme image de la tromperie, que l'abeille, incarnation de la prudence, que le porc, figure du désordre, etc.

² Cabrol et Leclerc, *DACL*, s.v. "Cheval", col. 1286.

³ *Ibid.*, fig. 2765, col. 1287-1288.

⁴ *Moralia*, XXXI, 15, d'après Dom P. Miquel, *Zoologie mystique*, *op. cit.*, p. 89.

⁵ Voir plus haut, la reprise du cheval blanc de Constantin par les papes.

⁶ Voisenet, *op. cit.*, p. 232.

associations avec la douceur¹, ou encore la sobriété, comme dans ce sermon de Césaire d'Arles († 542) : "Lorsque l'on conduit des chevaux ou tout autre animal à l'abreuvoir, une fois leur soif apaisée, ils ne peuvent aucunement boire au-delà de leur soif. Que les ivrognes considèrent s'ils ne méritent pas d'être jugés pires que des animaux"².

La plupart des interprétations symboliques cultivent un balancement dans leur valorisation des qualités animales ; il existe cependant aussi des bestiaires mystiques dans lesquels le cheval n'a plus de "mauvaise part", mais seulement des vertus, qui sont celles-là même qui font le bon chrétien. Dans son traité allégorique sur *La nature des animaux* (*De naturis animalium*), écrit vers 1255, le bénédictin suisse Conrad de Mure (1210, † 1281) fait ainsi du cheval, chevauché par le Christ, un double du chrétien :

[...]

L'homme de bien est comme le cheval, le Christ repose en lui ;
et c'est par l'intermédiaire d'un tel homme qu'il mène les saints combats.
La voix du Christ réconforte le juste, ainsi que la trompette de la parole de
[Dieu,

lesquelles nous enseignent les choses qu'il convient de faire.

[...]

Certains [chevaux] ne peuvent supporter aucun maître, à l'exception d'un
[seul ;

ils versent des larmes si celui-ci meurt au combat.

De la même façon, les hommes justes se réjouissent de se soumettre au
[Christ

et son affligés à cause de son absence.

[...]³

Face à ces connotations positives, les associations négatives ne manquent pas.

¹ A partir de la fable d'Esope sur "Ce qui manque à l'homme" : "[...] l'impétuosité du lion [...] et la paisible douceur du cheval rapide", citation d'après Voisenet, *op. cit.*, p. 260.

² Césaire d'Arles, *Sermon* 46, 4 (Sources Chrétiennes n° 243), citation d'après Voisenet, *op. cit.*, p. 275.

³ Konrad de Mure, *De naturis animalium* III, 18 (*De equo*) ; cf. texte original et traduction en annexe B 2.

La première est le reproche de sensualité adressé au cheval, qui devient un signe très répandu de luxure dans la littérature ecclésiastique. Certes, nous avons vu que cette association est un *topos* de la science antique¹, et qu'elle n'est pas propre à la culture judéo-chrétienne, puisque dans les langues germaniques, les étymologies du cheval et du débauché se recourent, renvoyant peut-être à une racine indo-européenne commune².

Comme saint Grégoire et Hraban Maur, cités plus haut, de nombreux clercs paraphrasent *Jérémie* 5, 8, ainsi Salvien de Marseille († vers 470), qui fustige "ceux qui sont devenus des chevaux fous de désir pour les femelles" et les riches Aquitains qui "hennissaient en quelque sorte [...] après toutes [les jeunes esclaves], les considérant comme des troupeaux qui leur appartenaient. A la façon de ces animaux que l'on appelle les étalons, ils rôdaient, devenus fous par l'ardeur de leur brûlant désir, ils se ruaient sur n'importe quelle femme."³

Si dans ces textes c'est la lascivité masculine qui est mise en cause, le cheval est encore davantage associé aux désirs coupables des femmes, et pas seulement au plan symbolique, comme dans la *Bible*⁴. Nous avons vu qu'un texte anglais du XII^e siècle reproche à une reine de recourir à la magie pour se transformer en jument et se donner à des étalons⁵. Des pénitentiels envisagent concrètement le péché de bestialité de la femme avec des équidés : dans son *Corrector sive Medicus*, Burchard de Worms (début du XI^e siècle) interroge et condamne ainsi : "As-tu fait ce que certaines femmes continuent de faire, lorsque tu t'es couchée sous une bête de somme et que tu as

¹ Cf. notamment Aristote, *Histoire des animaux* VI, 22 (texte cité en I^{ère} Partie, chap. 1^{er}).

² Voir *supra*, I^{ère} Partie, chap. 1^{er}.

³ Salvien de Marseille, *De Gubernatione Dei*, IV, 24 et VII, 18, cité d'après Voisenet, *op. cit.*, p. 274, note 76. Dans cet ouvrage, dont les traits oratoires laissent supposer qu'ils reposent sur des sermons publics, Salvien explique les malheurs de son temps (les attaques des barbares contre l'*Imperium romanum* chrétien) par les péchés des (mauvais) chrétiens "romains".

⁴ Dans l'Ancien Testament, pour mémoire, le prophète Ezéchiel reprochait au peuple juif, symbolisé par les femmes allégoriques de Samarie et de Jérusalem, de s'être prostitué avec les dieux étrangers débauchés, "dont le rut est pareil à celui des étalons" (Ez. 23, 20), cf. *supra*, le cheval dans la *Bible*.

⁵ *Historia Eliensis* II, 56, cf. I^{ère} Partie, chap. 1^{er}.

excité cet animal au coït, avec le savoir-faire que tu peux avoir, afin qu'il copule avec toi ? Si tu l'as fait, tu feras pénitence d'un jeûne de quarante jours continus au pain et à l'eau, suivi de pénitences les années suivantes, sans plus jamais être privée de pénitence." (canon 146).¹ Dans le même ordre d'idées, le *Adambuch*² voit dans les monstres hippocéphales le fruit de la lubricité des femmes (*beiber gelust*)³.

Mais parfois, c'est dans une acception plus neutre que le cheval représente les sens. C'est le cas chez Alain de Lille. Ce théologien scholastique du XII^e siècle a tenté de démontrer les dogmes de la foi chrétienne de façon mathématique et déductive. Dans son poème *l'Anticlaudian*, répondant aux satires du poète païen⁴, le théologien développe l'allégorie suivante : pour vaincre le Mal, la Nature fait appel à Dieu, par l'intermédiaire de la Prudence, pour qu'il dote l'homme d'une âme. Au cours de cette lutte, un voyage à travers les sept ciex intervient sur le char de la Prudence, qu'Alain de Lille décrit comme suit : "la Raison dirige le char de la Prudence attelé à cinq chevaux : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher"⁵. Ce char étrange (à cinq chevaux) développe une image platonicienne : dans son *Phèdre*, Platon comparait l'âme humaine à une "force active naturelle qui unit un attelage à un cocher", l'homme ayant bien du mal à garder

¹ "Fecisti, quod quedam mulieres facere solent, ut cum subcumberes aliquo jumento, et illud jumentum provocares ad coitum, qualicumque posses ingenio, et sic coiret tecum ? Si fecisti, carinam unam i. p. e. a. cum sequentibus annis penit., et numquam sis sine penitentia", Burchard de Worms, *Corrector sive Medicus* (Decretum, Liber XIX), CXLVI., citation d'après F.W.H. Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, op. cit., pp. 624-682, ici p. 659.

² Cet ouvrage est une vie légendaire d'Adam et de sa descendance, rédigée (en prose) au XV^e s., en dialecte austro-bavarois, à partir de modèles en latin.

³ C. Lecouteux, *Les Monstres dans la littérature allemande du Moyen Âge*, op. cit., vol. 2, p. 89.

⁴ Le poème *Anticlaudianus* se compose de quelque six mille hexamètres latins et se veut une réponse au poème *In Rufinum* de Claudien, dans lequel le préfet Rufin était perverti par tous les vices assemblés.

⁵ A. de Lille, *Anticlaudianus* IV, 11, PL 210, col. 521-522, citation d'après Dom P. Miquel, *Zoologie mystique*, op. cit., p. 89.

les yeux ouverts aux réalités, "dans l'embarras que ses chevaux lui causent"¹.

Le cheval en tant qu'image de la vanité et de l'orgueil s'est également imposé comme un lieu commun. Nous avons déjà relevé les commentaires d'Origène, de saint Augustin et de Hrabán Maur en ce sens. Dans son poème sur la *Psychomachie*, le poète Prudence († 415) avait traité de façon allégorique de la lutte éternelle qui se déroule en chaque âme entre les vertus chrétiennes et les vices païens², et lorsque la Vanité entre en scène contre l'Humilité, c'est montée sur un cheval : "La Vanité, bouffie d'orgueil, caracolait sur un cheval fougueux [...] Il n'y avait pas moins d'orgueil chez son cheval qui, dans sa fierté sauvage, avait du mal à demeurer en place"³.

Mais pour que la vertu triomphe du vice, le thème de la chute du cheval va s'imposer, en particulier dans l'iconographie. Dans une rose de la façade de Notre-Dame de Paris (début du XIII^e s.), la *superbia* est représentée par un roi s'accrochant au cou de son cheval en train de trébucher⁴ ; dans le *Carnet* de Villard de Honnecourt datant de la même époque, l'Orgueil est représenté par un clerc qui s'effondre avec son cheval, face à l'Humilité tenant une colombe, avec le commentaire *Orgieus, si cume il tribuche* : "Orgueil, comme il trébuche"⁵.

La chute de cheval peut aussi être un signe que Dieu adresse à l'homme pour lui indiquer qu'il est sur le mauvais chemin ; c'est ainsi que l'iconographie représente traditionnellement la conversion de Saül (saint Paul) sous la forme d'une chute de cheval, alors que le texte biblique n'en fait pas mention⁶. La traduction en langue allemande du *Livre des Chroniques* de Hartmann Schedel par Georg Alten, publiée à Nuremberg en 1493, comporte une vignette illustrant cet épisode,

¹ Platon, *Phèdre*, section 248, sur les âmes autres que celles des dieux, reprenant l'image de l'attelage ailé, précédemment développée à propos des dieux (section 246) ; texte de la traduction de Léon Robin, Paris, CUF, 1970.

² *Psychomachia*, c'est-à-dire "Le combat dans l'âme".

³ Prudence, *Psychomachia*, vers 178 et sqq., d'après Voisenet, *op. cit.*, p. 42.

⁴ D. Hue, "L'orgueil du cheval", in : *Le cheval dans le monde médiéval* (Senefiance n°32), Aix en Provence, 1992, pp. 259-276, ici fig. 1, p. 275.

⁵ *Le Carnet de Villard de Honnecourt*, éd. A. Erlande-Brandebourg et alii, Paris, 1986, planche 6.

⁶ *Actes des Apôtres* 9, 3-4 : Saül tombe à terre, ébloui par une lumière venue du ciel.

dans laquelle l'apôtre est habillé à la manière des chevaliers de cette époque (ill. 38)¹. L'hagiographie a aimé cette image : saint Procope de Césarée, un martyr de Palestine du début du IV^e siècle, aurait pareillement été renversé de sa monture par une voix, et saint Norbert de Magdebourg (XI^e s.) aurait été désarçonné par un éclair frappant le sol devant sa monture².

Dans le XV^e livre sa *Description des peuples du Nord* (1555), Olaus Magnus consacre trois chapitres aux joutes et tournois. L'archevêque en exil y insère une curieuse histoire :

"[...] Lors d'une rencontre publique de princes dans la cité royale de Stockholm, sous le règne du roi Christophe, un habitant du Holstein appartenant à la famille des Rantzau, pensant qu'un tournoi d'importance devait être organisé et imaginant qu'il pourrait défaire les nobles suédois avec plus de panache que ne l'avaient fait les Danois³, n'hésita pas à lancer à chacun d'eux le défi d'un combat singulier, avec beaucoup d'arrogance et de dédain. Ce pourquoi il récolta la peine [qu'il méritait] pour ses bruyantes et hautaines déclarations, de façon plus humiliante qu'il n'aurait pu l'imaginer. Car les Suédois, pensant qu'il fallait répondre à ses fanfaronnades plutôt qu'à sa force, firent rapidement parvenir à l'endroit où se trouvait l'arrogant personnage, avec une sonnerie de trompettes, un moine de l'ordre de saint Dominique, après s'être assurés de l'accord de son supérieur. Cet homme, qui était un ancien chevalier ayant quitté son état, fut pourvu d'un cheval puissant, muni d'une armure et d'un heaume et équipé d'une lance. Sans délai, il affronta le chevalier du Holstein et le jeta à bas de sa monture, comme il fit des autres, qui étaient ses disciples en insolence. Tous ceux qui s'engageaient au galop dans sa direction, il les précipita de leurs coursiers. Lorsqu'il apparut qu'il ne restait plus personne [dans le champ clos], les dames illustres qui assistaient au tournoi du haut d'une galerie lui demandèrent, pour son propre honneur, de révéler son identité avant de quitter l'enceinte. Après avoir retiré son heaume, il éperonna son cheval et galopa en direction de son monastère, montrant par

¹ *Buch der Chroniken*, par Georg Alten, *op. cit.*, feuillet CIII verso.

² Ph. Gabet, "Saints équestres", *loc. cit.*, p. 3. La légende de saint Norbert de Magdebourg pourrait être à l'origine du thème iconographique de saint Paul tombant de cheval.

³ Le début de ce chapitre relate la défaite d'un champion danois face à un chevalier suédois.

l'habit monastique qu'il portait et la vie qu'il menait de qui il était le chevalier."¹

Ce texte montre bien que l'assimilation du cheval à l'orgueil, qui remonte à l'Antiquité, se renforce considérablement à la fin du Moyen Âge, ère de la chevalerie triomphante et des tournois².

Si toute une littérature cléricale vise davantage le chevalier arrogant que sa monture, le cheval en tant que tel reste cependant bien un emblème de l'orgueil jusqu'à la fin du Moyen Âge, comme en témoigne le personnage de Fauvel dans la littérature profane. Dans son *Roman* (début du XIV^e s.)³, le personnage allégorique de Fauvel, figuré par un homme à tête de cheval (ill. 39), représente tout ce qui dans la société est "bestourné"⁴. Son nom est composé de *faus* (« fauve », couleur de la vanité, et « faux »), et *vel* (le voile), ou encore des initiales de Flatterie, Avarice, Vilenie, Variété, Envie, Lâcheté. Dans les interpolations en particulier, cet homme-cheval

¹ O. Magnus, *Historia de Gentibus Septentrionalibus*, L. XV, chap. 19.

² Le tournoi n'apparaît que dans la seconde moitié du XI^e s. et se développe à partir du XII^e s., pour atteindre un grand degré de sophistication à la fin du Moyen Âge, cf. "Tournois, défis et pas d'armes", in : *Le temps des chevaliers* (Les dossiers *Historia* 12), Paris, 1999, pp. 57-81.

³ *Le Roman de Fauvel* aurait été achevé en 1314 par Gervais du Bus, notaire à la chancellerie royale. L'œuvre s'est enrichie en 1316 de plusieurs interpolations attribuées au chevalier Raoul Chaillou de Pesstain. Cf. *Le Roman de Fauvel*, éd. Arthur Långfors (2 vol.). Paris (S.A.T.F.), 1914-1919.

N.B. : C'est dans une de ces interpolations qu'intervient un charivari durant la nuit de noces de Fauvel. Il est mené par la mesnie Hellequin. Claude Lecouteux a analysé ce texte en tant que mascarade liée à la Chasse sauvage (*Chasses fantastiques*, op. cit., pp. 148-153). Nous nous réservons de revenir dans un autre cadre sur cette étrange rencontre entre Hellequin, monté "sus un roncain haut" et squelettique, et Fauvel, un homme à tête de cheval.

⁴ Denis Hue résume comme suit cette fable polémique et moralisatrice : "une longue description d'une société *bestournée* par le cheval Fauvel constitue le premier livre : il cristallise tout ce qui dans la société est malhonnête et servile, et c'est pour le poète l'occasion d'une large revue du monde qui n'épargne personne. Le deuxième livre raconte comment Fauvel, voulant épouser Fortune, devant son refus convole avec Vaine Gloire. A l'occasion des noces, après le fameux charivari, un tournoi s'engage, opposant Vices et Vertus. [...] : D. Hue, "L'orgueil du cheval", in : *Le cheval dans le monde médiéval*, op. cit., pp. 259-276, ici p. 268.

incarne avant tout "la folie mondaine, la « fole hardiesse », en un mot l'orgueil associé à Vaine Gloire."¹

La sensualité et l'orgueil sont ainsi les deux principaux vices que le cheval représente dans le discours symbolique de l'Église. Assez fréquemment, ils sont associés par les théologiens (Origène, Hraban Maur).

2. Le cheval dans les récits de miracles

Lorsque son sens n'est pas directement donné, mais déterminé par un récit, le cheval sert souvent, à l'instar des autres animaux, à révéler l'homme à lui-même. C'est éminemment le cas dans les *exempla*, étudiés plus loin. examinons pour le moment comment le cheval manifeste la puissance des hommes de Dieu dans l'hagiographie. Nous avons déjà relevé, dans certaines *vitae*, des miracles conservant au cheval certaines facultés sacrées, le don de prémonition et la faculté d'interpréter la volonté divine en particulier². Dans les miracles étudiés ici, le cheval est moins sujet qu'objet, il illustre le pouvoir du saint sur le règne animal, car la soumission à la volonté divine donne au saint la plénitude du pouvoir donné à Adam, avant la chute, sur tous les animaux.

Nous partons des miracles mentionnés par Grégoire le Grand dans ses *Dialogues*³, avant d'élargir l'enquête. "Tandis que les *Moralia in Job* s'adressaient à des moines [...] les *Dialogues* de Grégoire s'adressent à tout le peuple (d'Italie), pour l'édifier en lui présentant la vie exemplaire des saints [...]"⁴. En raison de l'influence de cet ouvrage de 150 chapitres relatant la vie de 50 saints, achevé vers 594, J. Voisenet consacre un développement particulier au rôle des animaux dans cet ouvrage⁵ ; il note que les animaux ne participent qu'à 26 miracles sur un total de 210, soit un sur huit, et que le cheval, à égalité

¹ D. Hue, "L'orgueil du cheval", *loc. cit.*, p. 271.

² Voir les chevaux ominaux chrétiens au chapitre précédent.

³ Saint Grégoire, *Dialogues*, Livres I-III, éd. Adalbert de Vogüé, trad. Paul Antin (Sources Chrétiennes 260), Paris, 1979.

⁴ Hubertus R. Drobner, *Les Pères de l'Église. Sept siècles de littérature chrétienne*, Paris, 1999, p. 535.

⁵ Voisenet, *op. cit.*, pp. 172-176.

avec l'ours, est le troisième animal le plus représenté, avec trois apparitions, après le serpent ou dragon (10 occurrences) et les oiseaux (5 occurrences)¹. Comment le cheval intervient-il dans ces miracles ?

Un premier miracle, qui relève plutôt de la catégorie du prodige, ne retiendra pas notre attention. Parce qu'un noble prêta le cheval de son épouse au pape Jean pour un voyage, cet animal refusa par la suite de porter sa maîtresse² : nous avons déjà rencontré ce type de comportement, qui s'interprète évidemment comme le signe du caractère exceptionnel, ici de la sainteté, du personnage du cavalier exclusif.

Le deuxième miracle met en scène la paralysie de toute une cavalerie par saint Libertinus :

"Dans cette province de Samnium [...] le saint faisait route pour le bien du monastère. Survint Darida, comte des Goths, avec une armée. Ses hommes jetèrent Libertinus à bas de son cheval. Une bête volée, c'était une perte : il la prit de bonne grâce, et il offrit même aux voleurs le fouet qu'il tenait, en criant : « Tenez, vous aurez comment mener cette bête ! » Cela dit, il se mit aussitôt à prier. Par un mouvement rapide, l'armée du susdit général atteignit le fleuve Vulturne. Là ils se mirent à frapper leurs chevaux de leurs lances, à les ensanglanter à coups d'éperons : malgré tout, les chevaux, battus à coups de hampes, ensanglantés à coups d'éperons, se laissèrent harceler sans remuer. [...] A taper indéfiniment, chaque cavalier se fatiguait. L'un d'eux eut cette idée que c'était leur faute, après ce qu'ils avaient fait sur la route au serviteur de Dieu [...] Ils font demi-tour et [...] élèvent [Libertinus] sur le cheval dont ils l'avaient précipité. Puis ils s'éclipsent. Alors leurs bêtes traversèrent le fleuve d'un élan prodigieux, elles qui refusaient il y a un instant de la franchir. Il arriva ainsi qu'en rendant au serviteur de Dieu son unique cheval, ils récupérèrent toute leur cavalerie (*Sicque factum est ut, dum seruo Dei unus suus caballus redditur, omnes a singulis reciperentur*)."³

Ainsi, touché par la prière de Libertinus, Dieu modifie le comportement habituel des chevaux, en les soumettant à l'emprise du saint. Sulpice-Sévère († vers 420) avait relaté une histoire similaire à propos de "saint Martin qui, après avoir été frappé et insulté, immobilise les

¹ Viennent ensuite le porc (deux fois), et trois autres animaux (une seule fois).

² *Dial.* III, 2, 1-2.

³ *Dial.* I, 2, 2-3, éd. citée, pp. 24-27.

chevaux attelés à la voiture de ses agresseurs"¹, et la *Vita Germani* comporte pareillement un épisode où le cheval volé à Germain d'Auxerre refuse d'avancer². Nous sommes donc ici en présence de variantes d'un *topos* de l'immobilisation du cheval par le saint. Mais la maîtrise du cheval est encore plus manifeste dans les récits où un saint dompte un cheval furieux ou sauvage, comme dans le troisième miracle mentionné par saint Grégoire, où l'évêque saint Fortunat de Todi guérit un cheval enragé :

"Autre histoire : le cheval d'un soldat était devenu enragé, d'une telle rage que plusieurs hommes pouvaient à grand peine le maîtriser. Ceux qu'il pouvait assaillir, il les déchirait de ses morsures. Enfin, lié tant bien que mal par plusieurs, il est mené à l'homme de Dieu. Celui-ci trace un signe de croix, main étendue, sur sa tête, et aussitôt change toute sa rage en douceur. Le voilà bien plus doux qu'au temps qui précéda sa folie furieuse."³

Dans son *Histoire des Lombards*, Paul Diacre fait état d'un pouvoir semblable chez saint Jean, évêque de Bergame à la fin du VII^e siècle :

"L'évêque Jean de Bergame, homme d'une extraordinaire sainteté, vécut aussi à ce moment-là. Lors d'un banquet, il lui arriva de vexer le roi Cunibert dans le courant de la conversation. Pour rentrer à son hôtel, le roi lui fit préparer un cheval sauvage, non dressé, dont les violentes ruades jetaient régulièrement à terre ceux qui le montaient. Mais quand l'évêque fut monté sur lui, il resta en fait si calme qu'il le porta chez lui d'un pas tranquille. Quand le roi l'apprit, il traita désormais l'évêque avec les

¹ Sulpice-Sévère, *Dialogues* II, 3 (PL 20, col. 203) résumé par Voisenet, *op. cit.*, p. 236.

² *Vita Germani* IV, 20, d'après Voisenet, *op. cit.*, *ibid.*

³ "*Praeterea equus cuiusdam militis in rabiem fuerat uersus, ita ut a multis uix teneri possit, sed quoscumque potuisset inuadere, eorum membra morsibus dilaniarit. Tunc, utcumque a multis ligatus, ad uirum Dei deductus est. Qui mox eius capiti extensa manu signum crucis ededit, cunctam eius rabiem in mansuetudinem mutauit, ita ut mitior post existerit quam ante illam uesaniam fuisset.*" : *Dial.* I, 10, 9, éd. citée, pp. 100-101.

honneurs qui lui étaient dus et lui fit aussi don du cheval, qu'il destinait auparavant à son propre usage."¹

Le même thème revient également dans la *Vie de saint Samson de Dol*, où le saint monte et dompte un cheval rétif traîtreusement offert par l'épouse du roi Childebert².

Deux des trois miracles avec chevaux des *Dialogues* de saint Grégoire mettent donc en valeur la maîtrise de ces animaux par un saint homme, et nous avons vu qu'il s'agissait d'un thème récurrent dans l'hagiographie. Comment l'interpréter ? Si les *vitae* sont pleines de récits où le saint subjugue un animal, il s'agit le plus souvent d'un animal sauvage (*bestia* ou *fera*)³, plus rarement d'un animal domestique (*pecus* ou *jumentum*), où le mode d'intervention caractéristique du saint est plutôt la guérison⁴. Si le saint est fréquemment amené à démontrer sa maîtrise du cheval, cela tend à montrer que cet animal appartient encore partiellement au monde sauvage, ou qu'il a gardé des liens mystérieux avec les puissances païennes.

Il existe deux cas, étudiés par Maurice Coens, où la maîtrise miraculeuse du cheval farouche ou rétif est le fait d'une vierge⁵. Le premier figure dans un manuscrit du XII^e siècle, la *Vie de Basin* (*Vita*

¹ "Per idem quoque tempus Iohannes episcopus Bergomatis ecclesiae vir mirae sanctitatis extitit. Qui cum regem Cunincpertum in convivio dum sermocinarentur offendisset, rex ei hospitium revertenti equum ferocem et indomitum, qui immensuo fremitu super se sedentes terrae allidere solebat, praeparari fecit. Cui cum episcopus supersedisset, ita mansuetus extitit, ut eum blando incessu usque ad domum propriam deportaret. Quod rex audiens, et episcopum ex eo die honore debito coluit, et ei ipsum equum quem suae sessioni dedicaverat dono largitus est." *Historia Langobardorum* VI, 8, éd. G. Waitz, MGH, SRL, Hanovre 1878, pp. 167-168 ; nous citons la traduction française de Fr. Bougard, *op. cit.*, p. 131.

² Ph. Gabet, "Saints équestres", *loc. cit.*, p. 7, qui mentionne encore d'autres récits de ce type.

³ Exemples tirés des *Dialogues* : un moine jardinier fait d'un dangereux serpent le gardien de son potager (I, 3, 2-4) ; l'ermite Florent partage sa solitude avec un ours (III, 15, 3) ...

⁴ Voisenet, *op. cit.*, fournit différents exemples d'animaux domestiques miraculeusement sauvés d'accidents, guéris, voire ressuscités, pp. 237-238.

⁵ M. Coens, "Le miracle du cheval dompté par une vierge dans les légendes de sainte Aldegonde de Tronchiennes et de sainte Odrade de Balen", *Analecta Bollandiana* 89 (1971), pp. 103-112.

Basini), rédigée par les chanoines du monastère de Tronchiennes (*Trucinium*, en flamand Drogen), près de Gand. Ce Basin est un personnage totalement légendaire qui aurait été un roi défenseur de la foi contre des envahisseurs païens, et dont la fille, nommée Aldegonde, était née aveugle. La *vita* raconte qu'un jour, tous les habitants de la région se rendant à l'église Saint-Jean-Baptiste de Tronchiennes pour la fête du saint patron, la jeune Aldegonde demanda à son père de pouvoir l'y accompagner. Le roi Basin lui opposa un refus en forme de boutade : "Tu ne peux venir avec moi, sauf à monter mon étalon indompté (*super indomitum equum*) qui galope avec mes juments dans le pré." Aldegonde persista dans son souhait et demanda au garde des chevaux de lui amener ce cheval. Il tenta d'abord de la dissuader : "[Ce cheval] est tellement rude et cruel qu'il déchire de ses dents les hommes qu'il rencontre." (*Tunc ille dixit ad eam quod esset tam durus et asper quod dentibus suis morderet homines quos reperiret*). Cependant, la jeune fille insista tellement que le garde finit par la conduire à l'endroit où paissaient les chevaux :

"Alors le cheval vint vers elle, doux et suave comme un agneau ; elle passa le mors à sa bouche et s'assit sur son dos [puis], prenant avec elle des soldats, elle suivit son père au lieu appelé Tronchiennes, vint à l'église de saint Jean et s'arrêta devant la porte.

Levant les yeux et les mains vers le ciel, elle adressa une prière au Seigneur. Pendant qu'elle priait, une huile tomba sur ses yeux, qui s'ouvrirent à la vue." ¹

La *Vie de sainte Odrade de Balen*² comporte un épisode similaire. Odrade aurait été un personnage historique (peut-être du VIII^e siècle), la fille d'un petit noble, éleveur de chevaux à Scheps-sous-Balen, dans la province d'Anvers. Sa *vita* fut rédigée au début du XIV^e siècle ; l'épisode qui nous intéresse peut être résumé comme suit. Après la

¹ "Tunc venit ille equus ad eam tam mitis et suavis ut ovis, et illa imposuit frenum in os eius et sedens super eum, sumens secum milites, secuta est patrem suum ad locum qui modo dicitur Truncinis, et venit ad ecclesiam sancti Iohannis et ante ostium stetit. – Elevans autem oculos et manus ad caelum, oravit ad Dominum. Illa orante, stillavit oleum super oculos eius, et visum recepit." *Vita Basini*, AASS, juil. t. 3 (Anvers, 1723), pp. 701-702, ici § 7-8.

² *Vita Odradae*, AASS, nov. t. 2, 1 (Bruxelles, 1894), pp. 62-66.

mort de la mère d'Odrade, son père prit une nouvelle épouse, qui rejeta la fille du premier lit de son mari. Un jour où l'on célébrait à Millegem l'anniversaire de la dédicace de l'église, Odrade voulut y accompagner son père. Le père d'Odrade accepta, mais, à l'instigation de sa femme, signifia à sa fille qu'elle aurait à choisir pour monture un des étalons (*equi emissarii*) quasiment sauvages de son haras. Odrade ne recule pas : entrant hardiment dans le dangereux enclos, elle voit accourir vers elle, pour la déchirer de leurs morsures, les chevaux furieux. Après un signe de croix, elle choisit le plus bel animal, qui se laisse miraculeusement harnacher et monter. Sous le poids de cet "aimable fardeau" (*onus gratissimum*), l'étalon galope avec rapidité mais délicatesse, "contre la nature de son espèce et contrairement à son habitude" (*contra naturam sui generis et usum*) ; Odrade rattrape son père qui, devant ce miracle, descend de cheval et lui demande pardon, après quoi le père et la fille vont prier dans l'église.

Dans son commentaire de ces deux légendes, Maurice Coens souligne les parallèles étroits qui les relient, et l'influence probable des légendes de saints masculins dompteurs de chevaux furieux¹. Il évoque *in fine* des rapprochements avec le thème de la vierge apprivoisant la licorne² et avec Athéna *Hippia*, dispensatrice de l'art équestre, et singulièrement du mors.

Plutôt qu'un écho lointain du thème mythologique de la Maîtresse des chevaux (*Potnia hippon*), où ce sont la force de la divinité et sa science qui sont la clef de sa maîtrise des chevaux, comme l'iconographie et les textes grecs le montrent³, il faut sans doute voir dans ces légendes tardives une variante du thème de la licorne apprivoisée par la vierge, car dans les deux cas, c'est la douceur et la pureté de la vierge qui déclenchent le miracle de la soumission animale.

¹ Il suggère en particulier que dans le cas de sainte Odrade, l'intervention de la marâtre pourrait être inspiré du rôle de la femme de Childebert dans la vie de saint Samson.

² Les bestiaires médiévaux, à la suite du *Physiologus*, indiquent que la licorne se laisse facilement capturer par une jeune vierge et pose sa tête dans son sein.

³ Cf. Nikolaos Yalouris, "Athena als Herrin der Pferde", *Museum Helveticum* 7 (1950), pp. 19-101.

Bilan provisoire

Dans la symbolique chrétienne médiévale, le cheval n'apparaît plus véritablement comme l'objet de croyances. Il est un signe librement utilisé par les théologiens au service de la foi. Le discours théologique ne s'enracine pas dans le territoire culturel germanique, il dépend essentiellement de la tradition biblique et de celle des Pères de l'Église.

Il demeure que l'Allemagne a connu de ce point de vue une certaine stabilité des images théologiques, où l'on peut reconnaître l'influence de Hraban Maur et son insistance sur le poids du péché et l'impossibilité pour l'homme de vivre sans direction spirituelle. Voici ce qu'écrit Luther en 1525 dans son pamphlet *De Servo arbitrio*, dirigé contre Erasme et son libre arbitre :

"La volonté humaine, placée entre Dieu et Satan, est semblable à une bête de somme. Quand c'est Dieu qui la monte, elle va là où Dieu veut qu'elle aille [...] lorsque Satan la monte, elle va là où Satan veut qu'elle aille. Et elle n'est pas libre de choisir l'un ou l'autre de ces deux cavaliers ; mais ceux-ci se combattent pour s'emparer d'elle et la posséder."¹

Dans le bestiaire mystique chrétien, le cheval ne joue pas de rôle de premier plan, contrairement à la situation dans le paganisme. Nous nous souvenons que les équidés et les cervidés jouaient un rôle presque interchangeable dans les anciennes croyances germaniques, et plus largement eurasiennes². Cette égalité disparaît dans le Moyen Âge chrétien : alors que le cheval est fondamentalement ambivalent, le cerf est presque systématiquement valorisé dans le bestiaire. Le cerf courant

¹ "Sic humana uoluntas in medio posita est, ceu iumentum, si insederit Deus, uult et uadit, quo uult Deus [...] Si insederit Satan, uult et uadit, quo uult Satan, nec est in eius arbitrio, ad utrum sessorem currere aut eum quaerere, sed ipsi sessores certant ob ipsum obtinendum et possidendum." : WA 18, 635 (Weimarer Ausgabe = Martin Luther, Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimar, à partir de 1883). Cette métaphore a été récemment commentée par un théologien luthérien, cf. Bernd Wannenwetsch, "Zwischen Schindmähre und Wildpferd. Luthers Reittier-Metapher ethisch betrachtet", *Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft* 65, 1 (1994), pp. 22-34.

² Cf. II^e Partie, chap. 2.

vers l'eau fraîche est une image de la foi¹, le renouvellement de sa ramure illustre la résurrection du Christ². Si la légende du cerf apparaissant à saint Hubert avec un crucifix dans les bois est tardive (XV^e s.)³, celles de biches ou de cerfs qui se sacrifient pour nourrir des saints remontent au Haut Moyen Âge⁴, comme celles des cerfs conducteurs inspirés par Dieu⁵. Seul parmi les animaux sacrés de l'Europe pré-chrétienne, le cerf conserve ainsi dans Moyen Âge chrétien un statut à part, partagé avec l'agneau, la colombe, l'abeille et la panthère : peut-être parce qu'il avait été progressivement remplacé, dans le paganisme de l'époque historique, par le cheval.

Sans doute certains chrétiens ont-ils regretté que le cheval ne soit pas un symbole privilégié dans la relation à Dieu. Nous avons vu que Hraban Maur voyait, dans les quatre chevaux du quadriga de la vision de Zacharie, les quatre évangélistes annonçant la Bonne nouvelle. Un siècle plus tard, en France, un moine d'un *scriptorium* breton est allé plus loin, en donnant, dans une miniature, une tête de cheval à l'évangéliste saint Marc (ill. 40)⁶. Depuis saint Jérôme pourtant, le symbole animal de saint Marc est le lion⁷. Selon Geneviève Micheli, cette miniature d'origine indéterminée porte en effet la marque du style breton : les *scriptoria* de Bretagne étaient restés en étroite relation avec ceux d'Irlande et maintenaient un style archaïque particulier⁸. Peut-être sommes-nous en présence ici du réemploi du signe zoomorphe de la royauté sacrée celtique pour l'évangéliste qui porte le nom du cheval⁹.

¹ Cf. Ps. 42, 2 "Comme languit le cerf [la biche] après l'eau vive, ainsi languit mon âme vers toi, mon Dieu" : le texte hébreu dit cerf, mais le verbe est au féminin.

² Voisenet, *op. cit.*, p. 310.

³ *Ibid.* p. 293.

⁴ *Ibid.* p. 298.

⁵ *Ibid.* pp. 300 et 345.

⁶ Manuscrit n° 8 de la bibliothèque municipale de Boulogne-sur-Mer (folio 42 recto).

⁷ Dans la vision d'*Ezéchiel* (1, 4 sqq.), le "char" de feu de Yahvé est tiré par quatre êtres fantastiques dont chacun a quatre faces (Tétramorphe), une face d'homme, une face de lion, une face de taureau et une face d'aigle. Saint Jérôme fait de l'homme le symbole de Matthieu, du lion celui de Marc, du taureau celui de Luc et de l'aigle celui de Jean : *Commentaire d'Ezéchiel* I, 7 (PL 25, col. 21).

⁸ G. L. Micheli, *L'enluminure du haut Moyen Âge et les influences irlandaises, histoire d'une influence*. Bruxelles, 1939, pp. 96 et sqq.

⁹ Voir notre I^{ère} Partie, chap. 3.

Au-delà des *croyances* germaniques, et plus largement païennes, entourant le cheval, exclues du discours théologique de l'Église, l'animal *réel* lui-même n'y a pas plus droit de cité. Au Haut Moyen Âge, "on assiste à une évacuation du réel transformé en une sur-réalité uniquement spirituelle. Les clercs se préoccupent peu de ce que sont les animaux mais ils s'intéressent plus à ce qu'ils peuvent bien leur faire dire. Ceux-ci ne comptent jamais pour eux-mêmes mais pour la vérité transcendante que toute la création professe."¹

Mais ce bilan provisoire vaut essentiellement pour le discours théologique de l'Église (textes dogmatiques, exégétiques, etc.). Nous avons déjà vu que dans les *vitae*, le cheval réel réapparaît, porteur parfois d'échos d'anciennes croyances. Examinons à présent comment le cheval est traité dans les sermons, plus précisément les sermons au peuple, à travers l'étude des *exempla*.

B. Le cheval dans la prédication. Les *exempla*.

Compte tenu du volume des textes relevant du domaine considéré, et de leur publication incomplète, nous nous proposons ici avant tout de poser les bases d'une exploration future de ce riche domaine, à partir d'un petit corpus.

L'*exemplum* peut se définir comme "un récit bref donné comme véridique et destiné à être inséré dans un discours (en général un sermon) pour convaincre un auditoire par une leçon salutaire"², mais comme le note E. Rauner³, aucune définition ne fait plus aujourd'hui autorité, car les lignes de partage avec d'autres formes de récits (fables, etc.) sont discutées, et des *exempla* se trouvent en dehors du contexte de la prédication. Toutefois, c'est cette définition de l'*exemplum* que nous retiendrons ici ; le genre s'est d'ailleurs développé à une époque

¹ Voisenet, *op. cit.*, conclusion, p. 413.

² Claude Bremond, Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt. *L'Exemplum*, Turnhout, Brepols (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 40), 1982, pp. 37-38.

³ *Lexikon des Mittelalters*, *op. cit.*, s. v. "Exempel, Exemplum", vol. IV (1999), col. 161-165, ici col. 161.

où la prédication au peuple est devenue une priorité pour l'Église (à partir du XII^e s.)¹.

Si, comme l'écrit Jean Longère dans son étude sur la prédication au Moyen Âge, "prêcher, c'est faire un discours public fondé sur une Révélation divine, dans le cadre d'une société organisée, visant à la connaissance ou au développement de la foi et des connaissances religieuses, et, corrélativement, à la conversion ou au progrès spirituel des auditeurs"², nous concentrerons notre attention sur les discours s'adressant spécifiquement au peuple. Réservée aux évêques jusqu'au V^e siècle, et en principe universelle, la prédication est rapidement confiée à tous les prêtres, et même, dans certains cas, à des diacres ou à des moines non ordonnés, et elle se spécialise selon l'assistance. Mais la prédication au peuple devient tardivement une priorité de l'Église, davantage semble-t-il pour lutter contre les hérésies (Cathares et Vaudois) que contre les restes de paganisme. Du XI^e au XIII^e siècle, de nombreuses initiatives sont donc prises par l'Église dans le sens d'un enseignement plus accessible aux masses. "A tous les niveaux, l'autorité ecclésiastique aura le souci de promouvoir et de contrôler l'instruction des fidèles : papes (comme Innocent III), conciles (Latran IV), évêques, synodes [...]".³ La prédication au peuple prendra plutôt la forme du « sermon », où le prédicateur partira d'une question, qui peut être formulée par une citation biblique, mais aussi un texte profane, pour la commenter selon un plan personnel, que celle de l'« homélie » proprement dite, qui constitue un commentaire suivant phrase après phrase le texte révélé⁴. Et parmi les quatre sens de l'écriture : historique, allégorique, moral (« tropologique ») et spirituel-mystique (« anagogique »), la prédication au peuple privilégiera les dimensions morales et allégoriques⁵ : l'*exemplum* apparaît comme un

¹ Gardant en mémoire que l'*exemplum* existe ailleurs que dans la prédication, nous n'oublierons pas non plus que le cheval peut être utilisé dans la prédication autrement que dans un *exemplum*, sous la forme d'une simple allégorie par exemple, et qu'il est plus largement présent dans les cérémonies religieuses, parfois dans l'église elle-même, comme animal processional, comme nous l'avons vu.

² J. Longère, *La prédication médiévale*, Paris, 1983, p. 12.

³ Longère, *op. cit.*, "La prédication au peuple", pp. 78-93, ici p. 78.

⁴ Longère, *op. cit.*, p. 15, qui observe cependant que dans le langage des clercs du Moyen Âge, cette distinction de vocabulaire n'est pas toujours nette.

⁵ Longère, *op. cit.*, pp. 14-15.

instrument parfaitement adapté à ces préoccupations ; il répond de plus à la nécessité d'un discours bref et simple, de nature à retenir l'attention des fidèles. Il convainc davantage que les citations de la Bible ou des Pères (*auctoritates*) et que les arguments de la logique scholastique (*rationes*). La structure des récits exemplaires est en général très didactique¹.

Nous rappelons ce cadre général pour marquer les limites de l'étude qui suit : dans la mesure où les *exempla* ont souvent été édités – très souvent par des spécialistes de folklore – isolément, hors du contexte soit des sermons (lorsqu'ils ont été conservés), soit des commentaires théologiques qui les accompagnaient (cas des recueils), leur fonction précise dans le discours de l'Église ne peut qu'être devinée, ou cernée de façon approximative grâce aux rubriques de rattachement, dans le cas des recueils d'*exempla*.

Le cheval au sein du bestiaire des exempla

Les animaux occupent-ils une place importante dans les *exempla* ? Nous avons procédé à un recensement des entrées animales dans l'index des matières (*cross reference index*) du répertoire de Tubach², en étant conscient de ses limites³ (mais aussi de ses mérites, ce

¹ La séquence narrative type d'un *exemplum* peut être présentée comme suit : "après l'énoncé de « circonstances introductives », un personnage donné est confronté aux pouvoirs antagonistes de Dieu et du diable, à l'alternative du Bien et du Mal ; cette « mise à l'épreuve » lui permet, selon qu'il réagit bien (conversion, charité, acceptation du martyre...) ou mal (sacrilège, hérésie, crime...) d'acquérir un « mérite » ou au contraire un « démérite » dans l'ordre des valeurs divines. Les conséquences en sont respectivement une « récompense » ou un « châtement », dont l'accomplissement se réalise ici-bas (exécution du criminel, guérison du converti, etc.) ou dans l'au-delà : salut ou damnation éternelle. Il arrive toutefois que le sens de l'action ne soit explicité qu'à l'issue de l'*exemplum*." : J.-C. Schmitt, *Prêcher d'exemples. Récits de prédicateurs du Moyen Âge*, Paris, 1985, p. 22.

² Frederic C. Tubach, *Index Exemplorum*, A handbook of medieval religious tales (F.F.C. 204), Helsinki, 1969.

³ A titre d'exemple, pour notre sujet, ne se retrouvent pas dans l'index des références croisées, sous "Horse" ou "Horses", l'*exemplum* du palefroi du prédicateur opposé à l'âne des Rameaux (coté TU 391, sous "Ass"), ou celui du charbonnier apercevant un couple de revenants luxurieux damnés à être torturés par un cheval démoniaque (coté TU 4696, sous "Sword of knight"). Outre ces omissions, cet index

manuel restant indispensable¹). Sur 5400 *exempla* recensés par Tubach, nous avons compté quelque 800 cas (789) faisant intervenir un animal, soit 15% des *exempla* seulement. Le cheval est représenté 59 fois², constituant à lui seul 7,5 % du bestiaire exemplaire (59/789) ; il devance tous les autres animaux dans la collection indexée : après lui viennent le serpent, qui apparaît 49 fois (sans le dragon, 19 mentions), le chien (48 occurrences), à égalité avec le loup (48 fois également, sans compter Ysengrin, 3 occurrences), puis vient le lion (41), etc. Si collectivement, les oiseaux sont présents 122 fois, la première espèce définie, le faucon, n'est mentionnée que 20 fois³. Le groupe des poissons atteint 37 mentions, toutes espèces confondues. Curieusement, les animaux à forte connotation positive dans le bestiaire mystique paraissent en retrait dans le bestiaire exemplaire : l'agneau n'apparaît que 6 fois (sans le mouton, 23 occurrences), le cerf 18 fois, etc. Retenons provisoirement que, sous réserve du caractère représentatif de la collection de Tubach et de la pertinence de son indexation, le cheval occupe une place primordiale dans le bestiaire des *exempla*, avec un autre animal domestique, le chien.

Les contributions du colloque tenu en 1996 à Orléans sur le thème de *L'animal exemplaire*⁴ permettent de préciser ce paysage, dans quelques cas particuliers. Sur les quelque 400 *exempla* recensés par

propose des entrées incomplètes : sous "woman as horse" (TU 2627), il ne recense pas l'histoire de la concubine du prêtre transformée en jument et ferrée par le diable qui la chevauche (coté TU 1619, sous "Devil (demon) on horse"), ou encore des entrées inexactes : l'histoire du seigneur de Mâcon enlevé sur un cheval diabolique figure sous "Death on horse" (TU 1477 : the figure of Death on horse back rides away to hell with a noble man), alors que, dans le récit d'Hélinand auquel se réfère Tubach, le cavalier qui fascine le seigneur est un revenant – et non la Mort personnifiée – et que le seigneur est emmené en enfer par un cheval infernal.

¹ Cf. J. Berlioz, et A.-M. Polo de Beaulieu (dir.). *Les Exempla médiévaux*. Introduction à la recherche, suivie des tables critiques de l'*Index exemplorum* de Frederic C. Tubach, Carcassonne, 1992.

² 59 = 56 fois sous "horse(s)" et 3 fois sous "colt(s)".

³ 20 = 11 fois sous "falcon" et 9 fois sous "hawk".

⁴ J. Berlioz, et M. A. Polo de Beaulieu (éd.), *L'animal exemplaire au Moyen Âge (V^e-XV^e siècle)*, Rennes, 1999.

T.F. Crane¹ et J. Greven², respectivement à partir des *Sermones vulgares* et des *Sermones communes* de Jacques de Vitry, cardinal et évêque de Tusculum (Latium) mort vers 1240, Claude Bremond recense "une centaine d'*exempla* comportant un ou plusieurs animaux qu'on peut qualifier d'exemplaires, soit en bien, soit en mal"³, c'est-à-dire environ 25% de participation animale. Dans la *Scala coeli* de Jean Gobi, l'un des premiers recueils d'*exempla* organisé selon un ordre alphabétique des rubriques (début du XIV^e s.), Marie-Anne Polo de Beaulieu constate que l'animal est présent dans presque la moitié des rubriques (42 %), mais elle ne donne pas de statistique pour les *exempla* eux-mêmes. En revanche, elle relève une répartition inégale selon les rubriques : chez Jean Gobi, l'animal est davantage sollicité pour illustrer les vices (17% du total), les statuts sociaux (11 %), que pour illustrer des notions théologiques (10 %) ou des vertus (3 %)⁴. Une autre contribution confirme une indication retirée de l'analyse du corpus de Tubach : Franco Morenzoni note en effet, à propos des animaux exemplaires des recueils de *Distinctiones* (mots clés bibliques commentés) du XIII^e siècle, que "l'importance de la présence du chien et du cheval [...] est sans aucun doute un reflet de l'importance quantitative et qualitative de ces deux animaux dans la société du XIII^e siècle."⁵

En résumé, il semble donc possible d'évaluer que l'animal est présent *grosso modo* dans environ un quart des *exempla*, et d'affirmer que le cheval y joue un rôle de premier plan.

¹ Jacques de Vitry. *The exempla or illustrative stories from the sermones vulgares of Jacques de Vitry*. Ed. Thomas Frederick Crane (Publications of the Folk-Lore Society XXVI), Londres, 1890.

² Jacques de Vitry. *Die Exempla aus den sermones feriales et communes des Jakob von Vitry*. Ed. Joseph Greven (Sammlung mittellateinischer Texte 9), Heidelberg, 1914.

³ Cl. Bremond, "Le bestiaire de Jacques de Vitry", in : *L'animal exemplaire...*, op. cit., pp. 111-122, ici p. 112.

⁴ M. A. Polo de Beaulieu, "Du bon usage de l'animal dans les recueils d'exempla", in : *L'animal exemplaire...*, op. cit., pp. 147-166, ici p. 157.

⁵ F. Morenzoni, "Les animaux exemplaires dans les recueils de *Distinctiones* bibliques alphabétiques du XIII^e siècle", in : *L'animal exemplaire...*, op. cit., pp. 171-187, ici p. 185.

Le cheval exemplaire

Le corpus qui sert à notre enquête se compose de 32 *exempla*, choisis de façon aléatoire. Ils représentent 24 récits différents (après prise en compte des variantes) ; 14 d'entre eux ont déjà été mentionnés ou cités précédemment¹. Ces textes s'étalant du VI^e au XIV^e siècle émanent de huit sources différentes. Il s'agit de l'adaptation latine de la *Vie des Pères* grecque (VI^e s.)², d'une histoire de Guillaume de Malmesbury, bénédictin et historiographe († 1143)³, de deux récits d'Hélinand de Froidmont († 1229)⁴, bénédictin d'obédience cistercienne, de plusieurs *exempla* de Jacques de Vitry, chanoine de l'ordre de saint Augustin, puis évêque en Terre sainte avant d'être nommé cardinal et évêque de Tusculum, mort en 1240, de divers récits tirés du *Dialogus Miraculorum* de Césaire de Heisterbach, bénédictin d'obédience cistercienne, maître des novices puis prieur au couvent de Heisterbach (en Rhénanie, au sud de Cologne), mort après 1240, d'un ensemble d'*exempla* d'Étienne de Bourbon, dominicain, prédicateur notamment contre les Vaudois lors de son séjour à Lyon (vers 1223), mort en 1261, du *Speculum laicorum* anonyme anglais de la fin du XIII^e siècle, enfin de divers récits tirés de la *Scala coeli* de Jean Gobi, dominicain et prieur au couvent d'Alès dans le Languedoc († 1350).

La présence de deux auteurs cisterciens et de deux dominicains (Frères Prêcheurs) est cohérente avec le rôle joué par leur ordre dans le développement de la prédication au peuple, avant que les ordres mendiants, en particulier les Frères Mineurs (franciscains), ne prennent le relais. Trois sources relèvent du domaine germanique *lato sensu* (Guillaume de Malmesbury, Césaire de Heisterbach, et le *Speculum laicorum*). En réalité, l'ancrage géographique et culturel de l'auteur n'est pas déterminant pour la diffusion de ses *exempla* : dans le cas de Jean Gobi le jeune par exemple (dont la *Scala coeli* a été écrite vers 1323-1335), Marie-Anne Polo de Beaulieu a établi que son influence s'est principalement exercée dans les pays germaniques et en Europe

¹ Cf. liste et textes en annexe C.

² Pour l'histoire de l'enlèvement de l'avare par deux chevaux noirs, cf. chap. précédent.

³ La sorcière de Berkeley, cf. I^{re} Partie, chap. 2.

⁴ La vision du charbonnier, Le chevalier de Mâcon, cf. chap. précédent.

centrale, à en juger par la diffusion de l'essentiel de la quarantaine manuscrits et par le lieu d'édition des quatre éditions incunables de son œuvre¹. Examinons à présent quel est le rôle que les clercs font jouer au cheval dans ces *exempla*.

Le premier constat qui se dégage de notre corpus est le fait que le cheval apparaît bien plus souvent comme associé au diable, ou guidé par lui, qu'en tant qu'instrument au service de Dieu : il sert 16 fois Satan, et 5 fois Dieu². Il s'agit souvent de récits de chevaux diaboliques, mais l'association avec le diable est parfois plus subtile ; un *exemplum* de Césaire de Heisterbach relate ainsi un étrange prodige survenu dans un monastère qui venait d'accueillir de nouvelles reliques de saints :

"A l'époque où ces corps en grand nombre furent transposés en cet endroit, les moines les lavèrent. Lorsqu'ils déposèrent ces mêmes reliques sur les sièges du chapitre et que les draps de prix furent étendus à sécher, ce fut comme une puanteur insupportable qui émana d'eux, pénétrant dans les narines de tous (*foetor intolerabilis quasi ex eis exhalans, omnium nares infecit*). Le seigneur abbé Goswin, craignant que cette puanteur ait été créée par quelque artifice diabolique, afin de détourner par ce biais la dévotion des frères envers les reliques des martyrs, réunit autour de lui les prêtres, revêtit les vêtements sacerdotaux et se plaça avec eux près de la porte du chapitre en disant : « Je t'adjure, esprit immonde, par Celui qui viendra juger les vivants et les morts et les choses terrestres par le feu, s'il y a quelque chose de ton œuvre dans cette puanteur, que cette chose se manifeste et se détruise, et que tu rendes [ainsi] hommage à Dieu et à ses saints ! » Chose extraordinaire : il eut à peine achevé ces paroles qu'un grand os de cheval, surgissant à la vue de tous d'entre les reliques, bondit comme emporté par un tourbillon hors du chapitre (*Mira res. Vix verba*

¹ La « *Scala coeli* » de Jean Gobi, éd. par Marie-Anne Polo de Beaulieu (Paris, 1991) ; introd., pp. 72-77.

² Le cheval au service du diable : Caes. IV, 87 (TU 2633) ; Caes. V, 37 (TU 1580) ; Caes. VIII, 89 (TU 2607) ; Caes. XII, 20 ; EdeB 30 (TU 1642) ; EdeB 194 (TU 2629) ; GM ; Hël. 1 (TU 4696) ; Hël. 2 (TU 1477) ; JG 95 ; JG 341 (TU 2629) ; JG 626 (TU 4696) ; JdeV(Crane) 258 (TU 2624) ; JdeV(Crane) 262 (TU 2627) ; *Spec. laic.* (TU 1619) ; VP (TU 1643). Le cheval au service de Dieu : Caes. X, 2 (TU 3791) ; EdeB 104 (TU 2606) ; EdeB 196 (TU 3783) ; JG 404 (TU 2606) ; JdeV(Crane) 89 (TU 2606). Nous utilisons le système d'abréviation de notre annexe C, qui s'inspire de celui de Tubach, dont nous mentionnons les numéros sous TU.

compleverat, et ecce os grande equinum cunctis videntibus de medio reliquiarum exiliens, extra Capitulum quasi turbine impulsus proiectum est). Avec lui, toute la puanteur disparut, et la plus suave des odeurs se répandit (*advenitque odor suavissimus*). Tous alors rendirent grâce à Dieu qui avait confondu le diable même dans son œuvre, et glorifié ses saints.¹

Loin de recourir à un scénario habituel, où l'assistance devine la fin et la morale de l'histoire, Césaire utilise ici un art très moderne du suspense. Comment cet *exemplum* pouvait-il être utilisé dans une prédication ? Compte tenu de son classement sous la rubrique des "tentations", on peut supposer qu'il devait servir à dénoncer la tentation du doute face aux saintes reliques, plus généralement celle du doute vis-à-vis d'objets sacrés. C'est le propos principal du prédicateur. Mais dans le choix de l'objet utilisé par l'"esprit immonde", le récit visait sans doute à associer, dans l'esprit de l'auditeur, le cheval, et ses ossements en particulier, aux forces malfaisantes, au moyen d'une perception subliminale. Alors qu'au XIII^e siècle, aux marges de l'Empire germanique, les guerriers païens ont encore parfois coutume de se faire enterrer avec leurs chevaux, ce récit montre aussi, si besoin était, à partir du cas exceptionnel de saintes reliques, à quel point l'association d'ossements humains et équins est sacrilège.

Les récits où le cheval emmène en enfer (la sorcière de Berkeley, le vieil avare, etc.)², ou torture au purgatoire (la vision du charbonnier, etc.)³, sont évidemment beaucoup plus nombreux. Citons encore un ténébreux récit d'Étienne de Bourbon, inscrit sous la I^{ère} partie : "Crainte", titre V : "Purgatoire", de son *Traité* :

"[...] L'abbé de Morbach raconta, en présence de l'archevêque de Trèves, qu'il s'était retrouvé, à l'époque où la croisade était prêchée, dans un endroit de son pays où un certain homme traversait une petite forêt, lorsque trois chevaux absolument noirs vinrent à sa rencontre, luttant entre eux, puis un quatrième [cheval] avec son cavalier, extrêmement affligé et se lamentant (*tres equos nigerrimos invicem compugnantes, postea quantum cum sessore multum afflicto et ejulante*). Tandis qu'il demandait au passant s'il avait vu trois cavaliers semblables à lui-même, et que l'homme lui dit

¹ Caes. VIII, 89 (TU 2607) ; cf. texte latin en annexe C.

² GM ; VP + JG 95 ; Caes. XII, 20.

³ Hél. + JG 626 (TU 4696).

qu'il ne les avait pas vu, si ce n'est trois chevaux noirs, le cavalier se lamenta de manière extraordinaire en déclarant qu'il était un misérable auquel personne ne venait en aide. Et comme l'homme lui demandait pourquoi il gémissait ainsi, il répondit qu'il avait trois amis peu de temps auparavant, que trois démons à la semblance de chevaux torturaient de manière terrible (*quos tres demones in similitudine equorum mirabiliter affligebant*) ; que lui-même apparaissait seul parce qu'à l'occasion de la prédication de la croisade [en Terre sainte], des amis avaient pris la croix pour ses compagnons, les libérant ainsi du pouvoir des démons, lui seul ayant été abandonné. Et il se plaignait de son infortune, lui qui, parce qu'il n'avait pas d'amis, restait seul. L'homme lui demanda si, dans le cas où quelqu'un prenait la croix pour lui, il serait libéré. Le cavalier lui répondit que oui, mais qu'il n'avait pas d'amis sur terre qui ferait cela. Et l'homme, le prenant en pitié, se prosterna à terre et prit une feuille d'herbe en forme de croix, faisant un vœu à Dieu selon lequel, à cause de lui, il partirait [en Croisade] par-delà les mers et prendrait la croix des mains d'un prêtre, si Dieu le libérait. [Le cavalier,] disparaissant aussitôt, rendit grâces ; le cheval de son côté, tremblant de manière étonnante et se lacérant de ses dents, s'enfuit (*equus autem, mirabiliter fremens et se discerpens dentibus, fugit*). A l'endroit où [le cavalier] était apparu, tombèrent des ossements tout à fait blancs d'un corps humain. Il est dit que l'homme, se hâtant vers un prêtre, prit la croix [puis] amena [le prêtre] avec une procession de la paroisse à l'endroit où se trouvaient les os du mort, où ils les confièrent à une sépulture.¹

Associé aux affres de l'enfer ou du purgatoire, le cheval est aussi très fréquemment lié à la luxure dans les *exempla*, comme l'on peut s'y attendre. Dans un récit pour la première fois consigné par écrit, semble-t-il, dans le *Miroir des laïcs* (*Speculum laicorum*, un recueil anglais de la fin du XIII^e siècle), nous apprenons comment les concubines des prêtres sont châtiées dans l'au-delà :

"Il advint en Angleterre qu'un démon à forme humaine, chevauchant une monture noire (*demon in specie hominis sedens super jumentum nigrum*), arriva de nuit à la maison d'un forgeron, l'appelant à ferrer sa jument. Et comme [le forgeron] fixait des clous dans les pieds de l'animal, celui-ci s'exclama en disant : « Agis doucement, [mon] fils, car tu me blesses beaucoup. » Et l'autre, stupéfait, de dire : « Qui es-tu ? ».

¹ EdeB 30 ; cf. texte latin en annexe C.

[L'animal] répondit : « Je suis ta mère et, parce que j'étais la concubine d'un prêtre, je suis faite la monture du démon. » (*Ego sum mater tua, que, quia fueram sacerdotis fornicaria, facta sum demonis vectura*). Ce que disant, elle disparut avec son cavalier. Sans nul doute s'agissait-il de la monture d'un démon, elle qui avait vécu à la manière d'une bête de somme."¹

A toutes fins utiles, le texte de l'*exemplum* est ici assorti, par son auteur ou compilateur anonyme, d'un commentaire cinglant, destiné à faire réfléchir les adeptes des chevauchées illicites. Certains récits de transformation de femmes en chevaux ne visent pas les fautes des femmes, mais les péchés des hommes, comme dans cet *exemplum* de Jacques de Vitry :

"En vérité, les personnages malfaisants et les magiciens ne sont pas capables de nuire à ceux qui se confessent et font pénitence [...] mais ils ont pour coutume de se jouer des pécheurs, car Dieu, à cause des péchés, le permet. [...] C'est ainsi que nous lisons sur le cas d'un homme à qui il semblait que sa femme était transformée en jument (*de quodam cui videbatur quod uxor ejus mutata esset in jumentam*). Il l'amena avec un licol en la pleurant et en se lamentant sur elle à saint Acarius, mais le saint ne pouvait être trompé par les illusions des démons. [...] « Je ne vois aucune bête de somme mais je vois que tu m'a amené une femme. » (*Nullam video jumentam sed video quod tu adduxisti mihi quandam mulierem*). Et, après qu'une oraison fut prononcée, l'illusion diabolique cessant, le saint fit revenir son épouse à la forme d'une femme (*in speciem mulieris reduxit uxorem suam*)."²

Jacques de Vitry fait encore indirectement du cheval un révélateur du péché de la chair, dans un *exemplum* où un jeune moine, qui avait été élevé depuis son enfance dans un couvent et n'avait encore jamais vu de femme, tandis qu'il accompagnait l'abbé de son monastère dans un voyage à cheval, put tenir dans sa main, sans se blesser, le fer à cheval brûlant qu'un forgeron avait laissé tomber, "et son abbé de s'en

¹ *Spec. laic* (TU 1619) = *Speculum laicorum*, chap. 18, (*De concubinis sacerdotum [et ipsis sacerdotibus]*), § 117, d'après d'éd. de J. Th. Welter, Paris, 1914 ; cf. texte latin en annexe D.

² JdeV(Crane) 262 (TU 2627) ; cf. texte latin en annexe C.

étonner". Or, au cours d'une halte dans une maison de laïcs, le jeune moine se laisse séduire par une femme, "et il coucha avec elle, à l'insu de l'abbé". Le lendemain, l'abbé et le moine rebroussement chemin :

"Alors qu'ils revenaient sur le chemin du retour, et qu'à nouveau ils devaient faire ferrer le cheval qui avait perdu son fer, l'abbé dit : « Mon fils, saisis le fer. » Et une fois qu'il l'eut saisi, sa main fut consumée. Ce que voyant, l'abbé lui demanda ce qu'il avait fait, et le moine lui confessa comment il avait couché avec une femme ; à la suite de cela, l'abbé l'enferma au monastère et ne l'autorisa plus à l'accompagner à cheval."¹

Certes, c'est avant tout le fer rouge qui sert de révélateur, comme dans certaines ordalies ; mais Jacques de Vitry n'a certainement pas choisi le fer à cheval uniquement pour la commodité du récit, car chez lui, l'image du cheval est utilisée de façon privilégiée en rapport avec les péchés de luxure (et d'orgueil), conformément à une tradition bien établie ; nous le voyons dans un autre *exemplum* tiré de ses sermons, où un cheval, dressé par un bouffon à s'agenouiller et à se relever à la voix, est comparé à un homme manipulé par le diable, qui "souille par la luxure" et "amoindrit par l'orgueil"².

Au total, l'association du cheval avec les forces néfastes est massive dans nos *exempla*, et elle n'est pas contrebalancée par les récits où il sert la bonne cause : il s'agit dans notre corpus essentiellement des récits de transport surnaturel à cheval, étudiés plus haut.

Divers *exempla* de notre échantillon peuvent être lus comme visant à contrecarrer des croyances ou pratiques païennes. Outre le cas modèle du rite des chevaux-jupons, détourné à des fins édifiantes, examiné par ailleurs³, on peut mentionner l'*exemplum* de Césaire de Heisterbach sur l'os de cheval profanant les reliques (contre l'offrande funéraire du cheval ?), et celui d'Étienne de Bourbon où des chevaux démoniaques portent des pécheurs dans une errance expiatoire (dans la mesure où il réinterprète pour partie le mythe du passage de la

¹ JdeV(Crane) 247 (TU 2634) ; cf. texte latin en annexe C.

² JdeV(Crane) 258 (TU 2624) ; cf. texte latin en annexe C.

³ EdeB 194 et JG 341 (TU 2629), cf. chap. précédent.

Chasse sauvage, bénéfique à l'origine, comme nous l'avons vu¹). Trois autres *exempla* relèvent peut-être également de cette démarche.

Voici tout d'abord un autre récit tiré de la rubrique *De tentatione* du *Dialogue sur les miracles* de Césaire de Heisterbach :

"Le frère Godescalc de Volmuntstein m'a rapporté qu'un jour le diable apporta un plat avec des poissons au frère Armand, moine au couvent d'Arnisberg, sous l'apparence d'un homme qu'il connaissait. Et le moine, comme c'était encore le matin, lui dit de le déposer et de s'en aller. Au moment où les poissons devaient être préparés, dans le plat où il ne semblait y avoir rien d'autre que du poisson, on trouva du crottin de cheval.

Le novice : Je pense que cet homme de religion avait désiré des poissons et que la pénitence de ce même péché a été une illusion du diable.

Le moine : Ceci est tout à fait probable [...]"²

Nous verrons plus bas que le crottin de cheval, ainsi que de nombreuses autres substances tirées du cheval, intervenaient dans les recettes de la médecine populaire traditionnelle³. Il n'est donc pas exclu que ce récit, qui doit servir avant tout à prévenir contre les tentations (ici le péché de gourmandise), serve accessoirement à dénigrer ce type de pratiques.

Deux autres *exempla* doivent peut-être aussi être compris *a contrario*. Dans un récit de Jacques de Vitry, un templier poursuivi par les Sarrasins, menacé de toutes parts, tente de franchir un précipice avec son cheval pour leur échapper. "Le cheval, comme il plut au seigneur, porta le soldat sain et sauf jusqu'à la rive opposée, tandis que lui-même périt emporté par l'onde [...]"⁴. L'histoire se termine sur cette morale : "Ainsi, c'est parce qu'il se fia à Dieu seul qu'il fut sauvé par le Seigneur"⁴. Apparemment le cheval ne joue pas de rôle significatif ici, mais apparemment seulement, car nous avons vu que le cheval sauve régulièrement son cavalier par des bonds exceptionnels, dans les mythes païens comme dans l'hagiographie. Jacques de Vitry, qui a par

¹ Cf. I^{re} Partie, chap. 2.

² Caes IV, 87 (TU 2633) ; cf. texte latin en annexe C.

³ Voir IV^e Partie, chap. 1^{er}.

⁴ JdeV(Crane) 90 ; cf. texte latin en annexe C.

ailleurs été le premier à consigner l'*exemplum* du cheval emmenant son cavalier au paradis¹, dit délibérément le contraire ici, sur la base des psaumes 33 et 147².

Un *exemplum* de Jean Gobi relève peut-être du même procédé d'utilisation a rebours d'une matière première narrative :

"Il convient qu'un chevalier présente les caractéristiques suivantes. En premier lieu il doit être honnête.

Jacques de Vitry rapporte qu'il y avait un certain soldat, extrêmement appliqué dans les armes (*strenuissimus in armis*), qui semait son blé avec une robe de bure (*cum rauba burello*) et de gros souliers. A la suite de quoi, se rendant à un tournoi, il gagne tous les chevaux et aussitôt il les utilise pour semer ses blés. Et comme il se faisait tancer par les passants, il répondit : « Je veux me récompenser moi-même, avec ceux avec qui je peux aller loin. »³

En l'absence d'information sur l'utilisation de ce récit (rubrique "neutre" : *De Milite*), il est difficile d'établir avec certitude comment Jean Gobi le comprenait. Nous faisons l'hypothèse que ce chevalier, en dépit de la réprobation des passants, représente un modèle d'« honnêteté » : au lieu de parader orgueilleusement avec des chevaux de bataille, ce soldat est resté aussi simple qu'avant, lorsqu'il s'occupait de son champ "en robe de bure" : par cette indication, qui évoque l'état monastique, Jean Gobi ne veut-il pas signifier que le sérieux de ce guerrier redoutable n'est pas incompatible avec la modestie ? Si cette lecture est la bonne, nous serions alors en présence de l'inversion d'une fable d'Esope, où un soldat employant son cheval à des travaux ordinaires le néglige, et se retrouve sans monture pour la guerre⁴.

¹ JdeV(Crane) 89 (TU 2606), voir *supra*.

² Ps. 33, 17 : "Mensonge qu'un cheval pour sauver ; avec sa grande force, pas d'issue" ; Ps. 147, 10-11 : "Ni la vigueur du cheval ne lui agréa, ni le jarret de l'homme ne lui plaît. Yahvé se plaît en ceux qui le craignent, en ceux qui espèrent en son amour."

³ JG 700 ; texte latin en annexe C.

⁴ Cf. Esope, fable n° 142, "Le cheval et le soldat" :

" Un soldat, pendant toute la durée de la guerre, avait nourri d'orge son cheval, compagnon de ses travaux et de ses dangers. Mais, la guerre finie, le cheval fut employé à des besognes serviles et au transport de lourds fardeaux, et il ne fut plus

Une autre caractéristique qui se dégage de notre corpus centré sur les chevaux, c'est la présence conséquente d'hommes d'Église, prélats ou abbés, prêtres ou moines : il jouent un rôle dans 8 cas sur 32¹, ce qui correspond à 6 récits sur 24, soit un quart d'entre eux. Les *exempla* n'épargnent pas les hommes d'Église qui manquent à leurs devoirs. Césaire de Heisterbach relate ainsi comment un abbé trop présomptueux fut incapable de maîtriser son cheval pour demeurer auprès d'un monarque avec lequel il avait entamé une conversation. La morale de cet *exemplum* fait de l'usage d'un cheval de parade un signe d'orgueil particulièrement déplacé chez un religieux, car il donne une fausse idée du christianisme².

Sur le même thème, le récit du palefroi du prédicateur opposé à l'âne des Rameaux semble avoir été très populaire à partir du XIII^e siècle ; nous traduisons la version d'Étienne de Bourbon :

"De la même façon, [ceux qui donnent le mauvais exemple] sont moqués par les hommes à bon droit. Ainsi d'un grand prélat qui, lorsqu'il prêchait à l'occasion des Rameaux sur l'humilité du Souverain Maître, et de l'ânesse qu'il montait, se faisait amener, une fois le prêche achevé, son palefroi gras et rond et muni de phalères, et le montait, orné lui-même de parements précieux : une petite vieille le railla en présence de tous, lui demandant : « Ô maître, me répondras-tu ? Étaient-ils ainsi, l'ânesse et son cavalier ou celui qui le montait, de qui tu nous as parlé ? » Et lui devint muet [et] confus."³

Cet *exemplum* figure deux fois dans le *Traité* : d'une part, dans la deuxième partie, "Du don de Piété", sous le titre I : "De la parole de

nourri que de paille. Cependant une autre guerre fut annoncée, et à l'appel de la trompette le maître brida son cheval, s'arma lui-même et l'enfourcha. Mai le cheval sans force tombait à chaque pas. Il dit à son maître : « Va maintenant te ranger parmi les fantassins ; car de cheval tu m'as changé en âne. Comment veux-tu d'un âne refaire un cheval ? » Dans les temps de sécurité et de relâche, il ne faut pas oublier les temps de malheur." : traduction de l'édition des *Fables* par Emile Chambry, Paris (CUF), 1967, p. 64.

¹ Caes IV, 14 ; Caes IV, 87 (TU 2633) ; EdeB 82 et 255 (TU 391) ; JG 751 ; JG 865A (TU 391) ; JdeV(Crane) 247 (TU 2634) ; JdeV(Greven) 39 (TU 2628).

² Caes IV, 14 ; texte latin en annexe C.

³ EdeB 255 (TU 391) cf. EdeB 82 ; repris par Jean Gobi (n° 865A) ; textes latins en annexe C.

Dieu", d'autre part, dans quatrième partie "Du don de la force", sous le titre V : "Du mauvais exemple", version reprise ici.

En fait, la dignité de l'âne a mis du temps à s'imposer. Certes, l'*humilitas* de l'âne l'emporte dans l'entrée du Christ à Jérusalem sur la *superbia* du cheval, comme le notait déjà la *Vie de saint Riquier*, d'époque mérovingienne¹ ; mais ce n'est qu'au-delà du XII^e siècle, "sous la pression d'une culture proprement populaire qui le soustrait du mépris aristocratique et élitiste qui le frappait"², que l'âne conquiert aussi une "bonne part" dans l'Église chrétienne d'Occident. Jusque là, c'est la vision négative de Hraban Maur qui s'imposait au plan symbolique³, tandis qu'au plan des réalités, les prélats privilégiaient le cheval, comme nous l'avons vu.

Au demeurant, l'âne est resté un animal infamant dans certaines coutumes populaires⁴, et il ne l'emporte pas nécessairement sur le cheval dans la prédication au peuple de la fin du Moyen Âge, comme le montrent deux *exempla* de la *Scala coeli* de Jean Gobi. Dans le premier, l'arrogance injustifiée (*indebita audacia*) du cheval de parade croisant un âne se trouve réduite à néant par la maladie, qui le réduit à des tâches serviles, comme le transport du fumier. Les deux animaux se retrouvent à égalité dans la morale qui se lit comme suit : "Ce cheval est le riche, orné de différentes richesses, délices, pouvoirs et honneurs, l'âne est ce pauvre qui est persécuté et méprisé par le riche. Mais dans la mort ils sont égaux lorsqu'ils portent l'un et l'autre le

¹ Vita Richarii sacerdotis Centulensis primigenia, 5, dans *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici*, éd. B. Krusch, W. Levison, MGH, SRM 7, Hanovre, 1920, pp. 440-447 (référence d'après *L'animal exemplaire...*, *op. cit.*, p. 48, note 21).

² Voisenet, *Bêtes et hommes...*, *op. cit.*, p. 48.

³ Dans son encyclopédie, avant le tableau équilibré du symbolisme du cheval, Hraban charge l'âne de nombreux vices, au premier rang dequels la sottise et la débauche. L'âne représente encore la synagogue (*asinus synagogam Judaeorum significat*) et il ne prend de valeur positive que lors de l'entrée du Christ à Jérusalem, où il représente alors le peuple des "gentils", c'est-à-dire ici les non-Juifs appelés à accueillir la Bonne Nouvelle (*gentilem populum significat, super quem Dominus sedere dignatus est ad Hierosolymam tendens*) ; cf. *De rerum naturis*, PL 111, col. 212.

⁴ Les maris trompés ou battus sont promenés à rebours sur un âne, dans l'« as-souade ».

fumier de leur propre corps."¹ Le cheval est donc davantage blâmé pour son orgueil que l'âne n'est valorisé en tant que tel.

Dans le deuxième exemple, le traitement privilégié du cheval par rapport à l'âne sert à justifier les inégalités entre les hommes : après un récit dans lequel un cheval, choyé par son maître, lui sauve la vie lors d'une attaque, tandis que son âne, qui se plaignait de devoir travailler tous les jours, était resté coi, vient cette morale aristocratique : "L'âne est l'ignorant, le cheval est le lettré, et s'il possède un grand nombre de biens, il [ce lettré] a davantage servi l'Église à une occasion, que l'ignorant ne le pourrait jamais."²

Synthèse provisoire sur le cheval des exempla

En définitive, nous constatons que, de même que dans la symbolique exégétique ou mystique, mais dans leur registre propre, les *exempla* donnent du cheval une image multiple et contradictoire ; ce constat s'applique, dans certaines limites bien sûr³, à l'animal exemplaire en général, comme l'observe Robert Delort, qui parle à ce propos d'"ambivalence exemplaire"⁴.

Mais la seconde observation que nous devons faire, encore qu'elle reste à étayer dans le détail à partir d'un corpus plus vaste, c'est que les connotations négatives dominent.

Divers éléments montrent l'ancrage de nos récits dans les réalités de leur temps, notamment l'importance des thèmes de la croisade⁵ et des pèlerinages⁶.

¹ JG 108 (TU 2615) ; texte latin en annexe C.

² JG 751 (rattaché, à tort selon nous, au même no 2615 de l'index de Tubach par A. M. Polo de Beaulieu).

³ En pratique, les valeurs attribuables aux animaux doivent non seulement ne pas contredire les faits d'expérience (il n'est pas possible de présenter le cheval comme un être lent ou laid, pas plus que de dire que le lion est peureux, ou le crapaud séduisant), mais elles doivent aussi ne pas heurter de front la mentalité supposée des auditeurs.

⁴ Robert Delort, "Animal, environnement, ambivalence exemplaire", in : *L'animal exemplaire...*, op. cit., conclusion, pp. 289-297.

⁵ EdeB 30 ; JdeV(Crane) 89, EdeB 104 et JG 404.

⁶ Caes X, 2 ; EdeB 194 et JG 341.

La matière des *exempla* est d'un intérêt inégal pour notre enquête sur les croyances.

D'un côté, des anecdotes moralisatrices, souvent reprises de fables animales antiques (comme l'histoire du lion et du cheval racontée par Jacques de Vitry¹), ne fournissent presque jamais d'informations intéressantes sur les croyances. Il en va de même d'un certain nombre de récits où le cheval n'est rien d'autre qu'un animal de la vie quotidienne ; c'est le cas d'une anecdote, également racontée par Jacques de Vitry, où un ancien soldat obtient par ruse le cheval de son frère, un prélat, après avoir rendu l'animal rétif au moyen de coups d'éperon : la morale consiste en une considération compliquée sur les corrections utiles et les autres².

D'un autre côté, l'*exemplum* est le point de rencontre entre une volonté ecclésiastique de parler au peuple dans un langage qu'il comprenne, et la volonté de ce même peuple de voir reconnue la dignité de certaines de ses pratiques ou croyances, d'ou des tensions et des contradictions. Car l'intégration de représentations populaires parfois archaïques aboutit dans certains cas à conforter des conceptions païennes (le croisé emmené au Paradis par son cheval), lorsque leur matière n'est pas réinterprétée plus ou moins profondément (les danses des chevaux-jupons). Pour les *exempla* utilisant un matériau originellement païen faisant intervenir le cheval, force est de constater cependant qu'à de rares exceptions près, l'Église a opéré avec succès une transformation de leur contenu : les chevaux diaboliques emmenant dans les flammes de l'enfer et les chevaux démoniaques de la Chasse sauvage sont entrés massivement dans le patrimoine des croyances collectives européennes.

C. Le cheval comme symbole religieux dans la littérature d'expression allemande.

C'est toujours par un texte en latin, langue de conservation, que nous connaissons les *exempla*, alors qu'ils ont été énoncés dans les différentes langues vernaculaires de leur temps, ce qui crée un écran

¹ JdeV(Crane) 152 (TU 2605) ; texte en annexe C.

² JdeV(Greven) 39 (TU 2628) ; texte en annexe C.

supplémentaire pour approcher leurs conditions d'utilisation dans les pays allemands.

C'est en latin que les théologiens du Moyen Âge allemand ont développé leurs allégories animales, principalement à destination d'autres clercs. Si les prédications au peuple ont été prononcées dans les différentes langues allemandes pratiquées au Moyen Âge, elles ont rarement été conservées sous cette forme.

En ce qui concerne la prédication missionnaire et populaire du haut Moyen Âge, elle n'a pas laissé de traces écrites en langue allemande, ni même, à quelques rares exceptions près¹, en latin². À partir du XII^e siècle, et surtout avec le développement de la prédication au peuple un siècle après, la situation est meilleure en termes de transmission de textes en allemand, même si la règle générale était l'usage du latin.

Pour approcher davantage l'utilisation du cheval comme symbole religieux vis-à-vis d'un public plus large, nous devons donc recourir à ces textes en langue vernaculaire, dont le nombre s'accroît à la fin du Moyen Âge. Nous disposons pour cela de l'étude déjà ancienne, mais reposant sur un corpus significatif de textes, de Dietrich Schmidtke, qui s'est attaché à l'étude du symbolisme animal religieux dans la littérature d'expression allemande³. Cet auteur retient comme cadre chronologique la période de 1100 à 1500, la première date marquant le début de l'existence d'une littérature d'expression allemande continue (non occasionnelle), parallèlement à l'usage maintenu du latin, la seconde correspondant au moment où une symbolique animale profane se développe. Les textes émanent principalement, mais non exclusivement, d'auteurs ecclésiastiques. Schmidtke ne retient que les passages où, comme dans le *Physiologus*, l'auteur procède en deux temps, en décrivant d'abord une "caractéristique" de l'animal (*Eigenschaft*) avant d'en donner une "interprétation" (*Deutung*). Dans ce corpus, la place du cheval est beaucoup plus réduite que dans les *exempla*, puisqu'il ne représente que 2 % environ de l'ensemble des interprétations (28 sur un total d'environ 1500).

¹ Collections attribuées à Pirmin et à Boniface.

² Longère, *La prédication médiévale*, op. cit., pp. 48-49.

³ D. Schmidtke, *Geistliche Tierinterpretation in der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters (1100-1500)*, (2 vol.), Berlin, 1968.

Les 28 interprétations dégagées par Schmidtke¹ pour 18 caractéristiques du cheval reposent bien entendu pour une large part sur la tradition ecclésiastique antérieure. Ainsi, directement ou indirectement, le cheval est-il une figure de l'orgueil (5 interprétations sur 28), comme chez Johann Geiler von Keyzersberg, prédicateur à Strasbourg de 1478 à sa mort en 1510 ; c'est pour lui que fut érigée la chaire de la grande nef de la cathédrale de cette ville, où il prononça régulièrement des sermons de Carême² particulièrement suivis, et qui furent publiés quelques années après sa mort dans le recueil *Die Emeis*. En voici un extrait :

"Le mercredi précédant le jour des Rameaux, maître Keyzersberg prêcha sur la question de savoir pourquoi Dieu livre grandement l'homme aux atteintes du Mal : [...] Sur le deuxième point, je déclare que Dieu le Seigneur procède comme celui qui possède un cheval qui lui est cher [et] qu'il tient en permanence par la bride. Il ne lui met pas la bride sur les oreilles [mais fixe le mors à la bouche]. Tout cheval, si bon soit-il, menace de trébucher si on ne le tient pas par la bride. Ainsi Dieu veut-il te tenir par la bride dans la souffrance, la pauvreté, etc. Car dès que nous le pouvons, lorsque nous sommes en bonne santé ou que la chance nous sourit, nous devenons présomptueux et voulons être traités [trop] grandement."³

¹ Schmidtke, *op. cit.*, pp. 373-377 (catalogue) et 634-636 (notes de commentaire).

² Longère, *op. cit.*, p. 129.

³ Johann Geiler von Kaysersberg, *Die Emeis. Dis ist das buoch von der Omeissen* [...] Und ist von dem hoch gelerten Joannes Geiler von Keisersperg [...] gepredigt worden [...] ; (sermons de carême). Strasbourg, Johann Grüninger, 1517 (XC folios). ici fol. LX verso b et fol. LXI recto a : dans le chap. "Am mittwoch vor dem Palmtag prediget doctor Keyzersperg warumb got dem boesen so vil ueber den Menschen verhenget", après un développement condamnant la tentation de l'orgueil (*hoffart*), Geiler compare le chrétien à un cheval tenu en bride par Dieu : "Zu dem and[er]n sprich ich das got der herr thuot gleich als einer / der ein roß hat / das im lieb ist das behalter er stetiges in dem zaum. Er legt i[m] de[n] zaum nit uff die oren. Es ist kein roß so gut wen man es nit bei dem zaum hal[t]et / es struche[l]t. Also will dich got auch bei dem zaum halten in leiden, in armut zc. Wan warumb so bald wir ein wenig moegen / so wir etw[a]z ueber kommen oder gesunt sein / so bieten wir uns herfür und woellet groß gehalten sein."

A partir de cette même caractéristique du cheval, ici le fait d'être dirigé par son cavalier au moyen de la bride, Schmidke relève aussi des interprétations où ce n'est plus l'orgueil, mais la luxure, qui nécessite ce moyen de contrôle.

Mais d'une façon plus large, le cheval apparaît principalement, dans plus du tiers des cas (11 significations sur 28), comme un être impétueux (l'homme et ses penchants) qui doit être dirigé par son cavalier ou meneur (Dieu). C'est ainsi que pour le poète Heinrich der Teichner (vers 1310-1375), l'homme a besoin de la bride du malheur pour s'assagir :

- | | |
|---|---|
| <p>1 <i>Ainer fragt mich der maer
ungelücke waz daz waer
oder wem es gleichen chund.
do sprach ich : daz ist ain pund</i></p> <p>5 <i>als ain pritel in soelicher hait,
der ain phaert dez ueber strait,
daz ez nicht derwuetet sich,
ez wurd nymmer ain zams vieh,
würf man nicht den pritel dran.</i></p> <p>10 <i>also pritelt got den man</i></p> <p style="margin-left: 20px;"><i>mit des ungelückes sail.</i></p> <p style="margin-left: 20px;">[...]¹</p> | <p>Celui-ci me demande
ce qu'est le malheur,
ou à quoi on peut le comparer.
Ici je réponds : c'est un peu
comme une bride aux mains de celui
qui possède un cheval si fougueux,
qu'il resterait sauvage
et ne s'assagirait jamais
si on ne lui mettait une bride.
Ainsi Dieu tient-il l'homme par la
[bride,
avec les rênes du malheur. [...]</p> |
|---|---|

L'homme doit prendre garde à ne pas se laisser dominer par les mauvaises pensées, en prenant modèle sur Bucéphale, comme le suggère une adaptation en langue allemande (fin du XIV^e s.) des *Gesta Romanorum*², au chapitre 92 sur "La misère de l'homme" :

"Dans sa description des merveilles du monde, le grand Solin écrit qu'Alexandre possédait un cheval qui avait l'habitude, lorsque tout le monde s'armait pour le combat, de ne laisser monter personne sur son

¹ *Die Gedichte Heinrichs des Teichners*, vol. 2 (poèmes n° 283-536), éd. H. Niewöhner, Berlin (DTM 46), 1954. Ici Poème n° 468, p. 309.

² Les *Gesta Romanorum* sont un grand succès de la littérature européenne du Moyen Âge : 165 manuscrits en ont été recensés, dont 138 en latin et 24 en allemand : J. Berlioz et alii, *Les Exempla médiévaux. Introduction à la recherche*, op. cit., p. 245.

dos ; lorsqu'il était également harnaché pour la guerre, alors il ne se laissait monter que par son maître Alexandre. Mais lorsqu'il n'était pas préparé pour le combat, il admettait chaque garçon sur son dos (sinon il jetait tout homme à terre). De la même manière, chaque chrétien est armé avec les armes du Christ. Personne ne doit prendre place dans son cœur, si ce n'est son seigneur et son roi Jésus Christ. Si un autre entre dans son cœur, il aura rapidement le pouvoir de l'en chasser, grâce aux armes du Christ. Mais si l'homme n'a pas les armes du Christ, il est disposé à de mauvaises pensées et prêt à les suivre."¹

Nous retrouvons l'image de Dieu dirigeant les hommes et toute chose, non plus sous la forme de l'image classique du quadriges, mais de celle, plus modeste, mais sans doute plus parlante, du chariot d'un roulier, à nouveau chez Geiler de Keyzersberg (extrait d'un sermon tenu "le samedi avant l'ancien Mardi Gras") :

"Il en est de Dieu comme d'un roulier. Un roulier tient quatre ou six chevaux par les guides et avance ainsi, la voiture et les chevaux ne quittant pas la direction qui leur est indiquée (par le roulier) avec les guides. Ainsi, tous les hommes, oui toutes les choses n'agissent pas autrement que selon la volonté de Dieu, qui tient toute chose par des guides."²

¹ "[...] Nu sagt ein maister haist Solinus. von den wundern der werlt. Daz Alexander hiet ein ros. daz hiet die gewonhait wenn man solt reiten. an den streit. Vnd sich yederman wappnecht. daz ez niempt liezz aufsitzen. Wann ez auch waz berait zuo dem streit mit woppen. dann nur seinen herrn alexandern. Wann ez aber nicht berait waz zuo dem streit so liezz ez yeglichen puoben auf sich sitzen. sust warf ez yeden man ab. Also zuo gleicher weis ist ein yeglicher christen gewoppent mit dem woppen Iesu Christi. daz sol chain aufsitzen nemen in sein hertz. nur den gepietter vnd seinen chuonich ihm x p m. Vnd wie dann yendert ein chaer ung chomen in sein hertz. so hat er als pald gewalt. von dem woppen Christi in ze vertreiben. Hat aber der mensch die waffen Christi nicht. so ist er berait zuo poesen gedaenchen daz er si ein genemen mag." : *Gesta Romanorum*, das ist der Roemer Tat, Cap. 92 Von einem armen menschen (manuscript de Munich, cod. germ. monach. 54. fol.), éd. Heinrich Adelbert von Keller. Leipzig, 1841, pp. 139-140.

² Geiler von Keyzersberg, *Die Emeis*, op. cit., fol. XXXI verso b (chap. "Am samstag nach der alten Fastnacht") : "Es ist umb got wie umb ein roller. Ein roller der hat vier oder sechs roß an einem leitseil und fert dahin und gat der wagen mit den rossen nienen andere den wie der roller die roß weiset mit dem leitseil. Also gond alle menschen ia alle ding / nit anders den got will / der alle ding an einem seil hat."

Jusqu'ici le cheval, monté ou attelé, représentait l'homme, tenté par diverses passions, et dirigé par Dieu. Mais il porte encore diverses autres significations.

Dans les *Gesta Romanorum* en allemand, nous retrouvons, au chapitre 14 sur le triple triomphe (*Von der driualtigen ere*) réservé au vainqueur, le symbole des quatre évangélistes comme coursiers du quadriga du Christ victorieux : "Quatre chevaux tiraient le char, ce sont les quatre évangélistes." (*Den wagen zugen vier roz. daz sint die vier êwangelisten. [...]*)¹. Schmidtke relève encore, outre deux autres textes de ce type, une interprétation comparant un attelage de 12 chevaux aux douze apôtres.

Une interprétation hardie du mystique rhénan Tauler († 1361) fait du cheval qui répand son propre crottin dans les champs, afin de les faire fructifier, l'image du chrétien qui, à juste titre, dépose sa faiblesse pécheresse auprès de Dieu, qui la transformera en des fruits joyeux (*wunnecliche frucht*)².

Dans un sermon, Berthold de Ratisbonne (vers 1210-1272) se sert de l'épisode biblique du roi de Perse Assuérus honorant un serviteur en le faisant promener sur un cheval royal³ pour illustrer la félicité céleste qui attend en récompense tous ceux qui quittent la terre en état de pureté (sans être en état de péché mortel)⁴.

Reprenant l'antique croyance à la fécondation des juments par le vent⁵, le maître-chanteur Hans Folz (vers 1450-1513) l'utilise comme argument *a fortiori* pour glorifier la conception virginale du Christ par la Vierge Marie :

¹ *Gesta Romanorum*, op. cit., p. 23.

² *Die Predigten Taulers*, éd. Ferdinand Vetter (DTM 11), Berlin, 1910, p. 27 ; cité d'après Schmidtke, p. 376.

³ Cf. *Esther* 6, 6 sqq.

⁴ *Berthold von Regensburg. Vollständige Ausgabe seiner deutschen Predigten* (2 vol.). Ed. Franz Pfeiffer, Vienne, 1862 et 1880. Ici vol. 1, p. 378 sqq., d'après Schmidtke, p. 377.

⁵ Voir *supra*, II^e partie, chap. 1^{er}, Le cheval et l'air.

Str. 1

- | | | |
|---|--|--|
| 1 | <i>Hort wie der lib Augustinus</i> | Ecoutez comment, dans son troisième |
| | [...] | livre, Augustin le bienheureux nous |
| 4 | <i>im dritten puch sein</i> | explique les miracles ; comment, |
| 5 | <i>Der wunderwerk unß dut ercleren</i> | contre toute habitude, une pure vierge |
| 6 | <i>Wie nun wider gewonheit gar</i> | conçut son enfant chastement, |
| 7 | <i>Ein jungfraw clar</i> | dans l'innocence et sans péché. |
| 8 | <i>Ir kint keuschlich und pure</i> | |
| 9 | <i>Enpfangen hat gancz rein</i> | |
| | [...] | |

Str. 2

- | | | |
|----|-----------------------------------|-----------------------------------|
| 36 | <i>So kumet von dem winde dar</i> | De même il arrive que par le vent |
| 37 | <i>Das eqwa Capadocie</i> | les juments de Cappadoce |
| 38 | <i>Enphecht. [...]</i> | soient fécondées. [...] |

Str. 3

- | | | |
|----|---|--|
| 43 | <i>Seit nun durch die Nature Got</i> | Puisque Dieu a donc ordonné la nais- |
| | <i>Geordnet hot</i> | [sance |
| 45 | <i>Sulch creatur zu werden</i> | de telles créatures à travers la Nature, |
| | <i>An steur menlicher zunfft,</i> | sans l'intervention d'un homme, |
| | <i>Das doch nach der naturen lauffe</i> | ce qui est à déclarer |
| | <i>Widerwertig zu sprechen ist,</i> | contraire au cours naturel des choses, |
| | <i>Sollt dan nit Crist</i> | comment le Christ lui-même, |
| 50 | <i>ein her himels und erden,</i> | un Seigneur du ciel et de la terre, |
| | | ne pourrait-il être conçu et mis au |
| | | [monde |
| | <i>Wider menschlich vernunfft</i> | par celle qu'il lui a choisie |
| | <i>Von Got dez heiligen geistes drauffe</i> | au défi de l'entendement de |
| | | [l'homme, |
| | <i>Enpfangen werden und geporn</i> | par Dieu dont le Saint Esprit émane ? |
| 54 | <i>Von der die er im het erkorn,</i> | |
| | [...] ¹ | |

¹ *Die Meisterlieder des Hans Folz, aus der münchener Originalhandschrift und der weimarer Handschrift Q. 566 [...].* Ed. Augustus L. Mayer. Berlin (DTM 12), 1908, ici pp. 233-234 : extrait du Chant n° LIX du ms de Weimar, dont une partie seulement est attribuable à Hans Folz, selon l'éditeur (introd., p. V).

Cette démonstration de la conception virginale du Christ par la Vierge Marie repose sur une tradition ancienne dans laquelle c'est le plus souvent la fécondation de la femelle du vautour, également par le vent, qui est mise en avant, comme chez Isidore de Séville¹ puis Hraban Maur². Notons que saint Augustin avait mentionné le *topos* antique de la fécondation des juments par le vent dans un autre contexte : dans le livre XXI de la *Cité de Dieu* en effet, qui traite des supplices des damnés, il s'agit pour l'évêque d'Hippone d'expliquer comment un feu peut brûler éternellement des corps sans les anéantir, et il recourt pour cela à diverses merveilles de la nature, tout aussi inexplicables : "En Cappadoce aussi, le vent féconde les cavales, et leurs petits ne vivent pas plus de trois ans" écrit-il notamment³, en paraphrasant Pline. A partir de faits inexplicables de ce type, il conclut que de la même manière, contre toute raison humaine, "il y aura des corps humains vivants qui toujours brûleront, souffriront et jamais ne mourront." ⁴

Mais le symbole le plus étonnant a été formulé par maître Eckhart, le célèbre mystique rhénan (né vers 1260, † 1327). Ce dominicain issu d'une famille de chevaliers de Thuringe, une grande région d'élevage de chevaux au Moyen Âge, reçu *magister* à la Sorbonne avant d'exercer diverses missions pour son ordre, termina sa vie comme directeur du *studium generale* des dominicains à Cologne. C'est son enseignement dans cette ville qui provoquera des tensions avec Rome, ses thèses étant considérées comme peu orthodoxes⁵. Sans doute n'est-ce pas cette superbe comparaison de Dieu avec un cheval en liberté qui lui valut le plus d'ennuis :

"Dieu donne à toute chose également, et comme elles émanent de Dieu, elles sont égales ; oui, les anges et les hommes et toutes les créatures émanent également de Dieu, dans leur première émanation [...] Ainsi toutes

¹ *Étymologies*, XII, 7, 12.

² *De rerum naturis*, VIII, 6, PL 111, col. 244.

³ "*In Cappadocia etiam vento equas concipere, eosdemque fetus non amplius triennio vivere*" *De civitate Dei* XXI, 5 (saint Augustin, *La cité de Dieu*, t. 2, Livres XIX à XXII, Paris, 1960, pp. 390, 392).

⁴ *Ibid.*, p. 393.

⁵ Longère, *op. cit.*, p. 115.

choses sont égales en Dieu et sont Dieu lui-même. [Ici], dans cette identité, Dieu se réjouit tant qu'il répand entièrement sa nature et son être en soi-même dans cette unité. Cela le réjouit comme lorsque quelqu'un laisse courir un cheval sur une lande qui serait verte et parfaitement plane et égale : il serait dans la nature du cheval de s'épancher de toutes ses forces par des bonds sur la lande, ce serait là l'expression naturelle de sa joie. De même, Dieu est-il réjoui et heureux lorsqu'il trouve l'identité. C'est une joie pour lui de pouvoir ainsi entièrement épancher sa nature et son être dans l'identité, car il est l'identité même."¹

Bien entendu, il ne s'agit pas pour Eckhart d'identifier le cheval à Dieu ; l'image est à prendre pour ce qu'elle est ici : une comparaison. Par ailleurs, à la différence des autres textes allemands cités, qui s'adressaient au peuple, ou en tout cas à un très large auditoire (Geiler), Eckhart s'adresse dans ses sermons à un auditoire restreint, essentiellement les dominicaines de la région rhénane². Enfin, il faut tenir compte du fait qu'à la différence des écrits latins d'Eckhart, directement rédigés par lui, ses écrits allemands sont des notes retranscrites par des auditeurs (*reportationes*), forcément moins fidèles³.

Le cadre théologique de ce sermon est celui de l'abandon de soi qui seul permet d'atteindre l'union mystique avec Dieu⁴. Il demeure que

¹ "Got gibet allen dingen glîch, und als sie von gote vliezent, alsô sint sie glîch ; jâ engel und menschen und alle crêatûren die vlizent von gote glîch in irm êrsten âzvluzze. [...] Nû sint alliu dinc glîch in gote und sint got selber. Hie ist gote als lustlich in dirre glîcheit, daz er sîne natûre und sîn wesen alzemâle durchgiuzet in der glîcheit in im selber. Daz ist im lustlich ; ze glîcher wîze, als der ein ros lât loufen ûf einer grûenen heide, diu zemâle eben und glîch wære, des rosses natûre wære, daz ez sich zemâle âzgûzze mit aller sîner kraft mit springenne uf der heide, daz wære im lustlich und wære sîn natûre. Alsô ist gote lustlich und genuoclich, dâ er glîcheit vindet. Ez ist im glîcheit, daz er sîne natûre und sîn wesen alzemâle dâ giezende ist in die glîcheit, wan er diu glîcheit selber ist." Sermon allemand n° 12 *Qui audit me*, dans : Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke. Die deutschen Werke, éd. Josef Quint, t. I. Predigten, vol. 1 (sermons 1-24). Stuttgart, 1958. Le 12^e sermon figure pp. 190-206, le passage cité pp. 199-200.

² Longère, *op. cit.*, p. 115.

³ *Ibid.*

⁴ Cf. encore cette phrase tirée du même sermon : "L'œil, dans lequel je vois Dieu, est le même œil, par lequel Dieu me voit ; mon œil et l'œil de Dieu constituent un seul œil, une seule vision, une seule reconnaissance et un seul amour." (*Daz ouge, dâ*

dans cet abandon, l'homme se perd non seulement en Dieu, mais aussi dans l'unité de toutes les créatures, "émanant également de Dieu", d'où une vision de la relation entre l'homme et l'animal plus proche de celle de saint Paul dans son épître aux Romains¹ que de la conception conflictuelle qui prédomine dans l'Ancien Testament².

Au total, le constat le plus important qui se dégage, pour le cheval, des données réunies par Schmidtke, c'est que si cet animal est pris occasionnellement comme image de l'homme impulsif, livré à diverses tentations, il n'est en revanche jamais associé au diable et aux forces démoniaques, contrairement à de nombreux autres animaux. Certes, "l'évolution du regard sur les animaux à la fin du Moyen Âge révèle à l'être humain une peur de la « bête intérieure », capable d'effacer ses qualités spirituelles pour ne laisser subsister que des appétits bestiaux de concupiscence, de faim et de rage"³ : on pourrait donc voir dans le cheval associé à l'orgueil ou à la luxure une association avec cette « bête intérieure ». Certes encore, la méthode de recensement retenue par Schmidtke, qui exige un discours en deux temps, faisant précéder l'interprétation par la description d'une caractéristique de l'animal (priviliégiant ainsi des textes plus « intellectuels »), écarte tous les témoignages où il est directement question de chevaux diaboliques ou démoniaques. Il demeure que le cheval ne figure pas, dans le vaste corpus en langue allemande exploré, parmi la quarantaine d'animaux comparés sous une forme ou une autre au diable, alors qu'on y trouve l'âne et l'onagre, le chien et le loup et, surtout, le serpent et le lion⁴. En dehors des comparaisons relevant du domaine divin et marial,

inne ich got sihe, daz ist daz selbe ouge, dâ inne mich got sihet ; mîn ouge und gotes ouge daz ist ein ouge und ein gesicht und ein bekennen und ein minnen.) : Eckhart, *ibid.*, p. 201.

¹ Cf. Rom. 8, 19-21, "Car la création [la Vulgate dit *creatura*, en mettant donc en avant les animaux] en attente aspire à la révélation des fils de Dieu [...] avec l'espérance d'être elle aussi libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu."

² Voir le premier récit de la Création et le nouvel âge d'après le déluge (*supra*, le cheval dans la Bible).

³ Robert Muchembled, *Une histoire du diable, XII^e – XX^e siècle*, Paris, 2000, p. 49 (comme commentaire du livre de Joyce E. Salisbury, *The Beast within. Animals in the Middle Ages*, New-York – Londres, 1994).

⁴ Schmidtke, *op. cit.*, pp. 208-211.

Schmidtke mentionne le cheval au titre des interprétations relatives à la "sphère humaine" (*der menschliche Bereich*)¹.

Si nous faisons abstraction des différences méthodologiques, la comparaison des données en langue allemande avec celles de l'ensemble pan-européen des *exempla* semble indiquer qu'à la fin du Moyen Âge, dans le discours au peuple de l'Église des pays allemands, le cheval est davantage associé aux tribulations de la condition humaine qu'aux forces du mal. Cela ne signifie pas que les chevaux diaboliques et démoniaques aient disparu ; ils étaient déjà largement assimilés par les croyances populaires, comme nous le verrons en étudiant les légendes (*Sagen*)².

L'impact réel du bestiaire des clercs sur les croyances germaniques est donc délicat à mesurer dans le détail, d'autant plus qu'à côté des textes allemands, originaux ou adaptés du latin, la fin du Moyen Âge a vu se développer de véritables traductions d'ouvrages latins. La traduction du *Dialogus Miraculorum* de Césaire de Heisterbach faite à Munich vers 1460 en est un exemple intéressant³. Elle est l'œuvre de Johann Hartlieb, un personnage complexe que nous avons déjà rencontré. Ce médecin particulier du duc de Bavière Albert III, adepte

¹ Schmidtke, *op. cit.*, pp. 211-216, spécialt. pp. 213-214.

² Voir *infra*, IV^e Partie, chap. 2.

³ Johann Hartliebs Übersetzung des *Dialogus Miraculorum* von Caesarius von Heisterbach. Ed. Karl Drescher (DTM 33), Berlin, 1929. N. B. : L'ouvrage traduit la deuxième partie (Livres VII à XII) de l'œuvre de Césaire de Heisterbach, en respectant fidèlement le texte original, comme on peut le voir avec l'extrait cité ci-après, tiré de l'histoire de Weinand (Caes X, 2 = Hartlieb IV, 2) : *Das ander capitel. Von Winanden, der in ainer stund von Jerusalem geführt ward in das pistumb Lutlich etc.* : "[...] Im beegent gar ein erberg person auff aim pfärd und grüsst in und sprach : "O, gütter man, war umb gest du also ainig, oder von wannen kumpst du." Er antwurt : "Ich kum von Jerusalem, und also pin ich von meinen geferten geschaiden." Der reittund sprach : "Steig auff mein pfärd und sicz an mein rucken, so wellen wir dein gesellen wol erfolgen." Da das geschacht, da saczt er sich zu im auff das pfärd und fürt in an dem selben tag zu seinem dorff [...] Der reittend sprach : "Darumb das du Christum Jhesum geert hast, darumb pin ich zu dir gesant, das ich dich haym für. Schaw, das ist dein haws. Und sag die Wunder Gots, die er mit dir gethan hatt. [...]" Monachus zu dem Novicius : "die alten wunder werden erneut in unsern zeitten. Helyas der ist mit wagen und pferden gezugt in das paradys, so ist das nit vil minder das er durch ain reittend mit aim pferd in ainer klain weil geführt ist über grosse weytt des mers und des ertrichs. Das verstee und merck und bekänncz mit dir. [...]" (pp. 271-272).

de certains arts magiques, est à la fois l'auteur du *Livre de tous les arts interdits* cité plus haut¹ (vers 1456), dédié au margrave Johann de Brandebourg-Kulmbach, dit l'« Alchimiste », et d'œuvres à vocation plus large comme sa traduction du *Dialogus Miraculorum* (restée à l'état de manuscrit). Nous savons par ailleurs qu'il rédigeait à cette époque des ouvrages de science érotique, comme *Warme bäder*, *Secreta muliera*, pour la délectation d'un public princier². Sa traduction du *Dialogus Miraculorum* est dédiée par Hartlieb à un certain "Hanns Püterich, pürger zu München" : ce Püterich appartenait à une famille patricienne proche de la cour du duc de Bavière. Même s'il est probable que la traduction de Hartlieb était destinée à l'imprimerie, il n'est donc pas certain que cet ouvrage devait servir à l'édification de ses lecteurs ; peut-être était-il seulement destiné au « divertissement » de l'élite bourgeoise, alors en plein essor, comme quelque deux siècles et demi plus tôt, les *Otia Imperialia* de Gervais de Tilbury devaient distraire Othon IV de Brunswick et sa cour. Paradoxalement, la traduction en langue vernaculaire d'une collection d'*exempla* ne transmet donc pas nécessairement un message religieux à un public populaire élargi, mais elle peut devenir un recueil de « curiosités » pour une élite bourgeoise.

D. La place du cheval dans l'éthique du chevalier chrétien³

Une mutation féodale intervient aux alentours de l'an Mil, dont l'ampleur et la nature même sont discutées⁴. Toutefois, aucun historien ne conteste l'importance croissante que prennent à partir de cette époque les guerriers à cheval, qui prennent le nom de chevaliers. Ces chevaliers, qui ne constitueront jamais un groupe social homogène, se conformeront progressivement à certaines pratiques, adhéreront, au

¹ Voir I^{ère} Partie, chap. 3.

² D'après Karl Drescher, dans l'introduction de son édition de Hartlieb citée *supra*.

³ Les soldats animés par l'éthique chrétienne, dont il est question ici, se distinguent des saints équestres étudiés plus haut ; bien entendu, certains saints équestres, au premier rang desquels saint Georges, furent pris comme modèle et saint patron d'ordres de chevalerie (cf. *supra*).

⁴ Dans son ouvrage sur la *Naissance de la noblesse*, *op. cit.*, K. F. Ferdinand range "L'origine germanique de la chevalerie et la disparition de la *nobilitas*" parmi "Les mythes de l'héritage humaniste" (chap. 1^{er}).

moins formellement, à l'« idéal » – ou à l'« idéologie » – chevaleresque, un ensemble de valeurs qui constitue en définitive le seul point commun de leur statut de *miles*, un mot signifiant "soldat" puis "chevalier". L'Église, qui avait formulé à la fin du X^e siècle une conception de la société chrétienne organisée en trois ordres complémentaires (*oratores, bellatores, laboratores*)¹, considérant que Dieu a donné à saint Pierre et donc au pape les deux pouvoirs temporel et spirituel, et que le premier n'est donné aux rois que par délégation du pape (théorie des deux glaives), entend donc orienter vers le service de Dieu non seulement l'action des rois, mais celle des chevaliers qui doivent les seconder.

Comment le cheval est-il envisagé par l'Église dans l'éthique chevaleresque qu'elle promeut ? Pour répondre à cette question, nous examinerons les textes doctrinaux et allégoriques, d'une part, et la liturgie de l'adoubement, d'autre part.

L'allégorie du chevalier chrétien

Dans la doctrine chrétienne, l'idée de la guerre est d'abord catégoriquement rejetée comme contraire à l'enseignement de Jésus dans les évangiles. Lorsqu'après la conversion de Constantin, le christianisme devient religion unique de l'Empire sous Théodose (379-395), l'Église nuance sa position. Saint Augustin († 430) réhabilite le métier des armes et justifie l'usage de la force dans certains cas, ceux de la guerre juste (*bellum justum*).

Au Moyen Âge, même dans le cas d'une guerre légitime, le clergé devra s'abstenir de recourir aux armes, dont l'usage est réservé aux laïcs, et singulièrement aux soldats de profession. L'Église tentera de poser des principes pour civiliser la guerre : condamnation des guerres privées, protection des civils ("paix de Dieu"), respect du calendrier liturgique ("trêve de Dieu"), etc. Elle est en même temps amenée à valoriser les guerres qui défendent l'autorité pontificale et la croisade. Un certain nombre de textes parlent alors du soldat du Christ (*miles*

¹ Première formulation par Adalbéron de Laon (né en 947, † 1030), dans son *Charme pour le roi Robert* (*Carmen ad Robertum regem*), cf. Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, 1978, en particulier pp. 25-34, "Premières énonciations", et pp. 62-76, "Adalbéron de Laon et la mission royale".

Christi), transposant dans la réalité quelques allégories guerrières du Nouveau Testament sur le combat spirituel du chrétien, essentiellement un passage de l'*Épître aux Ephésiens* (6, 14-17) : "Tenez-vous donc debout, avec la Vérité pour ceinture, la Justice pour cuirasse, et pour chaussures le Zèle à propager l'Évangile de la paix ; ayez toujours en main le bouclier de la Foi, grâce auquel vous pourrez éteindre tous les traits enflammés du Mauvais ; enfin recevez le casque du Salut et le glaive de l'Esprit, c'est-à-dire la Parole de Dieu."

Saint Paul n'utilise pas l'image du cavalier, mais celle du fantassin romain ; la plupart des commentateurs médiévaux vont faire du cheval non pas une arme ou un allié du soldat du Christ, mais un ennemi intérieur à combattre.

Dans son *Éloge de la nouvelle chevalerie* (*De laude novae militiae*)¹, Bernard de Clairvaux (né en 1090, † 1153) oppose vers 1132 la chevalerie du siècle à la nouvelle chevalerie en ces termes :

"Vous couvrez vos chevaux de soie ; vous revêtez sur vos cuirasses je ne sais quels oripeaux flottants ; vous peinturlurez vos lances, vos écus, vos selles, vous sertissez d'or, d'argent et de pierreries les mors et les éperons. Et c'est dans une pompe de cette sorte que, avec une fureur infâme et une stupidité sans vergogne, vous vous ruez à la mort [...]"²

"Au contraire, les chevaliers du Christ mènent avec assurance les combats de leur Seigneur, sans avoir à redouter le moins du monde de commettre un péché en tuant des ennemis, ou d'affronter le risque d'être eux-mêmes tués. En effet, la mort pour le Christ – soit qu'on la subisse, soit qu'on l'inflige – n'encourt aucune accusation ; elle mérite même la plus grande gloire. [...]"³

Rappelons que ce traité a été écrit par saint Bernard à la demande du fondateur et premier Maître de l'ordre du Temple, Hugues de Payns ; si le grand prédicateur de la croisade évoque négativement le cheval, en association avec ce qu'est devenue, selon lui, la chevalerie du siècle, à savoir un mélange de luxe, d'orgueilleuse vanité et d'ineffica-

¹ Bernard de Clairvaux, *Éloge de la nouvelle chevalerie* (*De laude novae militiae*), éd. Dom Jean Leclercq, trad. Pierre-Yves Emery (Sources chrétiennes n° 367), Paris, 1990.

² *Éloge de la nouvelle chevalerie*, op. cit., chap. II. La chevalerie du siècle, p. 57.

³ *Ibid.*, chap. III. La nouvelle chevalerie, p. 59.

cité, il ne mentionne pas l'animal dans son portrait de la nouvelle chevalerie. Sans doute faut-il en conclure que le moine-soldat est appelé à être indifférent à son cheval comme incarnation de l'orgueil, car dans un traité de la même époque consacré à *L'armée du Christ* (*De Militia Christi*), attribué à Hildebert de Lavardin († 1133), il est dit expressément que l'âme du soldat du Christ doit dominer son corps, soumis aux vices de la lascivité et de l'orgueil, comme le chevalier doit maîtriser son cheval¹; l'auteur se réfère à un passage de la *Première Épître aux Corinthiens*².

Dans une étude principalement consacrée à l'allégorie du soldat chrétien aux XVI^e et XVII^e siècle³, Andreas Wang montre que ce thème, d'abord formulé au Moyen Âge, connaît un développement considérable dans la littérature religieuse militante et polémique – les pamphlets et feuilles volantes – de ces siècles de conflits religieux⁴, à un moment où le chevalier disparaissait progressivement en tant que réalité. Dès le XV^e siècle, un ouvrage d'édification anonyme, qui s'adressait à des chrétiens n'appartenant pas à la chevalerie (*ein buchlin eim igklichen cristen menschen zù lesen*), utilisait l'allégorie du chevalier dans un but didactique : significativement intitulé *Le sentier pédestre vers la béatitude éternelle* (*Der fußpfadt tzu der ewigen seligkeyt*), imprimé à Heidelberg en 1484, ce petit traité oppose le chevalier spirituel, muni des armes de l'esprit, au chevalier terrestre, muni d'armes matérielles. Le chrétien ne peut atteindre le salut éternel par le large chemin des hommes à cheval, mais seulement par la voie étroite du "sentier pédestre" ; c'est par la victoire sur sa propre chair, représentée par le cheval, que commence le trajet. Ce traité commençait par l'interprétation de l'image du cheval : "En premier lieu, le

¹ "[*Equus est*] corpus nostrum ; quoniam spiritualis est miles, quem depinguimus. *Equus iste domandus est, ne nimis lasciviat, et superbiat, et sic dominum suum praecipiter*" : H. de Lavardin, *PL* 171, col. 870.

² I Cor. 9, 27 : "Je meurtris mon corps [...] et le traîne en esclavage, de peur qu'après avoir servi de héraut pour les autres, je ne sois moi-même disqualifié".

³ Andreas Wang, *Der 'Miles christianus' im 16. und 17. Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition. Ein Beitrag zum Verhältnis von sprachlicher und graphischer Bildlichkeit* (Mikrokosmos. Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung 1), Francfort-sur-le-Main, 1975.

⁴ Les guerriers de la Réforme et de la Contre-Réforme revendiqueront pareillement à leur profit l'image du soldat de Dieu.

cheval que le chevalier doit maîtriser par la contrainte représente pour nous notre propre chair et corps, que nous devons donc dominer" (*Zù dem ersten / bey dem pferd das der ritter gewaltigklichen soll besyttzen / ist vnß zù versteen geben vnser eygen fleisch vnd leip / das wir dann geweltigklichen besyttzen*)¹.

Cette comparaison est encore bien vivante au XVII^e siècle, comme le montre une planche de la collection d'allégories pieuses conçue par Daniel Suderman² : nous y voyons, sous le titre "Allégorie / comment chaque chrétien doit diriger sa vie avec modestie par l'Esprit et la lui soumettre" (*Gleichnus / daß ein ieder Christ durch den Geist seinen leib mit bescheidenheit regieren vnd jhm vnderthan machen solle*), la gravure d'un chevalier et de sa monture, armés et harnachés dans le style du XV^e siècle, avec à l'arrière-plan le champ clos d'un tournoi (ill. 41). Elle est commentée par le poème suivant, se référant au passage déjà mentionné de l'*Épître aux Corinthiens* :

"Wer kämpffen soll auff einem pferdt /
Der muß haben sporn vnd sein schwert.
Aber der zaum es zu regiern /
Ist das vornempst / soll er Turniern :
Also wilt recht auch deinem Leib /
Zwingen / daß er gehorsam bleib /
In Gottes dienst ? so führ den willn /

Mit bscheidenheit solchs zu erfülln."³

Celui qui doit combattre à cheval
Doit avoir des éperons et son épée.
Mais la bride pour le diriger
Est le plus important / s'il veut tourner :
Ainsi, veux-tu bien aussi à ton corps /
Imposer la contrainte / afin qu'il obéisse /
Au service de Dieu ? Alors prends la
résolution
Qu'avec modestie tu agiras de la sorte.

Dans ce contexte allégorique globalement hostile au cheval, on peut cependant relever deux interprétations positives. la première figure dans un texte de la littérature profane, mais parcouru d'élans mystiques. Le *Lancelot en prose* (XIII^e siècle) comporte un grand discours sur les armes du chevalier, dans lequel la dame du Lac expose au héros les règles de la chevalerie :

¹ Citation d'après Wang, *op. cit.*, p. 132.

² D. Suderman, *Fünffzig Schöner außerselener sinnreicher Figuren / auch Gleichnussen ...* (sans indic. de lieu), 1628, référence d'après Wang, *op. cit.*, pp. 131 et 238.

³ D'après Wang, *op. cit.*, pp. 131.

"[...] La chevalerie a pour mission essentielle de protéger la Sainte Église, à qui il est interdit de prendre une revanche par les armes et de rendre le mal pour le mal, et de protéger aussi celui qui tend la joue gauche, après avoir été frappé sur la droite. [...] Les armes que porte le chevalier et qui lui sont réservées ne lui furent pas données sans raison, mais elles ont une signification de grande portée."

Après la présentation de ce principe fondamental, la dame du Lac développe ensuite successivement les significations de chaque "arme" : l'écu, le haubert, le heaume, l'épée ; le cheval vient en dernier :

"Quant au cheval que monte le chevalier et qui le porte en toutes circonstances, il est le symbole du peuple : de même qu'il doit porter le chevalier en tous besoins, le peuple doit porter de même le chevalier, lui procurer tout ce dont il a besoin pour vivre honorablement parce que le chevalier doit veiller à sa protection nuit et jour. Le chevalier est au-dessus du peuple : comme le cavalier éperonne sa monture et la mène dans la direction qu'il désire, de même le chevalier doit mener le peuple à sa volonté, selon une légitime sujétion, parce qu'il est légitimement au-dessus de lui.

Ainsi, apprenez que le chevalier doit être le seigneur du peuple et le soldat de Dieu, puisque son devoir est de protéger, défendre et soutenir la Sainte Église. [...]"¹

Nous retrouvons presque les mêmes termes dans le *Prosa-Lancelot*², adaptation allemande du roman, dont la première partie fut rédigée au même siècle. Wang voit dans cette allégorie une transposition indirecte

¹ Extraits du *ms Additional 10293* du British Museum, traduits en français moderne par Alexandre Micha : *Lancelot. Roman du XIII^e siècle*. Texte choisi et présenté par A. Micha (2 vol). Paris, 1983 et 1984, ici vol. I, pp. 90 et 92.

² "Das Roß da der ritter off siczt das muß yn tragen wo er hien wille. Das bezeichent das volck. Als glich als et das roß füret war er will, also glich müßen sie yn tragen und muß er sie leyten war er wil zu allen nöten, umb das er sie beschirmen muß, und sie müßten im gewinnen alles das er bedarff. Alsus mögent ir wißen das der ritter herre muß wesen uber das volck und darzu gottes knecht, wann er die heiligen kirchen befrieden mioß und behuten vor allem übel [...]" : *Lancelot. nach der Heidelberger Pergamenthandschrift Pal. Germ. 147*. Ed. Reinhold Kluge (DTM 42, 47, 63), Berlin, 1948, 1963, 1974, ici vol I, p. 122.

du commentaire de saint Augustin faisant du Christ à cheval de l'*Apocalypse*¹ l'image de la direction de l'Église (le cheval) par Dieu (le Christ et le Saint Esprit)². Nous y voyons plutôt la reprise, généralisée ici à tous les chevaliers, de l'image hiérarchique du monarque chrétien dirigeant son peuple comme il dirige son cheval de parade.

Selon les historiens Socrate et Sozomène³, Hélène aurait fait confectionner, à partir des clous de la Sainte Croix, un casque et un mors pour Constantin le Grand, premier empereur chrétien. A cette époque, Le cheval de parade de l'empereur représentait certainement davantage le peuple dirigé par un chef inspiré par l'Esprit Saint, plutôt que les forces puissantes de l'instinct dominées par la foi⁴.

L'allégorie du cheval du *Lancelot en prose* est parfaitement cohérente avec la hiérarchie entre les trois ordres telle que l'Église la concevait : au sommet se trouve l'Église, qui délègue le pouvoir séculier au monarque et par extension aux chevaliers, à charge pour eux de défendre la Chrétienté ; le peuple (ici le cheval) porte ses dirigeants (ici le chevalier chrétien au service de l'Église).

Dans une autre interprétation, non plus sociale mais spirituelle, du couple homme-cheval, ce n'est pas l'image habituelle de la contrainte du corps, instrument du péché, qui est développée, mais au contraire celle de l'harmonie entre le corps et l'âme du soldat du Christ. Elle est d'autant plus remarquable qu'elle figure dans un poème religieux du début du XIV^e siècle, intitulé *Le combat spirituel* :

¹ Apoc. 19, 11 sqq. ; cf. supra, le cheval dans la Bible.

² Wang, *op. cit.*, p. 130.

³ Voir Socrate († 439), *Histoire de l'Église*, I, 17, et Sozomène († 425), *Histoire de l'Église*, II, 1 : PG 67, respectivement col. 120 et col. 933.

⁴ Ce "Saint-Mors" serait parvenu à l'époque des Croisades de Constantinople jusqu'à Carpentras, où il est conservé comme une précieuse relique à la cathédrale Saint-Siffrein. Une cérémonie de vénération particulière y est organisée annuellement ; cf. abbé Joseph-Dominique Fabre de Saint-Véran, "Mémoire sur la relique du saint-clou [...]", in : Andreoli et Lambert, *Monographie de l'église cathédrale Saint-Siffrein de Carpentras*, Paris, 1862, pp. 198-235, et Rohault de Fleury, *Mémoire sur les instruments de la passion de N.-S. J.-C.*, Paris, 1870, pp. 172-174 et 320-322.

daz ros betútet din selbes lib
mit dem du sprengest an den strit
daz sol sin starg frech vnd güt
behende snel vnde wol gemüt¹

Le cheval désigne ton propre corps
Avec lequel tu t'élances au combat
Il doit être fort, courageux et bon
D'une alerte rapidité et d'un cœur bien disposé

Le cheval dans le rite de l'adoubement

A ces rares exceptions près, le discours symbolique, essentiellement ecclésiastique, sur le chevalier chrétien, dévalorise donc la figure du cheval, au moment même où l'Église réussit avec succès à contrôler le rituel de l'adoubement². Divers traités didactiques comme le *Policraticus* de Jean de Salisbury³, écrit en 1159, développent une vision politique de l'Etat médiéval – c'est-à-dire ici de la monarchie – en comparant la société à un corps dont les chevaliers sont le bras armé, au service du prince, lui-même chargé d'assurer l'ordre et la paix au nom de Dieu. Jean de Salisbury insiste sur les rites qui font le chevalier : la remise du baudrier chevaleresque (*cingulum militiae*), et surtout la cérémonie au cours de laquelle, dans l'église, on bénit son épée déposée sur l'autel avant de la lui remettre solennellement. Hélinand de Froidmont mentionne le premier l'existence, "en certaines régions", de la coutume de la "veillée d'armes" : la veille de l'adoubement, le futur chevalier reste debout en oraison toute la nuit dans l'église. Selon Jean Flori, l'adoubement est un rite inspiré par l'investiture vassalique et, surtout, par la cérémonie d'intronisation des rois. Comme le sacre en effet, et toutes proportions gardées, l'adoubement consiste en la remise, par un représentant de l'Église, d'un attribut de leur fonction à des représentants de la puissance temporelle : le sceptre, le bâton de commandement, la bannière, la couronne mais aussi l'épée, dans le cas des monarques, essentiellement l'épée dans le cas du chevalier. Le "déclin progressif du pouvoir royal au cours du X^e siècle" expliquerait qu'au XI^e siècle, "l'idéologie royale de protection de la Patrie, des églises et des faibles glisse, par le biais de

¹ *Der Geistlich Streit*, in : *Altdeutsches Übungsbuch*, éd. F. Pfeiffer, Vienne, 1866, pp. 142-152. Ici, vers 131 sqq. cités d'après Wang, *op. cit.*, p. 133.

² Ce qui suit d'après Jean Flori, "L'Église et la chevalerie : naissance de l'idéologie chevaleresque (XII^e siècle)", in : *Le temps des chevaliers*, *op. cit.*, pp. 39-54.

³ Anglais d'origine, Jean de Salisbury († 1180) a servi à la cour du roi d'Angleterre Henri II Plantagenêt avant d'être nommé évêque de Chartres en 1176.

la liturgie, des rois aux princes, puis des princes aux avoués et défenseurs d'églises. [...] Mais il ne s'agissait pas encore à cette date de chevaliers ni de chevalerie." L'étape suivante intervient au XII^e siècle. Elle résulte de la restauration par les rois et les princes de leur autorité, appuyée sur des soldats de cour, les « chevaliers », dont l'éthique est "laïque, profane, voire contraire aux préceptes de la religion" : la recherche de l'exploit, la gloire des tournois, etc. "Pour lutter contre ces tendances et infuser dans la chevalerie naissante ses propres valeurs chrétiennes, l'Église fait alors glisser sur la chevalerie dans son ensemble l'éthique, royale puis princière, qu'elle avait déjà proposée aux défenseurs d'églises. Par la liturgie de l'adoubement, qu'elle imprègne de sa morale."¹

Or, ce que l'on constate dans le premier rituel d'adoubement, une *Ordinatio militis* d'Italie du Sud datant de la fin du XII^e siècle², c'est que l'officiant y invoque la bénédiction de Dieu uniquement sur l'épée du chevalier, dans des termes inspirés de l'*Epître aux Ephésiens*. Après une exhortation du chevalier à défendre l'Église, les orphelins, les veuves, ceux qui prient et ceux qui travaillent, etc., on lui remet les quatre insignes de sa fonction : l'épée – seule à avoir été bénie – puis une lance, un bouclier, enfin des éperons. Le cheval *in corpore* est donc absent du rite religieux de l'adoubement, et sa présence *in spiritu* – avec les éperons comme *pars pro toto* – reste subordonnée : ces éperons, solennellement remis au chevalier mais non bénis, évoquent davantage une relation de contrainte que de complicité. L'animal est en revanche omniprésent dans les fêtes profanes qui marquent cet événement : quintaines, joutes et tournois ; le destrier offert au chevalier peut représenter, dans le cas de membres de familles princières, une dépense considérable.

Alors que l'Église médiévale utilise le cheval pour ses processions, qu'elle accepte comme don des chevaux de prix, qui parfois font le tour de l'autel à cette occasion, et qu'elle bénit ces animaux dans des cérémonies à caractère agraire, il est frappant de constater que tant dans son discours symbolique que dans ses rites, l'Église dissocie, voire oppose les deux termes de cette symbiose que représente le « chevalier ». L'Église dépossède largement le chevalier du sens

¹ J. Flori, "L'Église et la chevalerie...", *loc. cit.*, pp. 48-49.

² Texte traduit dans J. Flori, "L'Église et la chevalerie...", *loc. cit.*, p. 52.

propre du *verbum*¹ au profit d'un *signum* contradictoire : le cheval paraît nié en tant que tel dans l'idéal de la chevalerie chrétienne.

E. Le cheval dans l'iconographie des églises. Trois études de cas

La décoration intérieure et extérieure des églises médiévales accorde généralement une place notable au bestiaire² ; animaux réels, familiers ou exotiques, et animaux fabuleux s'y côtoient sur les chapiteaux, les peintures murales, dans la statuaire intérieure et extérieure comme sur les vitraux. Une étude systématique de l'iconographie du cheval dans les églises du Moyen Âge n'existe pas à notre connaissance. Sous réserve d'inventaire, il semble cependant possible d'affirmer que le cheval y apparaît essentiellement comme une monture : les scènes où il est représenté sans cavalier ou attelage, voire « nu », sont rares ; il s'agit généralement, en dehors de cas exceptionnels comme celui des chevaux de Saint Marc à Venise³, de scènes représentant un paysage de campagne. Mais ces chevaux « libres » sont moins nombreux que

¹ "die ritter zu allererst begunden ryten ; da von sint sie ritter geheißē" *Prosa-Lancelot*, éd. citée, I, p. 121.

² A l'opposé de la plupart des penseurs chrétiens du Moyen Âge, qui voyaient dans le règne animal un miroir utile pour l'édification du peuple, Bernard de Clairvaux (1091-1153) s'était énergiquement élevé contre l'ornementation animale qui régnait dans les églises de son temps, et notamment à Cluny ; les Cisterciens condamneront l'ornementation en tant que telle, comme source de dissipation. Avec la réforme cistercienne, l'Église commença à renoncer au symbolisme animal comme moyen d'évangélisation des masses ; après la mort de saint Bernard, l'ordre de Cîteaux décida (en 1213) qu'il n'y aurait plus en son sein d'images ou de sculptures en dehors de celle du Christ. cf. Wera von Blankenburg, *Heilige und dämonische Tiere*, op. cit., pp. 69-71.

³ Ces quatre chevaux en bronze doré, de grandeur naturelle (171 cm au garrot), sont une œuvre datant au plus tôt du II^e siècle de notre ère. Les sculptures décoraient l'hippodrome de Constantinople, d'où elles furent rapportées à Venise en 1204 à la suite de la conquête de la ville par les Croisés, à l'instigation du doge Enrico Dandolo. Les chevaux furent placés au centre de la façade de la basilique Saint-Marc vers le milieu du XIII^e siècle. L'ensemble de la façade acquiert à cette époque la valeur d'un monument (de triomphe politique) en soi, détaché dans une certaine mesure de l'architecture religieuse sur laquelle elle repose ; cf. *Les chevaux de Saint Marc. Venise*. Catalogue de l'exposition au Grand Palais. Paris, 1981.

les créatures fabuleuses semi-équines, comme les centaures ou les sagittaires.

Nous étudierons trois cas particuliers, dont les deux premiers relèvent d'un type répandu (le saint cavalier, le monarque à cheval), le dernier étant unique en Occident (le Christ à cheval).

Le cavalier de Hornhausen

En labourant son champ, un paysan du village de Hornhausen, près de Magdebourg en Thuringe, découvre en 1874 une large pierre en grès de 78 sur 66 cm, avec la figure en relief d'un cavalier à la lance avançant vers la gauche, surmontant un serpent entrelacé (ill. 42). Avant son acquisition, avec celle d'autres vestiges du même ensemble, par le musée de Halle en 1912, cette dalle fut utilisée pour recouvrir le sol d'une étable. Ce cavalier a d'abord été interprété comme la représentation d'un guerrier mort entrant au Valhalla sur le cheval psychopompe¹. Kossinna² et d'autres auteurs identifièrent le cavalier comme Odin / Wodan, une interprétation largement reprise dans la littérature populaire. Les arguments en faveur de la première hypothèse étaient les suivants : les fouilles entreprises sur le site de la découverte mirent en évidence, à proximité immédiate du lieu où se trouvaient la pierre principale et les autres débris, une tombe double datant du VII^e siècle, ce qui autorisait à penser que la pierre faisait partie d'un monument funéraire comparable aux stèles de Gotland³, avec lesquelles la pierre de Hornhausen présentait des analogies stylistiques. Toutefois, dès la même époque, d'autres savants soulignèrent les correspondances de son thème iconographique avec celui de certaines œuvres de l'art copte.

Une analyse systématique de l'ensemble des vestiges, replacés dans le contexte historique de cette région, a depuis démontré de façon convaincante que cette pierre représente un saint cavalier et décorait

¹ Cf. H. Hahne, "Der Reiterstein von Hornhausen", in : *25 Jahre Siedlungsarchäologie* (Mannus-Bibliothek 22). Leipzig, 1922, pp. 171 sqq. Cet article fut publié à la suite de fouilles entreprises à partir de 1914 par Hahne sur le lieu de la découverte.

² Gustav Kossinna, *Germanische Kultur im 1. Jahrtausend nach Christus I*, (Mannus-Bibliothek 50). Leipzig, 1932, pp. 311 sqq.

³ Voir *supra*, I^{re} Partie, chap. 2.

originellement une église : nous résumons dans ce qui suit l'étude de Kurt Böhner¹. Le lieu où furent retrouvés les différents vestiges – un champ sur la colline du Saalberg – comportait au VII^e siècle une nécropole. Au total 63 tombes humaines furent mises à jour, avec diverses offrandes funéraires, essentiellement des poignards, mais aussi deux tombes à chevaux. Aucune trace de fondations particulières près de la double sépulture humaine ne vient étayer l'hypothèse que la pierre de Hornhausen appartenait à l'origine à un monument funéraire ; elle semble avoir été simplement réutilisée comme pierre tombale. En revanche, une chapelle dédiée à Marie se serait trouvée sur cette montagne, d'après la tradition orale ; son existence, mais non sa localisation précise, est attestée par ailleurs.

L'examen de l'ensemble des vestiges met en évidence des symboles chrétiens. La pierre principale, avec le cavalier à la lance surmontant un serpent, se rattache par son sujet à un motif – le saint terrassant le dragon – largement attesté dans la culture méditerranéenne chrétienne, comme nous l'avons vu² ; en revanche, il est certain que stylistiquement, ce motif a été réalisé par un artiste d'inspiration et de technique nordiques, comme le montrent en particulier la barbe du cavalier, l'encolure du cheval et son trot à rênes allongées, ainsi que l'ornementation caractéristique de l'art animalier au bas de la pierre (le serpent enchevêtré). Parmi les autres vestiges³ figurent notamment une pierre reprenant le motif du cavalier et deux pierres avec des cerfs. Böhner interprète ces dernières images comme une illustration, bien attestée à la même époque dans l'iconographie des églises d'Italie, du cerf comme symbole de la foi⁴. Un autre fragment, capital, représente un gonfanon avec l'image de la croix ; il pourrait avoir été tenu par un cavalier avançant vers la droite. Böhner suppose que les pierres de Hornhausen sont les vestiges d'un ensemble de huit pierres plates décorées ayant servi de barrière pour entourer un autel (voir en ill. 43

¹ Kurt Böhner, "Die Reliefplatten von Hornhausen", *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 23-24 (1976/77), pp. 89-138.

² Voir au chapitre précédent, l'archéologie du thème de saint Georges à cheval terrassant le dragon.

³ Cf. ill. dans Hoops, RGA, t. 2 (1976), pl. 48.

⁴ Cf. Ps. 42, 2 : "Comme le cerf languit après l'eau vive, ainsi mon âme languit vers toi, mon Dieu".

son hypothèse de reconstitution). L'église serait cette chapelle mariale attestée dans la région ; cette hypothèse est d'autant plus vraisemblable que Hornhausen représentait au haut Moyen Âge une localité d'une certaine importance, dans une Thuringe du nord qui au VII^e siècle était administrée par des princes francs chrétiens.

S'agissant spécifiquement de la pierre au cavalier, Böhner rappelle que le saint cavalier à la lance était à la même époque vénéré chez les Alamans christianisés¹, et suggère que les traces de pieds visibles au sommet de la pierre pourraient correspondre à ceux d'orants en procession.

Le cavalier de Hornhausen est peut-être l'un des premiers saints cavaliers monumentaux d'une église germanique. Cette œuvre, vraisemblablement commandée par un prince ou un prélat franc, a été réalisée par un artiste familier du style caractéristique de la Scandinavie du Sud, dans un contexte de « foi mêlée » (voir les inhumations de chevaux dans le cimetière). Il en résulte que le saint est représenté sous les traits d'un guerrier nordique, avec le cheval caractéristique des Vikings. La contradiction entre le style païen de l'œuvre et sa portée chrétienne a été diversement commentée : tandis que Jan de Vries considérait dans les années cinquante que ce type de cavalier à la lance pouvait représenter Wodan, mais à condition d'admettre qu'il s'agit d'une réinterprétation païenne d'un motif iconographique chrétien², H. Roth y voit une *interpretatio christiana* d'un vieux motif nordique³.

Le cavalier de Bamberg

Six siècles environ séparent le cavalier de Hornhausen de celui de la cathédrale de Bamberg, en Franconie. Cette sculpture célèbre a été interprétée de multiples façons⁴. Les arguments y voyant une image

¹ Au-delà des trois rouelles au cavalier porteur de la lance, mentionnées *supra* (archéologie du thème de saint Georges), Böhner fait état de médaillons du même type parmi les Alamans.

² J. de Vries, AGRG, § 373.

³ H. Roth dans Hoops, RGA 2e éd., s.v. "Bildendenkmäler", T. 2 (1976), pp. 540-598, § "Bildsteine als Teile kirchlicher Innenarchitektur", pp. 557-559, ici p. 558.

⁴ Le cavalier de Bamberg a notamment été interprété comme saint cavalier (saint Georges, saint Martin), comme le chevalier chrétien en tant que tel, comme le héros Parsifal, comme figure royale (spécialement saint Etienne de Hongrie, † 1038), voire

de Constantin le Grand paraissent particulièrement solides. Jörg Traeger a repris cette lecture, avec des éléments nouveaux¹.

La sculpture, datant de la troisième ou quatrième décennie du XIII^e siècle (ill. 44), est située à son emplacement d'origine, sur la partie supérieure d'un pilier du chœur occidental. Le rapprochement avec l'empereur Constantin est suggéré notamment par les indices suivants : le regard intense du cavalier, qui marquerait la vision de la Croix avant la bataille de 812 contre Maxence², son orientation vers l'orient (la direction de Constantinople), et, d'une façon plus générale, le fait que l'empereur germanique Henri II, à l'origine de la dédicace de l'église de Bamberg à saint Georges en 1024, ait été un imitateur délibéré de Constantin le Grand, dont il se pensait le successeur, et l'importance de cette église dans le culte des reliques de la Sainte Croix.

Le commentaire de Traeger néglige quelque peu le cheval proprement dit : l'animal est représenté dans l'attitude de la monture qui vient de s'arrêter, avec un membre postérieur encore levé, les oreilles attentivement dressées ; il est un symbole d'autorité impériale (*Machtsymbol, imperiales Insigne*), au même titre que la couronne du cavalier³. Sans doute l'apparence de ce cheval ne présente-t-elle pas de singularité qui la distinguerait d'autres sculptures équestres de cette période ; par comparaison avec le cheval de Hornhausen cependant, nous ne pouvons que remarquer sa grande douceur, son attitude de soumission absolue. Monture impériale, le cheval de Bamberg a les traits pacifiques d'une monture de saint, et non l'allure énergique des chevaux de conquérants victorieux.

Une interprétation complémentaire voit dans cette sculpture une *imago mundi* : la figure « démoniaque » soutenant la plate-forme du côté droit représenterait le monde souterrain, puis vient le monde des plantes, gravé sur la plate-forme, le monde animal, représenté par le cheval, l'univers des hommes, avec le cavalier, enfin l'univers céleste,

comme la figure du Christ.

¹ J. Traeger, "Der Bamberger Reiter in neuer Sicht". *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 33 (1970), pp. 1-20.

² Selon les écrits de Lactance et d'Eusèbe de Césarée.

³ Traeger, *loc. cit.*, *passim*.

avec le dais en forme de cité surplombant la sculpture, peut-être la Jérusalem céleste¹.

La comparaison de la monture d'un saint cavalier, au VII^e siècle, avec celle d'un empereur, au XIII^e siècle, dans deux églises allemandes, ne témoigne pas seulement de l'évolution des techniques équestres (le cheval de Hornhausen est monté à cru, celui de Bamberg est équipé d'une selle profonde et porte des fers à clous) ; elle montre aussi, dans l'attitude des animaux, à quel point l'iconographie chrétienne vise à transformer la représentation du cheval dans la mentalité germanique : le démon psychopompe, lien entre l'homme et les puissances de l'au-delà, disparaît au profit d'un animal de plus en plus idéal, reflet de son maître ou symbole du règne animal.

Le Christ à cheval de la cathédrale d'Auxerre

La crypte romane de la cathédrale d'Auxerre comporte, sur la voûte en plein cintre de sa travée sud, une fresque exceptionnelle : "Une immense croix gemmée, où sur le fond sombre se détachent de gros cabochons de pierreries feintes, la subdivise en quatre compartiments. Dans chacun d'entre eux, un ange cavalier aux ailes déployées accompagne la majestueuse chevauchée de la figure centrale : le Christ, la tête ceinte du nimbe crucifère, vêtu d'un manteau doublé de pourpre, tenant un sceptre et montant un cheval blanc."² (ill. 45 et 46). Pour la période médiévale, cette fresque est la seule représentation monumentale du Christ à cheval connue en Occident ; elle n'a pas de véritable parallèle, mais il existe trois représentations de ce type, de moindres dimensions, dans l'art d'Orient³.

¹ Site *Internet* de l'université de Bamberg (<http://www.uni-bamberg.de>), consulté en mai 2002.

² Alain Labbé, "Une théophanie équestre : le Christ à cheval de la cathédrale d'Auxerre. Théologie christocentrique et idéologie impériale", in : *Le cheval dans le monde médiéval*, actes du colloque du CUERMA. Aix en Provence, 1992, pp. 279-299, ici p. 281.

³ Il s'agit de deux œuvres coptes (un relief, conservé à Berlin, un peigne liturgique en ivoire, conservé au Caire), et d'une œuvre balkanique (une miniature d'un évangile serbe du XIII^e siècle), cf. Labbé, *loc. cit.*, p. 289.

La scène représentée s'interprète à la fois comme le Christ vengeur de l'*Apocalypse*, au manteau trempé de sang, portant un sceptre de fer¹, et comme le Christ roi et empereur tel qu'il était acclamé dans les liturgies impériales carolingiennes et ottoniennes, comme l'écrit Alain Labbé, développant une interprétation de René Louis. "L'image qui résulte [de cette synthèse] infléchit sans l'édulcorer le sens du texte et transpose la sanglante victoire de la vision johannique en un triomphe serein et pacifique."² Selon cet auteur, cette œuvre a été réalisée au début du XI^e siècle à la demande de Hugues de Chalon, évêque d'Auxerre de 999 à 1039, un prélat proche de l'empereur germanique Otton III (empereur de 983 à 1002), sous le règne duquel culminait une mystique impériale faisant de l'empereur une image du Christ sur terre³.

Qu'il ait fallu une exceptionnelle conjonction pour voir réalisée dans une église une scène importante de l'*Apocalypse* – le Christ comme cavalier victorieux de la fin des temps – peut paraître paradoxal si l'on songe au fait qu'empereurs, papes et rois médiévaux utilisaient couramment le cheval comme signe d'autorité, de puissance et de victoire, bref de souveraineté et de légitimité, y compris, nous l'avons vu, à l'intérieur des églises. Cette réticence de l'iconographie chrétienne ne peut s'expliquer par le caractère d'animal sacré du cheval dans le paganisme germanique, car elle est absolument généralisée. Deux éléments d'explication sont envisageables.

Nous pouvons tout d'abord rappeler une donnée fondamentale de la religion chrétienne, soulignée par Hraban Maur dans son encyclopédie : "Notre Rédempteur n'a été transporté ni dans un char ni par des anges : parce que celui qui avait tout créé était assurément porté au-dessus de toutes choses en raison de sa nature propre" ; le Dieu des chrétiens recourt moins à des éléments naturels, comme le feu, la foudre ou le tonnerre, que la plupart des dieux païens, et il n'a, a

¹ *Apoc.* 19, 11-16.

² Labbé, *loc. cit.*, p. 280.

³ "Un mouvement d'échange [...] se dessine entre l'image du Christ, empereur céleste, et celle de l'empereur, Christ terrestre en la part mystique de sa double nature et intercesseur entre Dieu et l'Empire", écrit Labbé à propos du règne impérial comme sacerdoce reposant sur une *imitatio Christi* (*loc. cit.*, p. 285).

fortiori, pas d'attributs animaux, mais seulement des symboles animaux (l'agneau, plus tard la colombe et le poisson).

Le deuxième élément d'explication est spécifique au cheval. Connoté principalement comme animal guerrier dans la *Bible*, son association avec le Christ, avant tout le Prince de la Paix, devait paraître trop étrange aux artistes du Moyen Âge, alors que le Christ en majesté ou justicier assis sur un trône, plus tard le Christ souffrant cloué sur la croix, font naturellement partie de l'iconographie chrétienne.

CONCLUSION SUR LE CHEVAL DES GERMAINS ET L'ÉGLISE

Nous avons constaté que les représentations entourant le cheval ont considérablement évolué avec la christianisation de l'espace germanique. Cette mutation des croyances représente-t-elle une valorisation positive ? Pour Michel Pastoureau, l'histoire de l'animal au Moyen Âge occidental révélerait que "le christianisme a été pour lui l'occasion d'une remarquable promotion. L'Antiquité biblique et gréco-romaine le négligeait ou le méprisait ; le Moyen Âge le place sur le devant de la scène."¹ Pastoureau parle de promotion parce qu'à côté d'un courant de pensée qui oppose l'homme, seul être vivant créé à l'image de Dieu, aux animaux, "imparfaits sinon impurs", le christianisme connaît un deuxième courant, plus nuancé, dans lequel l'homme et l'animal font partie d'une communauté, pas seulement biologique, des êtres animés². Représentent ce second courant, qui peut s'appuyer sur Aristote³ et saint Paul⁴, saint François d'Assise († 1226), avec son *Cantique des créatures*⁵, mais aussi, comme nous l'avons vu, des auteurs allemands, comme Maître Eckhart. Pastoureau se réfère également au fait que l'on discute en Sorbonne, au XIII^e siècle, de

¹ Michel Pastoureau, "L'animal et l'historien du Moyen Âge", in : *L'animal exemplaire...*, op. cit., pp. 13-26, ici p. 16.

² Sur ces deux courants, voir la contribution très documentée d'Eric Baratay, "L'anthropocentrisme du christianisme occidental", in : *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, dir. Boris Cyrulnik, Paris, 1998, pp. 1428-1449.

³ L'*Histoire des animaux* sous-entend et illustre le principe d'une continuité entre l'homme et les autres êtres vivants.

⁴ Cf. *supra*, *Epître aux Romains* 8, 21.

⁵ Autre nom du *Cantique du frère soleil* (*Cantico di Fratre Sole*) de 1224.

questions comme la responsabilité morale des animaux, les formes de leur vie future, etc.¹ Si les animaux connaissent ainsi une forme de promotion, mais une *forme* seulement, essentiellement comme des êtres "bons à penser"², qu'en est-il spécifiquement du cheval ? Notons d'abord que ni dans l'antiquité germanique, ni dans l'antiquité celte d'ailleurs, on ne pourrait parler de mépris de l'animal, comme Pastoureau le fait pour l'Antiquité gréco-romaine.

Au plan symbolique, nous avons surtout relevé l'ambivalence du « signe cheval ». Un certain équilibre se dégage des textes exégétiques et des bestiaires, comme il ressort par exemple du savant balancement entre la "bonne part" et la "mauvaise part" chez Hraban Maur ; dans certains cas, l'équilibre entre les valorisations positives et négatives du cheval est absolu, privant ainsi l'animal d'une dimension propre, comme dans les images d'un manuscrit du XV^e siècle de la *Concordantia caritatis* de l'abbé Ulrik (une œuvre composée dans le monastère de Lilienfeld en Autriche au milieu du XIV^e siècle) : tandis que le chariot des vertus, qui conduit au paradis, est tiré par trois chevaux représentant la foi (*fides*) l'espérance (*spes*) et l'obéissance (*obedientia*), le chariot des vices, menant en enfer, est symétriquement entraîné par trois chevaux incarnant des valeurs opposées³. Dans les *exempla*, l'image du cheval semble en revanche plutôt pencher du côté des forces du mal et du diable, et il en va de même dans l'éthique chrétienne du chevalier du Christ (*miles Christi*), dans laquelle le cheval représente la chair, cette animalité intérieure que l'homme doit dominer.

¹ Jean-Louis Labarrière a cependant montré que, dans une optique différente, les philosophes grecs (outre Platon et Aristote, les cyniques, Epictète, Plutarque – ce dernier auteur de trois traités sur les animaux – etc.) se sont beaucoup intéressés aux animaux, en se penchant notamment sur la nature de la "pensée" chez l'animal : cf. J.-L. Labarrière, "Raison humaine et intelligence animale dans la philosophie grecque", *Terrain* 34 (mars 2000), pp. 107-122.

² Selon la formule de l'anthropologue Dan Sperber dans son article "Pourquoi l'animal est bon à penser symboliquement", *L'Homme*, 1983, pp. 117-135, cité par Pastoureau, *loc. cit.*, p. 15.

³ Ms. FM1 2885 (1413), Budapest, fol. 253 v^o et 254 r^o, reproduits dans Jacques Berlioz et Marie Anne Polo de Beaulieu (dir.), *Les exempla médiévaux : nouvelles perspectives*, Paris, 1998, pp. 306 et 307.

Le cheval réel obéit au même traitement contradictoire : selon qu'il sert l'Église ou non, il sera valorisé ou abaissé. Le cheval blanc du pape, les chevaux des processions religieuses servent à souligner sa prééminence, tandis que les chevaux des courses effrénées de la Saint-Étienne et les splendides destriers des tournois sont condamnés comme auxiliaires de pratiques païennes ou de vains divertissements.

En raison de la multiplicité des facteurs en jeu, il est difficile de dégager une chronologie d'ensemble, qui opposerait le haut Moyen Âge à la fin de la période par exemple. Un certain nombre de données ont joué au cours des siècles en défaveur du cheval, comme la lente valorisation de l'âne des Rameaux face au cheval processional, ou le développement des tournois, qui a amplifié l'opprobre frappant le cheval, image de *superbia*. Mais parallèlement, d'autres faits ont joué en sa faveur, comme la disparition des pratiques païennes du sacrifice et de l'offrande funéraire, et la portée neutre ou positive du symbolisme du cheval dans la littérature en langue allemande. Globalement, le cheval est peut-être moins associé aux forces diaboliques dans le discours de l'Église à la fin du Moyen Âge, mais la connotation démoniaque reste sans doute ancrée dans les mentalités, en raison de la puissance du lien entre le cheval et les forces chthoniennes.

Le statut du cheval dans le paganisme germanique se distingue de celui qu'il occupe dans le christianisme médiéval par une donnée majeure et constante : tandis que le cheval occupe, à côté du sanglier (ou du porc) et des rapaces (ou des oiseaux), une place concrète et centrale dans la religion des Germains, comme animal sacrificiel et augural en particulier, il ne joue qu'un rôle mineur et essentiellement symbolique dans le christianisme. Religion sans théologie, dans laquelle les gestes rituels sont fondamentaux, le paganisme germanique s'opposait déjà à la religion védique par exemple, où le sacrifice du cheval s'accompagnait d'un discours spéculatif élaboré¹. La distance est encore plus grande avec la religion chrétienne, qui s'est progressivement dotée d'un discours théologique, qui abolit tous les sacrifices sanglants² et dont les animaux symboliques de prédilection sont l'agneau et la colombe.

¹ Cf. II^e Partie, chap. 3.

² Cf. René Girard, *La violence et le sacré*. Paris, 1972.

Dans ce contexte, c'est dans les marges de la religion chrétienne, principalement les *vitae* et les formes tolérées de la dévotion populaire, que nous retrouvons des traces de croyances pré-chrétiennes, les *exempla* constituant le point de rencontre entre les deux conceptions du monde.

Si les paysans ont joué un rôle particulier dans la conservation des anciennes croyances (ou leur nouvelle formulation), celle-ci est le fait de l'ensemble de la société : les guerriers à cheval y ont également contribué – ils sont les premiers acteurs des courses rituelles de printemps – de même que les clercs – pensons aux histoires de revenants de l'anonyme du monastère de Byland.

Le cheval chrétien et le cheval interprète des anciennes puissances ont coexisté dans les croyances médiévales. Nous en trouvons une illustration dans l'œuvre de deux grands artistes des débuts du XVI^e siècle allemand, Albrecht Dürer et Hans Baldung Grien.

Dans l'œuvre de Dürer, c'est une vision chrétienne qui domine : la gravure *Le chevalier, la Mort et le diable* de 1513 montre un homme avançant avec détermination dans l'existence ; il ignore la mort grimaçante chevauchant un cheval étique et tourne le dos à un diable bestial. Concentré sur un objectif intérieur invisible, il maîtrise ses passions comme son puissant destrier (ill. 47).

A l'opposé, la gravure sans titre de Hans Baldung Grien, parfois appelée *Le palefrenier ensorcelé* (*Der Behexte Stallknecht*, ill. 48), datant de 1544, montre un homme anéanti par un cheval surnaturel. Tandis que le champ supérieur est occupé par un puissant cheval en liberté, un homme est étendu au premier plan ; il n'est pas habillé comme un palefrenier, mais comme un « homme de condition », même si une étrille et une fourche se trouvent à proximité. Une sorcière observe la scène en tendant une torche. Comme l'écrit Marlene Baum, cette œuvre n'a pas jusqu'ici livré son secret, malgré les nombreuses tentatives d'explication¹. Nous y retrouvons diverses thématiques. Le caractère démoniaque du cheval ressort notamment de l'expression de ses yeux, à l'étrange et inquiétante fixité, et de la forme de ses sabots, dont la surélévation et le resserrement excessifs sur leur face arrière évoquent des sabots de bouc. Le symbolisme sexuel est omniprésent :

¹ M. Baum, dans *Das Pferd als Symbol*, op. cit., où cette gravure est analysée pp. 193-206.

dans la braguette proéminente de l'homme à terre, dans l'arrière-train de l'animal, dont on distingue l'anūs et dont on devine les bourses, éventuellement dans la poitrine décharnée de la sorcière¹. Le symbole de la mort est suggéré par la torche de la vieille femme et surtout par la raideur de l'homme à terre et ses yeux révulsés. Hans Baldung Grien accumule les allusions à la magie, avec la fourche – le « cheval » de la sorcière ? – les crins entortillés du cheval – monté par un génie invisible ? – la torche...

Pour notre part, nous sommes enclins à voir dans cette œuvre la représentation d'une transe équine qui a échoué : l'homme étendu à terre a tenté de conjurer un cheval magique, qui lui est effectivement apparu ; le cheval ne se trouve ni dans le monde des hommes (au premier plan), ni dans celui des animaux (l'écurie à l'arrière-plan), mais sur le seuil, « entre deux mondes » et à leur point de rencontre. Dépourvu de tout harnachement, sans selle ni bride, le cheval a tué l'homme, qui ne maîtrisait pas la formule de conjuration, sous les ricanements de la vieille, qui n'est pas ici une chevaucheuse, encore moins la maîtresse du cheval, mais seulement un témoin. Cet animal n'est pas un auxiliaire du diable, mais une forme des « puissances » de l'autre monde, l'incarnation d'un ancien dieu païen ; les volutes décorant le cadre de la porte dans lequel il se tient rappellent les colonnes d'un temple : cet emprunt à l'Antiquité classique est la seule concession à l'art de la Renaissance d'une gravure qui, pour sa signification profonde, appartient à l'univers du Moyen Âge allemand.

¹ Marlene Baum distingue divers triangles, qu'elle interprète comme autant de symboles de la vulve : celui reliant les yeux des trois protagonistes a pour centre l'anūs du cheval, un autre relie la braguette de l'homme, l'anūs du cheval et le sein dénudé de la sorcière...

QUATRIÈME PARTIE

LE CHEVAL
DANS LES TRADITIONS ALLEMANDES

Dans les parties qui précèdent, nous avons régulièrement noté la permanence, à travers les siècles, d'un certain nombre de représentations et de gestes. Pour caractériser ces éléments constitutifs de l'identité d'un groupe donné, on parle de *folk-lore* ("savoir du peuple") – le terme anglais date de 1846 – ou de « traditions populaires » ; en Allemagne, à la suite de Jacob Grimm qui valorisait la *Volks[über]lieferung* (littéralement : ce qui est "transmis par le peuple")¹, on se réfère souvent aux coutumes et superstitions (*Gebräuche und Aberglaube*). Nous avons indiqué dans notre introduction que nous reprenons à notre compte l'idée que certaines de ces traditions, souvent difficiles à dater avec précision, représentent des survivances d'époques reculées, même si elles ont une fonction sociale contemporaine sans laquelle elles n'existeraient plus ; il convient donc de se méfier de la « manie historisante » consistant à voir dans tout élément du folklore la trace abâtardie d'anciens mythes².

En étudiant les traditions populaires, nous limiterons notre enquête à l'espace d'expression allemande, plus précisément aux milieux germanophones qui ont existé en Europe³, mais sans donner au terme « populaire » une acception sociologique : toutes les coutumes, de quelque groupe social qu'elles émanent, seront prises en compte, même si le groupe des paysans est le premier conservatoire de traditions relatives au cheval. C'est un caractère « national » que nous espérons cerner en étudiant les traditions allemandes à partir du seul critère linguistique.

¹ DM, préface, p. IX.

² Nicole Belmont, *Paroles païennes. Mythe et folklore*, Paris, 1986, p. 55. Le même auteur écrit ailleurs que "la recherche de la forme type originelle et primitive [de l'œuvre populaire] (l'*Ur* des savants allemands) est vaine dans la majorité des cas." : *Encyclopedia Universalis*, art. "Folklore", p. 1082.

³ L'espace géographique concerné débordé donc les frontières actuelles de l'Allemagne, de l'Autriche et de la Suisse pour englober divers autres pays, en particulier la Pologne et la Russie (Prusse orientale et Silésie notamment), la République Tchèque (Bohême), etc.

Comme élément constitutif de l'identité collective d'un peuple, la tradition se compose de gestes et de pratiques d'une part, de récits d'autre part, deux composantes dont les relations peuvent se comparer, *mutatis mutandis*, à celles qui existent dans une religion entre les rites et les mythes. Nous étudierons donc tout d'abord le rôle du cheval dans les coutumes et les superstitions qui les fondent, avant d'examiner sa place dans les récits inscrits dans le temps et l'espace, les légendes (en allemand : *Sagen*), que nous appellerons « mémorats » à la fois pour les distinguer des légendes hagiographiques (en allemand : *Legenden*), et pour marquer leur caractère de récit de « faits mémorables »¹.

¹ A la différence du conte, "la légende a bénéficié, jusqu'au moment où on la collecte et l'étudie de façon systématique, d'une transmission écrite : *legenda*, ce sont des « choses à lire »." : Nicole Belmont, *Paroles païennes...*, *op. cit.*, p. 40.

CHAPITRE PREMIER

LE CHEVAL DANS LES PRATIQUES ET LES SUPERSTITIONS

L'exploration du domaine foisonnant des pratiques et superstitions nous a conduit à constituer un corpus représentatif d'une centaine d'éléments relevés entre le XVI^e et le XIX^e siècle¹. Cet échantillon met en évidence l'importance des préoccupations relatives à la santé animale et humaine, c'est pourquoi nous examinerons d'abord ce premier sous-ensemble, avant d'étudier les autres coutumes.

A. La médecine animale et humaine.

Introduction

Pendant le Moyen Âge comme à l'époque moderne, jusqu'au XVIII^e siècle inclus, la science médicale a reposé sur une conception néoplatonicienne de la création et sur la théorie des quatre « humeurs » développée par Galien (II^e s. de notre ère), à la suite d'Hippocrate (V^e s. av. J.-C.).

Dans la vision néoplatonicienne du cosmos, les créatures individuelles, l'homme comme l'animal, sont des microcosmes reproduisant à leur échelle les forces du macrocosme, dont ils subissent l'influence, selon un système hiérarchique où l'univers des planètes régit la course du globe terrestre comme l'existence individuelle des êtres vivants. C'est ainsi que le cheval sera soumis aux influences des astres de la même façon que l'homme : sa tête est sous l'influence du Bélier, son encolure sous celle du Taureau, ses épaules sous celle des Gémeaux, sa poitrine sous celle du Cancer, son cœur sous celle du Lion, le

¹ Cf. Annexe E.

milieu du corps sous celle de la Vierge, son ventre sous celle de la Balance, ses organes génitaux sous celle du Scorpion, ses hanches sous celle du Sagittaire, ses genoux sous celle du Capricorne, ses jambes sous celle du Verseau, et ses pieds sous celle du Poisson, comme le montre une illustration d'un traité d'hippiatrie manuscrit de la fin du Moyen Âge conservé au British Museum¹, qui précise que lorsque la lune est dans le signe correspondant à une partie déterminée du corps du cheval, il faut s'abstenir d'intervention chirurgicale à cet endroit.

"A la base [de la théorie humorale], se trouve celle des quatre éléments qui forment tous les corps terrestres : le feu, l'air, l'eau et la terre, chacun résultant de l'union des quatre qualités premières du monde élémentaire : chaud, froid, sec et humide. Appliquant cette loi quaternaire à la physiologie, Hippocrate enseigne alors que l'organisme est formé de quatre humeurs coexistantes : le sang [lat. *sanguinis*], le phlegme [lat. *phlegma*] ou pituite, trouvée dans la glande pituitaire, la bile noire [lat. *melancholia*] trouvée dans la rate, et la bile jaune [lat. *cholera*] trouvée dans la vésicule biliaire."² C'est ainsi que le sang est chaud et humide, le phlegme froid et humide, la bile noire froide et sèche et la bile jaune chaude et sèche. La santé de l'homme comme des animaux dépend de l'équilibre entre ces humeurs³ ; chez le cheval cependant, les hippocrates médiévaux accordent une influence décisive au jeu de deux humeurs, le sang et le phlegme.

Dans la théorie médicale, à la différence de la théologie, il n'y a donc nulle opposition entre la nature animale et humaine, mais au contraire une continuité et une complémentarité, illustrées notamment par le recours important non seulement aux végétaux et aux minerais, mais aussi aux substances animales, dans la confection de médicaments pour l'homme, sur la base d'associations analogiques. Cette continuité entre la nature animale et humaine était plus fortement soulignée à l'époque de ces remèdes accordant la priorité aux analogies humorales

¹ British Museum, *ms Add.* 15097, f° 59, reproduit dans Yvonne Poulle-Drieux, "L'hippiatrie dans l'Occident latin du XIII^e au XV^e siècle", in : *Médecine humaine et vétérinaire à la fin du Moyen Âge*, éd. Guy Beaujouan, Genève et Paris, 1966, pp. 9-167, ici planche 2.

² Yvonne Poulle-Drieux, art. cit. *supra*, pp. 60-61.

³ Les hippocrates expliqueront ainsi que le jetage très fluide de la morve opère un rejet excessif des humeurs froides du cheval : Y. Poulle-Drieux, *ibid.*, p. 61.

que de nos jours où la théorie microbienne a remplacé celle des humeurs, et où la médiation chimique (l'industrie pharmaceutique) a quasiment éliminé l'utilisation directe de substances animales pour la santé de l'homme.

La solidarité entre l'homme et l'animal n'était pas seulement fondée sur la théorie d'une dépendance commune de leur équilibre humoral vis-à-vis des astres, et donc une médication partagée, mais aussi par la conscience du caractère contagieux de certaines maladies. C'est ainsi que dans le cas du cheval, plus d'un demi-siècle avant la découverte des véritables agents pathogènes des maladies contagieuses, les hippiatres ont reconnu dès la fin du Moyen Âge le caractère contagieux de diverses maladies équine, sur des bases erronées certes¹, et recommandé l'isolement des animaux atteint ainsi que diverses mesures prophylactiques judicieuses². Parmi les maladies du cheval transmissibles à l'homme³, figurent notamment la morve ou farcin (lat. *maleus*), le charbon (lat. *anthrax*), et diverses maladies de la peau, comme la gale (lat. *scabies*). Par ailleurs, le cheval comme l'homme étaient et sont susceptibles d'être atteints par la rage (lat. *rabies*) ou le tétanos (lat. *stima*).

Pour notre recherche centrée sur les croyances, notre tâche est donc d'examiner si, dans le cadre de ce système d'échanges naturels entre l'homme et le règne animal, les méthodes et médications utilisées pour la guérison du cheval et de l'homme mettent en évidence ou non des singularités significatives, reflétant des croyances qui seraient spécifiques au cheval.

¹ La *Chirurgie des chevaux*, un ouvrage anonyme du XIV^e s. (en français), explique de la façon suivante la transmission du prurit, une maladie attribuée à un excès de sang : "Le cheval [...] se gratte et se mord. Il corrompt ainsi son haleine et l'haleine corrompue agit facilement sur l'homme et sur les bêtes. La raison de cette action est la suivante : une affection chaude et sèche se transmet facilement à un organisme chaud et humide par l'intermédiaire de l'haleine qui est elle-même chaude et humide, tout comme le feu, chaud et sec, altère les choses chaudes et humides." : Y. Poulle-Drieux, *ibid.*, p. 61.

² Wilhelm Rieck, "Zur Pathologie der Pferdeseechen im Mittelalter", in : *Fachliteratur des Mittelalters. Festschrift für Gerhard Eis*. Ed. G. Keil et alii. Stuttgart, 1968, pp. 277-292, conclusion, p. 290.

³ D'après le *Manuel d'hippologie* du lieutenant-colonel Aublet, Paris, 1975, pp. 246-248.

1. La santé du cheval. Les charmes et conjurations pour chevaux : hippiatricie et magie.

Si l'Antiquité tardive a produit divers ouvrages d'hippiatrie¹, en particulier une *Médecine équine* anonyme, fictivement attribuée à Chiron (*Mulomedicina Chironis*), datant des années 360, et un ouvrage du même nom de Végèce, écrivain latin de Constantinople (IV^e s.), plus connu pour son traité sur l'art militaire, il fallut ensuite attendre le XIII^e siècle pour que soient rédigés des écrits dans ce domaine², l'*Hippiatrie* de Giordano Ruffo (*De medicina equorum*), achevée après 1250, étant le premier traité médiéval sur le sujet³. Relevons cependant que le développement important qu'Albert le Grand consacre aux chevaux et à leurs maladies dans son traité sur *Les Animaux* (*De animalibus*)⁴, achevé vers 1250 mais complété jusqu'en 1270, repose

¹ Rieck, *loc. cit.*, pp. 277-278.

² Cf. J. Schäffer et K.-D. Fischer, art. "Tiermedizin", in : *Lexikon des Mittelalters*, *op. cit.*, t. VIII, col. 774-780, qui parlent (col. 775) d'une lacune de six siècles, entre 600 et 1250, pour la littérature hippiatricie en Europe occidentale.

³ Né vers 1200, mort après février 1256, Giordano Ruffo était grand maître de la maréchalerie impériale (*marescalcus maior*) de Frédéric II de Hohenstaufen entre 1244 et 1250. Ce noble de Calabre, familier de l'empereur auquel il dédia son traité, était non seulement vétérinaire, mais éleveur, dresseur et instructeur équestre ; cf. Ruh, *op. cit.*, s.v. "Jordanus Ruffus", Y. Pouille-Drieux, *loc. cit.*, pp. 17-21.

⁴ Albertus Magnus, *De Animalibus*, éd. Hermann Stadler (2 vol.), Münster en Westphalie, 1916 et 1921. Les livres I à XIX de cette « somme zoologique » constituent une paraphrase d'Aristote, les livres XX et XXI sont consacrés aux corps animaux et à leur degré de perfection, et les livres XXII à XXVI consistent, après une brève présentation de l'homme, en une description dans l'ordre alphabétique des différentes espèces animales, principalement d'après le *Liber de naturis rerum* de Thomas de Cantimpré. La description du cheval (livre XXII, Tractatus II, *De quadrupedis*, 38 = § 52 à 95) consiste, après un bref rappel de l'étymologie isidorienne et des critères classiques d'appréciation – la forme, la beauté, les mérites, les couleurs – en une typologie des usages de l'animal – le destrier, le palefroi, le cheval de course et le roncín – avec des remarques sur les allures, mais surtout en un important passage hippiatricie, traditionnellement intitulé depuis les premières éditions *Tractatus de equis* ou *De infirmitatibus equorum et de curatione eorum* (§ 55-93), introduit par la phrase "cet animal est affecté de beaucoup de maladies que le palefrenier chargé de soigner les chevaux devrait connaître" (*Est autem hoc animal cui plurimae accidunt infirmitates quas oportet marescalcum cognoscere, qui curare habet equos*). A l'exception de l'important passage consacré au faucon (livre XXIII, 41 p. dans l'éd. Stadler),

partiellement sur une source hippiatrice antérieure, inédite jusqu'ici : un *Liber de cura equorum* anonyme, qui pourrait remonter au XII^e siècle¹. La *Mulomedicina* de Teodorico Borgognoni, dominicain de Bologne, sans doute rédigée vers 1266, s'inspire de Giordano Ruffo et d'Albert le Grand. Un maréchal-ferrant ayant travaillé sous les ordres de Giordano Ruffo, Maître Albrant (*Meister Alebrant*, "*smitt und marstaller von Napolis*"), rédigea à la même époque en allemand un court traité sur la manière de traiter 36 maladies équine (*Roßarzneybuch*), qui connut une large diffusion et de nombreuses adaptations, dans les pays d'Europe centrale principalement.

Tant le traité de Ruffo, soucieux de préciser les fondements théoriques de sa démarche scientifique empirique, que celui de Maître Albrant, à visée purement opérationnelle, se caractérisent par l'absence de recours à des moyens magiques.

Avant que ces ouvrages n'exercent une certaine influence, le cheval était soigné sur la base d'autorités antiques, parmi lesquelles les agronomes (Varron) et les compilateurs (Plinie) côtoyaient les hippiatres (Végèce), mais aussi et sans doute surtout sur la base d'un savoir et d'une pratique transmis oralement par les palefreniers, plus tard par les maréchaux-ferrants. Lorsqu'elle est consignée par écrit, essentiellement par des clercs, probablement des moines étant donné le rôle central joué par les couvents dans l'élevage des chevaux, singulièrement dans les pays allemands², cette pratique révèle le recours privilégié à des charmes et autres procédés magiques.

A partir du X^e siècle, des charmes ou prescriptions magiques en langue vernaculaire (vieil anglais et ancien allemand) ont été conservés ; nous avons donc réuni un corpus particulier d'une quarantaine de charmes s'étalant du IX^e siècle à la fin du Moyen Âge³, car en matière

le seul à être organisé en chapitres, le passage sur le cheval est la plus importante de ces monographies (24 p.), suivi par celui sur le chien (7 p.). A titre de comparaison, l'âne a droit à deux pages, le bœuf à trois lignes.

¹ C'est la conclusion à laquelle aboutit Kurt Lindner dans son enquête sur les sources d'Albert le Grand ; voir l'introduction de son ouvrage *Von Falken, Hunden und Pferden. Deutsche Albertus-Magnus-Übersetzungen aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts* (2 vol.). Berlin, 1962, t. 1, spécialement pp. 38-42.

² Cf. R.-H. et A.-M. Bautier, "Contribution à l'histoire du cheval au Moyen Âge. L'élevage du cheval", *loc. cit.*, pp. 45-49 (L'élevage dans les pays germaniques).

³ Cf. annexe D : corpus des charmes, textes et traductions.

d'hippiatrie, on n'observe pas, comme pour la médecine humaine, de rupture à partir de la deuxième moitié du XII^e siècle, sous l'influence de la diffusion des auteurs arabes¹ : Yvonne Poulle-Drieux a montré que "la filiation directe qui s'établit entre les hippiatres gréco-romains et leurs héritiers du XIII^e siècle, en l'absence quasi complète de l'intermédiaire arabe, place l'hippiatrie tout à fait à part parmi les diverses sciences, même médicales, du Moyen Âge"².

Ces charmes, dont nous ne possédons souvent que des fragments, faisaient partie d'un rituel ou procédé plus vaste, englobant parfois des gestes que l'on peut qualifier d'hippiatriques, comme on le verra. Ils n'ont pas disparu avec l'avènement d'une nouvelle hippiatrie au XIII^e siècle, mais survécu massivement jusqu'au XIX^e siècle³.

Etant précisé que nous n'avons retenu dans notre corpus que les charmes visant la guérison d'un cheval (à l'exclusion des charmes maléfiques ou visant la rapidité à la course, évoqués plus bas), examinons tout d'abord leur objet, c'est-à-dire la maladie à guérir.

Les affections ou blessures aux membres constituent, comme on peut s'y attendre, la première des maladies rencontrées (15 mentions), avec la fourbure ou la paralysie du pied (7 occurrences⁴), la foulure, entorse ou luxation (5 cas⁵, comprenant la *Deuxième conjuration de Mersebourg*, dont nous avons étudié précédemment la portée mythologique et rituelle⁶), le suros (n° 16) et l'enclouure (n° 25) ; la prévention d'une affection au pied ayant perdu son fer est à rattacher à cet ensemble (n° 42). Vient en second la morve ou farcin sous ses différentes formes (7 mentions⁷), avec des dénominations variables (*môrth*, *farcioun*, *pirczil*...). Les troubles du système digestif dus aux

¹ Anne Berthoin-Mathieu, *Prescriptions magiques anglaises du X^e au XII^e siècle* (2 vol.). Paris, 1996, p. 9.

² Poulle-Drieux, *loc. cit.*, p. 113. L'étude de Rieck va dans le même sens. Cet auteur recense parallèlement les connaissances des hippiatres européens et arabes, en notant les singularités propres à chaque univers : *loc. cit.*, not. pp. 284, 287.

³ Les charmes et recettes ne sont pas les seuls procédés magiques utilisés pour la santé des chevaux ; le sacrifice prophylactique par exemple semble avoir subsisté assez tardivement dans certaines régions, cf. annexe E, n° 76 et 78.

⁴ Charms n° 2, 3, 5, 6, 7, 33, 37.

⁵ Charms n° 1, 15, 22, 28, 32.

⁶ Voir notre II^e Partie, chap. 3.

⁷ Charms n° 5, 23, 24, 26, 27, 35, 38.

vers sont la troisième maladie d'importance, avec 5 mentions¹, étant précisé que nous avons requalifié des affections attribuées à l'action d'un vers mais appartenant à une autre pathologie (essentiellement le farcin²). Quatre charmes visent à arrêter une hémorragie³. Les autres maladies sont moins représentées ; il s'agit d'affections cutanées, comme l'érysipèle (n° 19) ou les furoncles (n°18), de la gourme (n° 34), d'une maladie des yeux (n° 39), du charbon (n° 36), ou d'une blessure non précisée (n° 41). Deux charmes pour retrouver un animal volé (n° 20 et 21) complètent le tableau des préoccupations concernant l'animal le plus précieux du Moyen Âge.

Étant donné le caractère fragmentaire ou composite des textes qui nous sont parvenus, il n'est pas toujours possible d'identifier avec certitude l'objet du charme. Dans son commentaire du charme n° 18, dont le titre – peut-être rajouté par la suite – donne l'indication "contre les furoncles" (*wið cyrnla*), Anne Berthoin-Mathieu a suggéré de façon convaincante que son contenu en fait plutôt un charme pour aider la mise bas d'une jument : le début de la formule (*Arcus...*) paraît emprunté à un passage du livre de *Samuel* (II, 4 et suiv.) où la mention de l'arc précède un verset annonçant que la femme stérile enfantera, le pain d'orge que l'on donne à manger à l'animal est traditionnellement associé à la fécondité, et il y a une homonymie entre l'adjectif *beren* ("d'orge") et le verbe *beran* ("donner naissance")⁴.

À sept reprises⁵, la maladie ou blessure affectant le cheval est attribué à un démon, un elfe ou une sorcière, implicitement ou explicitement, que la maladie soit identifiée ou non.

Comment ces charmes étaient-ils utilisés ? Le caractère lacunaire de leur transmission ou de leur transcription ne permet là encore que des hypothèses, car le rituel qui accompagne les formules incantatoires n'est pas toujours précisé.

¹ Charmes n° 4, 8, 9, 34, 40.

² Cf. charmes n° 23, 24, 27, 38.

³ Charmes n° 10, 29, 30, 31.

⁴ A. Berthoin-Mathieu, *Prescriptions magiques anglaises ..., op. cit.*, vol. 2. pp. 488-491.

⁵ Charmes n° 6, 11, 12, 13, 14, 15, 17.

Un quart des charmes ou prescriptions magiques de notre corpus conserve la trace de gestes¹ : une saignée est prescrite par le charme n° 13, et peut-être les charmes n° 3 et 22 y font-ils allusion : Gerhard Eis voit dans l'image du poisson glissant dans l'eau une analogie avec le sang qui coule² : on sait que la saignée constituait, chez le cheval plus encore que chez l'homme, un remède primaire, pratiqué de façon routinière à certaines époques de l'année, comme à la Saint-Étienne ou au début du printemps³. Si la prescription de marcher sur le pied ou de donner un coup de pied à l'animal (charmes n° 7, 38 et 40) est vague, le charme n° 42 demande précisément de parer le pied défermé, et le charme n° 8, le plus vieux charme allemand (*gang uz nesso*, IX^e siècle) reflète également une pratique hippiatrice, comme Gerhard Eis l'a montré de façon convaincante. Il peut se traduire ainsi – nous prenons comme base le texte du manuscrit de Munich (vieil allemand du Sud) et signalons entre crochets celui du manuscrit de Vienne (vieux saxon) :

- 1 Sors, Nesso, avec neuf vermisseaux
- 2 hors de la moëlle dans les veines [dans l'os]
- 3 des veines [de l'os] dans la chair
- 4 de la chair dans la robe [dans la peau]
- 5 de la robe [de la peau] *in diz tulli [an thesa strala]* : "dans cette flèche" ou : "dans cette fourchette"
- 6 trois *Pater Noster* [Seigneur qu'il en soit ainsi]⁴

Dans ce charme, un vers occasionne une maladie, une sorte de dépérissement général ; le charme a pour but de chasser par étapes le vers du centre du corps de l'animal – de sa moëlle – vers l'extérieur.

Traditionnellement, on considère que le magicien touchait le cheval – en un point quelconque – avec une flèche, pour y « aspirer » le vers hors de l'animal malade, avant de lancer la flèche dans la forêt sauvage ou un lieu désertique. Les termes *tulli* / *strala* sont alors

¹ Charmes n° 4, 7, 8, 11, 12, 13, 14, 18, 19, 39, 42.

² Gerhard Eis, *Altdeutsche Zaubersprüche*, Berlin, 1964, p. 57, à propos du charme n° 3 de notre corpus, qui vise à guérir d'une forme de paralysie, régulièrement traitée par la saignée au Moyen Âge.

³ Voir annexe E, n° 61 et 70.

⁴ Cf. textes en annexe D.

interprétés comme désignant indirectement ou directement une flèche¹ : indirectement, avec *in diz tulli*, *tulli* désignant la douille métallique fixant la pointe d'une arme en métal à son manche ; directement, avec *an thesa strala*, *strala* désignant la flèche. Cette lecture s'appuie sur des rituels comparables dans d'autres charmes.

Cependant, en dehors du terme *tulli* ou *strala*, rien dans le charme lui-même ne vient étayer cette hypothèse de bannissement du mal par une flèche qui l'incorpore et que l'on jette au loin. Gerhard Eis voit dans la traduction par "flèche" des termes *tulli* et *strala* une erreur d'interprétation : à partir de textes hippiatriques postérieurs (notamment le traité de Maître Albrant, XIII^e s.), il dégage un autre sens de ces mots : *Tülle*, comme le mot toujours utilisé en allemand moderne de *Strahl*, est aussi une désignation de la fourchette (*Hornstrahl*) du sabot du cheval. Or il est attesté que l'on tentait au Moyen Âge de guérir par une ablation plus ou moins profonde de la fourchette du cheval certaines maladies comme le *Kernschwinden*, défini comme un processus dans lequel la vie disparaît progressivement du pied du cheval : le mal débutait par une boiterie, pouvait se compliquer d'un pourrissement du membre et se terminait par une atrophie générale du pied. Loin d'être purement magique, ce charme d'extraction progressive du mal du centre du corps vers ses extrémités renvoie donc à une pratique mixte, à la fois magique et vétérinaire. L'hypothèse que les termes en question désignent bien une partie du sabot du cheval, et non une flèche, est également renforcée par un parallèle très ancien : dans un texte de l'Inde védique datant du deuxième millénaire avant J.-C., on trouve en effet la formule de guérison suivante (pour l'homme) : "des os et de la moelle, des tendons et des artères aussi, par les mains, les doigts, les ongles, je te délivre du dépérissement". De même que, pour éliminer le mal, l'ongle de l'homme était vraisemblablement coupé pendant la récitation de cette formule, une partie du sabot du cheval était découpée dans notre charme².

A côté de ces prescriptions concrètes visant les membres, nous trouvons divers traitements, comme l'aspersion avec un liquide, de

¹ C'est notamment la lecture de Karl A. Wipf, *Althochdeutsche poetische Texte*, Stuttgart, 1992, p. 281, qui conteste l'interprétation de G. Eis sans la discuter.

² G. Eis, *Alteutsche Zaubersprüche*, op. cit., pp. 7-30.

l'eau bénite (n° 12), mais aussi une préparation spéciale (n° 14), et la balnéation (n° 19).

Si le pain d'orge du charme n° 18 n'est pas nécessairement une médication *stricto sensu*, la potion de la prescription n° 11 relève bien de cette catégorie : ce remède (non spécifique au cheval) vise à délivrer de l'ensorcellement. Au Moyen Âge, l'hébétude ou la lassitude étant souvent considérés comme les signes ou la conséquence d'un ensorcellement : nous constatons que la mixture recommandée, tamisée à base de fruits (mûres), de plante fourragère (lupin), de lait et d'eau (bénite) contient également un stimulant (le pouliot, une variété de menthe énergétique).

Constituent encore des gestes de soins la prescription du charme n° 39 de souffler dans l'œil malade à travers une paille¹, ou celle de masser l'animal (charme n° 7).

Si un quart de nos textes montre clairement l'imbrication de la magie et de l'hippiatrie dans les soins dispensés aux chevaux, on peut se demander si divers autres charmes, en apparence purement incantatoires, n'étaient pas destinés à accompagner des gestes concrets : il est en effet absolument nécessaire d'apaiser le cheval pour pouvoir lui appliquer certains traitements, voire seulement l'approcher : le "*runen*", murmure magique, pourrait avoir eu une fonction calmante.

Notre échantillon de charmes du milieu du Moyen Âge, révélant une pratique mixte, à la fois magique et hippiatrique, dans les soins aux chevaux, paraît représentatif pour toute la période médiévale, et au-delà.

Dans une étude principalement consacrée aux textes hippiatriques français de la fin du Moyen Âge², Bernard Ribémont montre que ces traités réintroduisent, à côté de recettes souvent reprises de Giordano Ruffo, diverses formules ou recettes magiques. C'est le cas notamment de la *Chirurgie des chevaux*, un traité anonyme français du XIV^e siècle, et de l'ouvrage de Guillaume de Villiers du siècle suivant, dans lequel des observations et remèdes novateurs pour les maladies des

¹ Cf. Y. Poulle-Drieux, *loc. cit.*, p. 70 : "Pour les soins de l'œil, les poudres sont insufflées à l'aide d'un petit chalumeau [...]."

² B. Ribémont, "Science et magie : la thérapie magique dans l'hippiatrie médiévale", in : *Zauberer und Hexen in der Kultur des Mittelalters*, éd. D. Buschinger et W. Spiewok, Greifswald, 1994, pp. 175-190.

yeux côtoient des charmes magiques ; Ribémont en esquisse une typologie : "L'auteur propose un ensemble varié de schémas, que l'on peut classer en trois catégories 1) le charme apparenté à une prière, sans pratique opératoire ; 2) le charme religieux associé à une pratique ; 3) le charme à caractère magique « complet »."¹ Selon cet auteur, l'hippiatrie suivrait ainsi une pente plus générale des sciences naturelles à la fin du Moyen Âge, qui voit une "évolution entre le XIII^e siècle où une science quasi observatrice triomphe dans l'entourage de Frédéric II, et le XV^e siècle où de nombreuses prophéties à caractère pseudo-scientifique côtoient des textes s'interrogeant sur la mort." Mais Ribémont note aussi que l'hippiatrie est "liée inexorablement à un réseau de pratiques, dont certaines quotidiennes et populaires"², et c'est à notre sens surtout la force de ces traditions, successivement portées par les palefreniers de l'Antiquité tardive, les moines des élevages monastiques, les maréchaux-ferrants puis les hippiatres qui se dégage des textes. Car, parallèlement à une science hippiatrique expérimentale qui n'a jamais concerné qu'une minorité de praticiens, le savoir faire traditionnel s'est maintenu dans les pays germaniques comme ailleurs³, bien au-delà de la fin de la période médiévale. C'est ce que montrent les quelques exemples qui suivent.

Dans le livre d'hippiatrie rédigé au début du XVII^e siècle par un autrichien du nom de Jerg Khierhamer, nous trouvons le remède suivant, contre les vers :

"Encore un autre [remède contre les vers]. Prends de la plante de saint Jean⁴, coupe la peau du cheval sur le front, glisses-y la plante et referme l'ouverture avec une agrafe, afin qu'elle n'en ressorte pas ; fais de même sous chaque oreille, à l'endroit où on leur incise les glandes parotides⁵ :

¹ *Ibid.*, p. 186.

² *Ibid.*, p. 189.

³ Pour la France, cf. Brigitte Prévot, "Le cheval malade : l'hippiatrie au XIII^e siècle", in : *Le cheval dans le monde médiéval*, actes du colloque du CUERMA. Aix en Provence, 1992, pp. 449-464, et Marie-Thérèse Lorcin, "Prières pour un cheval malade", *ibid.*, pp. 323-336.

⁴ La plante ainsi dénommée pourrait correspondre, selon G. Eis, à une herbe appelée *hypericum perforatum*.

⁵ Traduction hypothétique du terme *niffel* ; cf. annexe E, n° 68.

ainsi le cheval fera comme s'il est en colère, et le vers mourra – du margrave Frédéric de Brandebourg."¹

Le margrave mentionné ici – et dans divers traités hippiatriques des XVI^e et XVII^e siècles – a été identifié comme un prévôt du chapitre de la cathédrale de Würzburg, mort en 1536. Nous constatons dans sa recette un procédé présent dans le charme n°4 de notre corpus (XIII^e siècle), visant pareillement la destruction des vers (*Ad uermem qui in caballo est*) : la fixation d'une herbe au front du cheval malade (*caballo in fronte suspendatur*). Selon Gerhard Eis, cette pratique remonterait à l'antiquité païenne, et serait à comparer avec les plantes magiques que les guerriers lombards portaient secrètement sur leur corps, pour le préserver des blessures, un procédé mentionné par l'*Edictus Rothari* de 643².

Les liens entre l'hippiatrie populaire et la magie ont conduit certains tribunaux à condamner des guérisseurs de chevaux, suspectés d'être aussi des ensorceleurs : un certain Claus Krüger reconnaît ainsi en 1583 devant le tribunal de Rostock "qu'une vieille femme lui apprit la sorcellerie, par exemple à soigner les chevaux : il devait prendre du crottin de cheval et de la chaume, les couper en deux et en donner à manger aux chevaux [...] il reconnaît qu'il avait lavé les pieds de neuf chevaux à Wulfershagen en disant : « Diable, fais par ton nom que ce cheval se consume pour tel homme, et qu'il guérisse pour tel autre », en répandant ensuite cette eau de nuit sur la grande route..."³.

Comme les recettes, les charmes proprement dits des siècles post-médiévaux présentent des différences plus ou moins importantes avec les formules médiévales qui sont parvenues jusqu'à nous ; le plus souvent, il n'est pas possible de déterminer s'il s'agit de formes

¹ "Aber ein anderes. So nimb S. Johaniswurz vnnd schneidt dem Ros an der stüern die hautt auf vnd schüeb die wurtz hinein vnd due ain hefft darüber, das es nit heraus falle, vnd der masen vnder betten oren, da man inen die niffel schneidt, auch hinein geschoben : so wiert der gael dhuen als wüll et wieten, vnd stirbt der wurm, vom margäuen friterich vom Prandtenburg.", d'après Eis, *Medizinische Fachprosa des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Amsterdam, 1982, p. 229.

² *Ibid.*

³ Annexe E, n° 3. Cf. aussi les n° 5 et 6.

dégénérées ou de variantes anciennes. Ainsi pour deux charmes du XIX^e siècle cités par Jähns (contre les vers) :

"Pierre chevauchait à travers tout le pays ; il rencontra Jésus. Jésus répondit et dit : « Où vas-tu ? » – Mon cheval est dévoré par des vers. Jésus dit : « Fais en sorte que ces vers s'écartent de lui. Au nom du Père, etc."¹

"Le Seigneur parcourt son champ,
Il en fait trois fois le tour,
Un cheval blanc,
L'autre noir,
Le troisième rouge,
[Et] c'est la mort pour les vers !"²

La première formule ne présente pas de similitude avec les deux charmes médiévaux de notre corpus faisant intervenir saint Pierre (n° 37 et 40), et elle n'a qu'un rapport ténu avec les charmes où le Christ intervient comme puissance qui guérit.

La seconde formule en revanche peut être rapprochée du charme n° 38 (*gegen den blasenden wurm*), dans lequel des pathologies caractéristiques du farcin sont attribuées à un vers, et combattues à deux reprises par une énumération englobante des vers, qu'ils soient blancs ou noirs ou rouges ou d'une autre couleur. Le charme recueilli au XIX^e siècle paraît constituer le récit de référence mythique (*historiola*) accompagnant un geste d'encerclement de la maladie, ici sur le ventre de l'animal : l'évocation de la circumambulation apotropaïque du Seigneur sur un cheval blanc, noir et rouge ferait

¹ Jähns, *op. cit.*, I, p. 109 : *Petrus ritt durch das ganze Land ; er begnetete Jesu. Jesus antwortete und sprach : "Wo reitest du hin ?" – Mein Pferd beissen die Würmer. – Jesus sprach : "so mach, dasz dise Würmer von ihm gehn. Im Namen des Vaters u. s. w."*

² Jähns, *ibid.* : *"Der Herr fährt auf seinem Acker herum, / Dreimal 'rum / Das eine Pferd weisz, / Das andere schwarz, / Das dritte Pferd rot, / Das ist der Würmer ir Tod !"*

échec au travail de destruction de vers blancs, noirs ou rouges, selon l'un des grands principes magiques, la loi de contraste¹.

Comme dans divers charmes de notre corpus médiéval², les pratiques relevées au XIX^e siècle montrent aussi une grande continuité des mesures visant à protéger le cheval contre la *mar*, les sorcières et le mauvais sort :

- Le jeudi, il faut donner à manger aux chevaux avant le dîner, sinon la *mar* les oppresse ;
- Des fers à cheval brisés, enterrés dans le sol de l'écurie, écartent les sorcières ;
- Pour protéger le cheval des sorcières, fixer une peau de blaireau sur son collier ;
- Lorsque l'on est revenu avec les chevaux à la maison, avant le coucher du soleil, le jour de saint Michel, ils sont immunisés contre les sorcières ;
- Si l'on rejoint pour la première fois sa maison avec un cheval que l'on vient d'acheter, il faut prendre de la terre dans la première empreinte laissée par son sabot sur le territoire de son village, et la lancer vers l'arrière hors des limites du village, ainsi le cheval ne pourra pas être ensorcelé ;
- Pour écarter le mauvais sort d'un cheval, cracher trois fois par-dessus son dos, lorsqu'on le libère pour la première fois en pleine nature³.

¹ Marcel Mauss a distingué trois principes magiques dominants : "Ce sont les lois de contiguité, de similarité, de contraste : les choses en contact sont ou restent unies, le semblable produit le semblable, le contraire agit sur le contraire." : *Sociologie et Anthropologie*, 3^e éd., 1989, p. 57, cité d'après Anne Berthoin-Mathieu, *Prescriptions magiques anglaises...*, op. cit., p. 8, qui commente ainsi : "Selon la dernière, il suffit, pour faire cesser un événement négatif, de produire une représentation symbolique de son contraire".

² Pour mémoire, annexe D, n° 6, 11, 12, 13, 14, 15, 17.

³ Annexe E, n° 84, 75, 87, 13, 77 et 86.

Quelles sont les forces invoquées ou conjurées¹ pour la guérison du cheval ? Parmi les puissances invisibles invoquées, Wodan et d'autres puissances païennes n'apparaissent qu'une fois dans notre corpus (*Deuxième conjuration de Mersebourg*) ; l'écrasante majorité des charmes a une forme chrétienne : Jésus-Christ est invoqué à six reprises (n° 2, 9, 24, 25, 38 [?], 39), le "Seigneur" cinq fois (n° 3, 8b : *Drohtin*, 13 [?], 27, 29), cette appellation recouvrant, selon le cas, le Christ ou Dieu le Père. Le Dieu trinitaire est également invoqué cinq fois (n° 9, 17, 23, 32, 34). La première personne de la Trinité – le Dieu créateur et tout-puissant – ne semble invoqué en tant que tel qu'une fois (n° 36, le Dieu créateur, "forgeron" : ...*in ho name of God al-weldyng*...), et deux fois de façon allusive (au *Nom* de Dieu, n° 38, par la *Parole* du Dieu créateur, n° 42). Le Saint-Esprit n'est invoqué seul qu'une fois (n° 5). Par ailleurs sont invoqués, mais indirectement, Job (n° 38) et la Vierge Marie (n° 18).

Lorsqu'il n'y a pas d'invocation précise d'une puissance, nous relevons fréquemment l'emploi du *Notre Père*² ; mais la prière universelle a probablement dans ce contexte une fonction mécanique, celle d'une simple "réassurance" (*Rückversicherung*) après l'usage de forces obscures, comme le note Karl Wipf.³ L'invocation de la croix ou l'usage du signe de croix dans un charme magique⁴ a sans doute la même dimension.

L'évocation, entendue comme adjuration d'une entité naturelle, n'apparaît qu'une fois, dans le charme n° 4 où le guérisseur s'adresse directement à la verveine pour lui demander de guérir le cheval (...*dic ter uerminatia libera illam bestiam*...).

¹ Dans son ouvrage précité *Prescriptions magiques anglaises* (pp. 225-226), Anne Berthoin-Mathieu propose les définitions suivantes pour les différentes formes d'*adjuration*, définie comme "un discours destiné à agir sur autrui" : l'*invocation* a pour but de faire agir une puissance invisible bénéfique ; l'*évocation* a pour but de faire agir une entité naturelle, appartenant au monde visible (plante par ex.) ; la *conjuración* vise à empêcher une puissance maléfique d'agir ; l'*exhortation* veut faire agir l'entité lésée (l'être malade essentiellement) ; enfin les *formules de protection et de guérison* visent respectivement à donner l'immunité ou à guérir l'entité lésée.

² Neuf occurrences dans le corpus, cf. n° 4, 6 [?], 7, 15, 18 [?], 22, 26, 33, 42.

³ Wipf, *op. cit.*, p. 272.

⁴ Six occurrences dans le corpus, cf. n° 15, 19, 20, 21, 31, 37.

échec au travail de destruction de vers blancs, noirs ou rouges, selon l'un des grands principes magiques, la loi de contraste¹.

Comme dans divers charmes de notre corpus médiéval², les pratiques relevées au XIX^e siècle montrent aussi une grande continuité des mesures visant à protéger le cheval contre la *mar*, les sorcières et le mauvais sort :

- Le jeudi, il faut donner à manger aux chevaux avant le dîner, sinon la *mar* les oppresse ;
- Des fers à cheval brisés, enterrés dans le sol de l'écurie, écartent les sorcières ;
- Pour protéger le cheval des sorcières, fixer une peau de blaireau sur son collier ;
- Lorsque l'on est revenu avec les chevaux à la maison, avant le coucher du soleil, le jour de saint Michel, ils sont immunisés contre les sorcières ;
- Si l'on rejoint pour la première fois sa maison avec un cheval que l'on vient d'acheter, il faut prendre de la terre dans la première empreinte laissée par son sabot sur le territoire de son village, et la lancer vers l'arrière hors des limites du village, ainsi le cheval ne pourra pas être ensorcelé ;
- Pour écarter le mauvais sort d'un cheval, cracher trois fois pardessus son dos, lorsqu'on le libère pour la première fois en pleine nature³.

¹ Marcel Mauss a distingué trois principes magiques dominants : "Ce sont les lois de contiguïté, de similarité, de contraste : les choses en contact sont ou restent unies, le semblable produit le semblable, le contraire agit sur le contraire." : *Sociologie et Anthropologie*, 3^e éd., 1989, p. 57, cité d'après Anne Berthoin-Mathieu, *Prescriptions magiques anglaises...*, op. cit., p. 8, qui commente ainsi : "Selon la dernière, il suffit, pour faire cesser un événement négatif, de produire une représentation symbolique de son contraire".

² Pour mémoire, annexe D, n° 6, 11, 12, 13, 14, 15, 17.

³ Annexe E, n° 84, 75, 87, 13, 77 et 86.

Quelles sont les forces invoquées ou conjurées¹ pour la guérison du cheval ? Parmi les puissances invisibles invoquées, Wodan et d'autres puissances païennes n'apparaissent qu'une fois dans notre corpus (*Deuxième conjuration de Mersebourg*) ; l'écrasante majorité des charmes a une forme chrétienne : Jésus-Christ est invoqué à six reprises (n° 2, 9, 24, 25, 38 [?], 39), le "Seigneur" cinq fois (n° 3, 8b : *Drohtin*, 13 [?], 27, 29), cette appellation recouvrant, selon le cas, le Christ ou Dieu le Père. Le Dieu trinitaire est également invoqué cinq fois (n° 9, 17, 23, 32, 34). La première personne de la Trinité – le Dieu créateur et tout-puissant – ne semble invoqué en tant que tel qu'une fois (n° 36, le Dieu créateur, "forgeron" : ...*in þo name of God al-weldyng*...), et deux fois de façon allusive (au *Nom* de Dieu, n° 38, par la *Parole* du Dieu créateur, n° 42). Le Saint-Esprit n'est invoqué seul qu'une fois (n° 5). Par ailleurs sont invoqués, mais indirectement, Job (n° 38) et la Vierge Marie (n° 18).

Lorsqu'il n'y a pas d'invocation précise d'une puissance, nous relevons fréquemment l'emploi du *Notre Père*² ; mais la prière universelle a probablement dans ce contexte une fonction mécanique, celle d'une simple "réassurance" (*Rückversicherung*) après l'usage de forces obscures, comme le note Karl Wipf.³ L'invocation de la croix ou l'usage du signe de croix dans un charme magique⁴ a sans doute la même dimension.

L'évocation, entendue comme adjuration d'une entité naturelle, n'apparaît qu'une fois, dans le charme n° 4 où le guérisseur s'adresse directement à la verveine pour lui demander de guérir le cheval (...*dic ter uerminatia libera illam bestiam*...).

¹ Dans son ouvrage précité *Prescriptions magiques anglaises* (pp. 225-226), Anne Berthoin-Mathieu propose les définitions suivantes pour les différentes formes d'*adjuration*, définie comme "un discours destiné à agir sur autrui" : l'*invocation* a pour but de faire agir une puissance invisible bénéfique ; l'*évocation* a pour but de faire agir une entité naturelle, appartenant au monde visible (plante par ex.) ; la *conjuración* vise à empêcher une puissance maléfique d'agir ; l'*exhortation* veut faire agir l'entité lésée (l'être malade essentiellement) ; enfin les *formules de protection et de guérison* visent respectivement à donner l'immunité ou à guérir l'entité lésée.

² Neuf occurrences dans le corpus, cf. n° 4, 6 [?], 7, 15, 18 [?], 22, 26, 33, 42.

³ Wipf, *op. cit.*, p. 272.

⁴ Six occurrences dans le corpus, cf. n° 15, 19, 20, 21, 31, 37.

La conjuration des forces maléfiques qui accablent le cheval intervient neuf fois : le guérisseur ordonne ainsi au démon (*Marh*) de quitter le cheval dans le charme n° 6, il s'adresse au(x) ver(s) dans cinq charmes, quatre fois (n° 9, 34, 38, 40) en termes génériques (et englobants : quel que soit le nombre, vers mâle et femelle...), une fois (n° 8) en donnant un nom magique, *Nesso*, qui pourrait signifier *nescio*, pour : "J'ignore ton nom, mais je te nomme, ce qui me confère un pouvoir sur toi"¹. Le guérisseur s'adresse encore au charbon (n° 36 : *I conjure þe, wilked feloun*), à la maladie oculaire appelée "clou" (n° 39 : *Ich gebiūt dirs nagel*). Dans l'un des charmes tirés des *Lacnunga*, recueil de recettes médicales du X^e ou XI^e siècle anglais, le guérisseur connaît le nom du démon qui a provoqué l'entorse du cheval (n° 15 : *Nabor rede unde venisti*).

Au total, l'examen des puissances invoquées ou conjurées pour la guérison du cheval ne semble pas présenter de spécificité par comparaison avec les charmes utilisés pour guérir l'homme, en tout cas dans l'espace continental : le Dieu suprême, créateur, y est rarement invoqué pour la guérison des créatures, par contraste avec le Christ, Dieu incarné, comme l'observe Karl Wipf² ; dans les prescriptions magiques anglaises cependant, Anne Berthoin-Mathieu relève que le Dieu omnipotent, ou créateur, est aussi fréquemment invoqué que le Dieu sauveur (le Christ)³.

Nous avons vu plus haut que la *Deuxième conjuration de Mersebourg* nomme les puissances tutélaires païennes du cheval germanique, Wodan, et – implicitement – Freyr⁴. Dans le cas des autres charmes, tous christianisés, il est impossible de retrouver derrière les puissances chrétiennes des informations sur les divinités liées au cheval, même si l'on postule avec Karl Wipf que les formules de conjuration passent de l'ère du paganisme à celle du christianisme "presque sans modification" ; nous considérons comme excessive son affirmation selon laquelle "même les caractères des instances invoquées restent iden-

¹ Travaux du séminaire de DEA du professeur Lecouteux (Paris IV), consacré en 1996-1997 à l'étude des « Paroles magiques » (charmes et conjurations).

² Wipf, *op. cit.*, pp. 271-272.

³ Berthoin-Mathieu, *op. cit.*, pp. 250-253.

⁴ Cf. *supra*, II^e Partie, chap. 3.

tiques, seuls les noms changent.¹ : il nous semble plus juste de dire que, face à des maux inchangés, ce sont les mêmes pouvoirs ou vertus qui sont attendus des puissances chrétiennes, dont le caractère peut cependant différer de celui des forces païennes. En tout état de cause, l'historien ne dispose pas aujourd'hui d'un corpus suffisant de charmes pour chevaux existant dans une double version, païenne et chrétienne, comme c'est le cas avec la *Deuxième conjuration de Mersebourg* (n° 1), d'une part, et le *Charme pour chevaux de Trèves* (n° 2), d'autre part ; seul un ensemble significatif de ce type permettrait de proposer des conclusions solides sur ce point, s'agissant des charmes pour chevaux.

L'examen des protagonistes du récit de référence des charmes, ou *historiola*², ne présente pas non plus de particularités significatives par rapport aux charmes pour la guérison des hommes. Mis à part le cas de la *Deuxième conjuration de Mersebourg* dont les acteurs sont des divinités païennes, les personnages des récits mythiques de référence de notre corpus sont des puissances chrétiennes : alors que la première personne de la Trinité n'est évoquée qu'une fois (n° 42), le personnage du Christ intervient dans un cas sur quatre (10 occurrences³, sans compter deux interventions du "Seigneur", n° 3 et 7), les "Juifs", avec une connotation négative, à quatre reprises (n° 20, 21, 39, 40). Pour le reste, aucune autre figure ne se dégage particulièrement parmi les divers personnages bibliques ou saints : Job dans trois récits, toujours en liaison avec des vers (n° 23, 24, 38). Saint Étienne n'apparaît que deux fois (n° 2 et 37), ce qui tendrait à montrer que le rôle prédominant de ce saint à l'égard des chevaux est lié avant tout au développement de sa légende à partir de la Suède, à la fin du Moyen Âge. Longin intervient deux fois (n° 25 et 41), comme Abraham (n° 20 et 21) ou les saints Michel (n° 27 et 37) et Pierre (n° 37 et 40). Les autres personnages n'apparaissent qu'une fois dans notre corpus : saint

¹ Wipf, *op. cit.*, p. 272.

² A la suite du professeur Lecouteux, nous désignons par le terme *historiola* la situation de référence mythique des charmes et conjurations, ce que Karl Wipf appelle dans ses commentaires "*Mythologische Einleitung*", "*der Ur-Sprungs-Mythos, der die Entstehung der Ordnung rezitiert*" (*op. cit.*, p. 269), ce que Anne Berthoin-Mathieu appelle le "fait mythique évoqué" dans "la référenciation" (*op. cit.*, pp. 385 sqq.).

³ Cf. n° 2, 4, 5, 9, 20, 21, 29, 38, 40, 41.

Jean (n° 5), "Farès" (n° 5), l'archange Raphaël (n° 27) ou l'étrange saint Architeclyn (n° 32).

Ces personnages semblent jouer le même rôle dans les charmes pour chevaux que dans les charmes pour la guérison de l'homme : Job comme celui qui est venu à bout des vers, Longin dans les charmes pour guérir une blessure par le fer ou une hémorragie. De la même façon, l'*historiola* du Jourdain (qui repose sur la croyance que les eaux du Jourdain demeurèrent immobiles lors du baptême de Jésus) est utilisée contre l'hémorragie des chevaux (notre n° 29) comme contre celle des hommes...

Pour terminer, il convient de nous demander dans quelle mesure les charmes de notre corpus s'appliquent spécifiquement au cheval, ou au contraire à l'ensemble des animaux, ou encore au cheval et à l'être humain seuls.

Explicitement, la grande majorité (3/4) de nos charmes s'applique uniquement aux chevaux. Cette exclusivité peut se déduire du titre (cf. *incantacio contra eqvorum egritvdinem*, n° 2), de l'énoncé introductif ou final (voir le n° 36 : *Sey þus aboute þo hors*), ou encore de la nature de la maladie, lorsqu'elle est propre au cheval (farin, morve, etc.). Sur un total de 42 charmes, 31 relèvent de cette catégorie¹, dont cinq avec une incertitude relative : nous pensons par exemple qu'il n'est pas exclu que la *Deuxième conjuration de Mersebourg* ait pu servir à solliciter la guérison d'un homme, pour des raisons que nous exposons plus loin.

Cinq charmes peuvent s'appliquer à divers animaux (n° 4, 12, 14, 20, 21) ; mais il est remarquable de noter que dans le cas du charme n° 4 (*ad uermem qui in caballo est*), le fait d'utiliser le charme pour un chien le rend ensuite inopérant pour la guérison du cheval : littéralement, le texte parle d'impossibilité de "guérir tout autre animal" (*deinceps non poterit ulli animali subuenire*), mais d'après le contexte, nous comprenons que le fait d'utiliser un charme principalement dédié à la guérison du cheval, l'animal précieux entre tous au Moyen Âge, pour soigner un chien, représente une sorte de « profanation. » De même pouvons-nous observer qu'en cas de perte d'un animal, la

¹ Il s'agit des n° 1 [?], 2, 3, 5, 6, 7, 8 [?], 13, 15, 16, 17, 18, 22, 23, 24 [?], 25, 26 [?], 27, 28, 31 [?], 32 à 42.

formule pour le retrouver est commune à différentes espèces, mais que le rituel lui-même prévoit une modalité propre au cheval :

<i>Gyf hit sy hors, sing on his feteran oððe on his bridle</i>	Si c'est un cheval, chante [sur ses entraves ou sur sa bride]
<i>Gyf hit sy oðer feoh, sing on þæt fotspor [...]</i> ¹	Si c'est un autre animal, [chante sur ses empreintes [...]]

Ces charmes montrent déjà que le cheval occupe une place particulière parmi les animaux qui entourent l'homme.

Les charmes qui s'appliquent à toute créature vivante (de l'être humain à tous les animaux) sont rares : notre corpus semble en comporter quatre (les n° 8 [?], 11, 29 [?], 30), mais deux d'entre eux demeurent ambigus à cet égard : nous avons vu que l'interprétation du « champ d'application » du charme *Pro nessia / Contra vermes* (n° 8a et b) dépend du sens donné aux mots *tulli* et *strala* : si c'est bien la fourchette du sabot qui est visée, le charme est purement hippiatrice. Le charme n° 29 contre l'hémorragie semble se contredire, puisqu'après avoir annoncé qu'il vise l'hémorragie des chevaux (*For staunche blode of hors*), il semble autoriser un usage plus large : "arrête ce sang, qu'il soit celui d'un homme ou d'une bête" (*staunche þis blode, be it of man or of beast*), à moins qu'il ne faille comprendre la phrase autrement : "arrête ce saignement, qu'il soit le fait d'un homme ou d'une bête" : le charme décrirait alors de façon englobante toute origine – tout auteur – possible de la plaie du cheval.

Enfin, et il s'agit pour notre enquête des documents les plus intéressants, certains charmes sont réservés uniquement à l'homme et au cheval. Si le charme *Contra uermem edentem* (n° 9) peut être appliqué aux êtres humains comme aux équidés, il conclut cependant sur une alternative qui les oppose : "Quiconque souhaite délivrer d'un vers un être humain avec ce remède doit se garder de soigner avec lui [au préalable] une bête de somme, car après, il ne serait plus d'aucune utilité pour l'homme."² En revanche, les charmes n° 10 (contre les

¹ Charme n° 20 ; cf. la formulation du charme n° 21, quasiment identique.

² "*Quicumque homini hac medicina uermem emendare uelit. caueat ne alicui iumento per eam emendet. quia postea homini non proderit.*" Cf. texte complet en annexe D.

hémorragies) et 19 (contre l'érysipèle) s'appliquent sans cette restriction au cheval et à l'homme. Fait remarquable, ces charmes en vieil anglais reprennent la vieille formule indo-européenne, probablement religieuse, dans laquelle le cheval précède l'homme dans leur association, comme dans le latin *equi-viri* et l'avestique *aspa-vîra*¹ :

*ge horse ge men blodseten*² pour arrêter les saignements chez le cheval comme chez
[l'homme.]

*Wið hors oman and mannes*³ Contre l'érysipèle chez le cheval et chez l'homme.

Nous retrouvons ici cette étrange préséance du cheval sur l'homme, que nous avons commentée dans la *Deuxième conjuration de Mersebourg*, où elle a été lue comme indiquant l'antériorité d'un démon hippomorphique sur le dieu anthropomorphique Wodan⁴. Elle indique ici surtout une relation particulière entre l'homme et le cheval, son double animal. L'affinité que démontrent ces formules nous autorise à penser que certains charmes pour l'homme pouvaient s'appliquer au cheval et inversement, même si les textes qui nous les ont transmis ne le précisent pas. Ainsi un charme contre l'exostose chez l'homme (*Contra uberbein*⁵) a-t-il peut-être été utilisé pour soigner aussi les suros d'un cheval, une affection similaire que vise le charme n° 16 de notre corpus.

C'est en raison de cette intimité que quatre charmes pour la guérison des chevaux comportent des *historiolae* où c'est un homme qui est guéri, les n° 5, 23, 24 et 38 de notre corpus, dont les trois derniers sont des charmes contre des vers, où la guérison de Job appelle celle du cheval.

C'est cette même intimité qui nous fait penser qu'en sens inverse la *Deuxième conjuration de Mersebourg* a pu être utilisée pour soigner l'entorse d'un homme : non seulement le texte qui nous est parvenu ne limite pas son champ d'application, mais il existe un charme du même

¹ Voir *supra*, II^e Partie, chap. 3, p. 253, et l'article précité de Hellmut Rosenfeld, "Phol ende Wuodan [...] Baldermythe oder Fohlenzauber ?", p. 11.

² Charme n° 10.

³ Charme n° 19.

⁴ Cf. II^e Partie, chap. 3, *passim*.

⁵ Texte dans Wipf, *op. cit.*, p. 90, charme n° 6.7.

type, recueilli en Ecosse au début du XIX^e siècle, dont nous savons qu'il a été utilisé pour soigner un homme :

<i>The lord rade, / and the foal slade ;</i>	Le Seigneur chevaucha, / et le
<i>he lighted, / and he righted.</i>	[poulain glissa ;
<i>set joint to joint, / bone to bone,</i>	Il tomba, / et il [le] redressa.
	[Il re]mit l'articulation [en
	[place], / os contre os,
<i>and sinew to sinew. / heal in the holy ghosts name !¹</i>	Tendon contre tendon. / Guéris,
	[au nom du Saint Esprit !

Robert Chambers rapporte à son propos que lorsque quelqu'un avait une entorse, c'était l'usage de faire appel à une personne habile à poser le "fil de l'entorse" (*the wresting thread*). Il s'agissait d'un fil de laine noire, muni de neuf nœuds, avec lequel on entourait le bras ou la jambe concernés. Pendant que le guérisseur posait le fil autour du membre blessé, il prononçait ce charme de façon à n'être entendu par aucune personne présente, pas même le malade². Ce témoignage n'est qu'une des nombreuses variantes modernes de la *Deuxième conjuration de Mersebourg* ; même s'il est tardif, nous considérons cependant avec Jacob Grimm que l'usage qu'il rapporte est significatif.

Pour conclure cette analyse des charmes et conjurations pour guérir les chevaux, nous relèverons essentiellement deux éléments.

Une première donnée que nous n'avons pas encore mentionnée, mais qui est fondamentale, est l'importance quantitative de ces charmes parmi l'ensemble des charmes et recettes magiques médiévales. Difficile à chiffrer avec précision, compte tenu du degré très variable du recensement de ces charmes et de leur publication, cette importance quantitative se manifeste par deux indices : le fait que tout recueil de prescriptions magiques ou de charmes comporte un grand nombre de formules pour les chevaux, et le fait qu'en comparaison, les charmes visant le bétail en général sont moins nombreux, et ceux visant spécifiquement la guérison d'un autre animal encore plus rares. A titre d'exemple, la sélection de 32 charmes et conjurations du recueil de

¹ Robert Chambers, *Fireside stories*, Edimbourg, 1842, p. 37, cité dans Grimm, D.M., pp. 1030-1031.

² *Ibid.*

Wipf comprend 9 charmes pour les chevaux¹, contre un seul charme pour les chiens et un autre pour les abeilles².

Certes, en tant que telle, cette prédominance reflète d'abord l'importance militaire, économique, sociale et culturelle du cheval au Moyen Âge : les charmes pour les chevaux sont omniprésents pour les mêmes raisons qui expliquent que les textes hippiatriques dominent la littérature vétérinaire médiévale.

Mais ce n'est pas seulement en raison de leur importance quantitative que ces charmes sont intéressants. La deuxième donnée qui se dégage de l'examen de ces textes est le statut particulier du cheval, en termes « qualitatifs » cette fois : il en ressort en effet qu'il n'était pas un animal comme les autres, que le traitement de ses maladies était particulier, en ce sens qu'il mettait en œuvre à la fois des mythes de référence et des procédés communs avec ceux utilisés dans les prescriptions magiques destinés à l'homme³.

Parce qu'ils postulent une étroite symbiose entre l'homme et le cheval, ces charmes ne sont donc pas seulement des documents intéressant l'histoire de la médecine humaine et vétérinaire, mais également des textes intéressant l'histoire des croyances.

2. La santé de l'homme. Les démons chevaucheurs et les "remèdes de cheval"

Encore davantage que les maux frappant les animaux, les maladies affectant l'homme étaient souvent conçues comme un effet de l'action d'un démon ou d'une sorcière (mauvais œil, flèches invisibles...), ou bien elles étaient conçues comme la forme même d'un démon.

¹ Il s'agit des n° 1 à 9 de notre corpus, étant précisé que Wipf ne range dans la catégorie charmes pour les chevaux (*Pferdesprüche*) que les sept premiers, les n° 8 et 9 relevant selon lui d'une catégorie plus large de charmes contre les vers (*Wurmsprüche*).

² Respectivement n° 4.1 et 4.2 chez Wipf, *op. cit.*, p. 76.

³ Cette similitude des procédés magiques va de pair avec une similitude des pratiques médicales : "Le cheval malade était, [au XIII^e siècle], aussi bien soigné que l'homme malade. Certes, la connaissance d'un maréchal est surtout empirique [...], mais il est loin d'ignorer la pharmacopée et les thérapeutiques en usage alors.", Brigitte Prévot, "Le cheval malade...", *loc. cit.*, p. 464.

Les maladies à forme équine

Dans les croyances traditionnelles, de nombreuses maladies sont conçues comme des démons qui chevauchent l'homme, comme le montrent le vocabulaire employé pour les désigner et les charmes utilisés pour les éloigner.

Selon Arnold van Gennep, les médecins grecs Hippocrate et Galien, et à leur suite les médecins du Moyen Âge, appelaient (petit) cheval (*hippos*) "une maladie nerveuse dont le symptôme était un tremblement continu de l'œil, qui va sans cesse d'un côté et de l'autre, comme un poulain qui gambade"¹.

Dans l'Allemagne médiévale également, un vocabulaire équin, ou plutôt équestre, est associé à de nombreuses maladies, et notamment la fièvre et les maladies nerveuses.

Au milieu du Moyen Âge, sont ainsi appelées *rite*, *ritt* (un terme signifiant d'abord "fièvre", puis également, à partir de la fin du Moyen Âge, "chevauchée"²) de nombreuses maladies, et spécialement diverses affections, d'ordre psychosomatique ou bien accompagnées de tremblements, au premier rang desquels bien sûr la fièvre³. Plus anciennement, une certaine proximité existait déjà entre les verbes du vieil allemand⁴ *rîdôn*, *rîden*, "trembler, être secoué par la fièvre", et *rîtan*, *rîten*, "se déplacer (en général) et spécialement : chevaucher". Selon les

¹ A. van Gennep, "Notes comparatives sur le cheval-jupon", *loc. cit.*, § sur la Roumanie ; cet auteur voit dans les *călușari* roumains des magiciens thaumaturges dont les danses et trances équines simulées avaient peut-être "notamment pour but de guérir par magie imitative cette maladie" ; leur rôle était cependant beaucoup plus large, comme Mircea Eliade l'a montré dans son article "Notes on the Călușari", *loc. cit. supra* ; cf. I^{re} Partie, chap. 1^{er}.

² Cette deuxième acception n'est attestée de façon certaine qu'à partir du XVI^e siècle seulement semble-t-il, dans le dictionnaire de Josua Maaler *die teütsch sprach*, Zürich, 1561 (Grimm, D.W., T. 8, col. 1051).

³ Benecke, Müller, Zarncke, *op. cit.* II, 1, p. 698, traduisent *rite* par "le tressaillement de la fièvre, la fièvre" ; Lexer, *op. cit.* II, p. 463, donne les variantes : *ritte*, *rit*, *riet*, *riedt*, *ritt*, *ridde*.

⁴ Schade, ADW.

linguistes, une racine indo-européenne commune est envisageable pour ces deux notions¹.

Au XVI^e siècle, les termes continuent de se recouper : le verbe *reitern* s'emploie ainsi à la fois pour "bouger de façon agitée" et pour "chevaucher"² ; le substantif (*der*) *ritten*, (*der*) *ritte* "la fièvre" est généralement abrégé en (*der*) *ritt*, qui signifie aussi "la chevauchée".

Dans son dictionnaire des désignations allemandes de maladies³, Max Höfler recense les différentes variantes des termes avec leurs références, puis apporte un commentaire historique et médical. Après avoir défini en première approche *ritt* comme "le tremblement, le mouvement, le tressaillement des frissons de fièvre", il suggère que la régularité du cycle des frissons au cours de la fièvre aurait fait penser à l'apparition et à la disparition d'un être apparenté aux démons, comme le *mar* (voir *infra*), occasionnellement chevauteur. Le terme *ritt*, attesté dès l'origine des parlers germaniques (hypothèse d'un proto-germanique *hrit*), s'est maintenu jusqu'au XVI^e siècle, malgré l'apparition du vocable d'origine latine (*febris*) *feber*, *fieber* qui subsiste seul aujourd'hui. Les usages de *ritt* montrent donc trois sens dans le domaine de la maladie : "1. la fièvre (en général) provoquée par un démon secoueur ou chevauteur ; 2. (spécifiquement) le frisson de fièvre ; 3. la personnification de ce démon de la fièvre [...]". Höfler relève diverses sous-acceptations, parmi lesquelles on peut noter la syncope, appelée *herzerite* en moyen haut allemand ; la fièvre tierce, *dreytägich ritt* (XIV^e s.)⁴, par opposition à la fièvre simple, *eintags-ritte* (XV^e s.) ; l'accès de folie, *närrischer ritten*, c'est-à-dire *delirium*, etc⁵.

Ce démon secoueur ou chevauteur correspond selon Höfler au cauche-mar, dont l'un des noms allemands est (*der*) *Alp*, défini comme

¹ Une racine commune est envisagée dans l'indo-européen **reidh-* "se déplacer", "être en mouvement", développement de la forme i.e. **er-*, **or-*, **r-* "(se) mettre en mouvement, (s')exciter" par Pfeifer, EWD, s.v. "reiten", T. 3, p. 1405.

² Grimm, D.W., T. 8, col. 784.

³ Max Höfler, *Deutsches Krankheitsnamenbuch*. Munich, 1899, rééd. Hildesheim, 1970.

⁴ Une *febris tertiana* dont il n'est pas toujours clair si elle apparaît un jour sur trois ou si, comme dans la langue allemande, elle dure trois jours.

⁵ *Op. cit.*, s. v. "Ritt", pp. 513-514.

"un genre de génie de la maladie propre au domaine des parlers germaniques, d'origine indo-européenne. *Daemon incubus et nocturnus*, esprit nocturne hostile, créature de la forêt, malfaisante et de petite taille, aux cheveux gris, selon la croyance populaire"¹. On dit de lui qu'il apparaît la nuit dans la demeure des hommes, chevauchant les dormeurs et les rêveurs ; il viole les femmes comme incube, serre les enfants jusqu'à l'étouffement, dérange occasionnellement leurs cheveux : nous avons vu précédemment que cette créature s'attaque aussi aux animaux, et singulièrement aux chevaux². Tous ces maux sont donc perçus comme une "oppression elfique", c'est le sens littéral du terme *Alpdrücken*, une des variantes du terme.

Mais pour creuser la nature du cauchemar chez les peuples germaniques, il convient de procéder à l'analyse philologique du terme de l'ancien haut-allemand et du norrois *mara*, qui désigne à l'origine "un être indéterminé qui se jette sur le dormeur et l'écrase de tout son poids"³. *Mara*, ancien haut-allemand, et *mar(e)*, moyen haut-allemand, peut être masculin ou féminin. Il est "un proche parent de l'*ephialtes* grec, étymologiquement "qui monte dessus", et de l'*incubus* latin, étymologiquement "qui couche dessus" [...]". Il se rattacherait à une racine indo-européenne **mer* exprimant l'idée de mort. L'enquête comparative sur le champ sémantique des formes du cauchemar dans les langues germaniques montre que "le cauchemar est à l'origine un mort"⁴. Ce caractère initial s'estompe progressivement, d'où la confusion du mar avec l'elfe (*Alp*) à la fin du Moyen Âge.

Le cheval joue un rôle particulier dans le cauchemar.

Ce rôle n'est pas étymologique, malgré des hypothèses séduisantes, comme, en allemand, le rapprochement de *mara* avec le germanique *marah*, "cheval"⁵, ou celui du deuxième terme du français *cauche-mar* avec le norrois *marr*, "cheval"⁶. Le vocable français *cauchemar* vient

¹ *Op. cit.*, s. v. "Alp, Alpdrücken", pp. 10-13.

² Cf. I^{ère} Partie, chap. 3.

³ C. Lecouteux, "Mara, Ephialtes, Incubus : le Cauchemar chez les Peuples germaniques", *Etudes Germaniques* 42 (1987), pp. 1-24.

⁴ Lecouteux, *loc. cit.*

⁵ Envisagé par Grimm, D.M., p. 1041 : "La représentation a pu osciller entre l'animal chevauché et l'animal qui chevauche, qui écrase".

⁶ Envisagé par Boyer, *Le monde du double*, *op. cit.*, p. 35.

en effet du verbe picard *cauquer*, "presser, fouler", et du moyen néerlandais *mare*, "fantôme". De même, l'anglais *nightmare* ne désigne pas étymologiquement une "jument de la nuit", comme le supposait le psychanalyste Ernest Jones¹, mais un monstre féminin qui s'appuie sur les êtres humains et les animaux dans leur sommeil, provoquant une sensation de suffocation ; d'après le dictionnaire d'Oxford, *mare* désigne en vieil anglais une sorcière.

Le rôle du cheval est ailleurs : cet animal est par excellence celui qui foule, qui écrase. Cette notion intervient notamment dans l'étymologie des noms français et allemand du cauchemar : le picard *cauquer*, qui pourrait provenir du latin *calcare*, "fouler", comme le germanique *mara*, pourraient renvoyer à l'indo-européen **mer-*, exprimant ici la notion d'écrasement. Mais cette étymologie ne peut servir de dénominateur commun à tous les noms des cauchemars germaniques : Höfler relève les dénominations *Ölp*, *Alber*, *Alf*, *Olm*, *Elb*, *Elf*, *Helf*, après *Alb* et *Alp*. En revanche, l'écrasement désigne bien l'action du – ou de la – *ma(h)r*, et c'est pourquoi beaucoup de récits font du cauchemar un démon qui piétine ou qui chevauche. La *mare* chevauche l'homme selon le *Læceboc*, ce recueil médical anglo-saxon de la fin du IX^e siècle, qui avance le remède suivant : "Si une Mahr chevauche un homme, prends des lupins, de l'ail, de la bétouine et de l'encens, attache le tout sur une peau de faon ; qu'un homme prononce dessus les mots qu'il faut, et qu'il rentre chez lui."² La littérature des sagas rend également compte du pouvoir maléfisant de ces démons, ainsi dans cet épisode de la *Saga des Ynglingar* où le roi Vanlandi est écrasé par une *mara* ; l'épouse délaissée du roi d'Uppsala avait en effet demandé à la sorcière Huld de le faire revenir ou périr :

¹ E. Jones, *On the nightmare*, 2^e éd. Londres, 1949. Le psychanalyste C.G. Jung a également insisté sur le caractère hippomorphe du cauchemar et des succubes nocturnes, cf. *Métamorphoses et symboles de la libido*. Paris, 1932, pp. 242 sqq.

² "*Gif mon mare ride, genim elehtran and garleac and betonican and recels, bind on naesce haebbe him mon on and he gange in on þas wyrte*" : O. Cockayne, *Leechdoms, Wortcunning and Starcraft of Early England*, 3 vol., Londres, 1864-1866, ici t. II, p. 140, citation d'après Lecouteux, *Au-delà du Merveilleux. Des croyances au Moyen Âge*, Paris, 1995, p. 101.

"Une lourde somnolence s'empara alors [du roi] et il se coucha pour dormir. Mais, après avoir dormi un petit moment, il se mit à appeler, disant qu'un alfe le pétinait. Ses hommes accoururent pour lui porter de l'aide. Mais lorsqu'ils lui saisirent la tête, l'alfé lui piétina les jambes, au point qu'elles menacèrent de se rompre. Ils l'empoignèrent alors par les pieds et l'alfé lui écrasa la tête si bien qu'il en mourut."¹

Dans ce récit, on peut penser que la Mahr est un *sendingr*, c'est-à-dire "un mort contraint d'obéir à la sorcière"². Mais dans certains cas, la ma(h)r est la forme équine d'une sorcière ; c'est ce que suggèrent deux gloses d'un recueil du XV^e siècle, dit *Codex de Breslau*³ : curieusement, c'est l'incube, démon normalement masculin par opposition au succube, qui est défini comme sorcière chevauchante :

"Lequel incube est le nom du diable aux dires des théologiens, [lesquels incubes] oppressent les corps dormant la nuit. Les laïcs disent qu'il s'agit d'une vieille [femme], plus précisément d'une mare cavalière écrasant les hommes la nuit ; mais nous sommes des médecins, aussi avons-nous un autre avis."⁴

Un autre manuscrit du même recueil confirme laconiquement, à propos de l'incube : "D'autres disent qu'il s'agit d'une vieille chevauchant de nuit."⁵

¹ *Ynglingasaga*, chap. 13, traduction par Ingeborg Cavalié, *La saga des Ynglingar*, op. cit., p. 66.

² C. Lecouteux, *Au-delà du Merveilleux*, op. cit., p. 96.

³ Nous remercions le professeur Lecouteux de nous avoir signalé ce recueil, cité d'après un article de Joseph Klapper, "Die schlesischen Geschichten von den schädigenden Toten", *Mittheilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde* 11 (1909), pp. 58-94.

⁴ "Quod incubus est nomen diaboli dicunt theologi, qui comprimunt corpora de nocte dormientia. Laici dicunt, quod est vetula proprie eques marae comprimens homines de nocte ; sed nos medici sumus, ideo dicimus aliter" : Breslau, Cod. Ms. III F 29 (année 1417) : *Clarificatorium Johannis de Tornomira*, fol. 253 v^ob : *De incubo*, citation d'après Klapper, loc. cit.

⁵ "Aly dicunt, quod sit vetula de nocte currens" : Breslau, Cod. Ms. III F 5 (XIV^e s.), fol. 12 r^ob : *De incubo*, texte d'après Klapper, loc. cit.

En résumé, le cheval est présent dans le cauchemar germanique de façon indirecte, mais systématique, avec l'idée d'écrasement, de foulement ; de façon directe, mais occasionnellement seulement, avec la notion de chevauchement.

Un écho de ces représentations se retrouve dans la célèbre version du *Cauchemar* de Füssli de 1790/91 conservée au Musée Goethe de Francfort, où la tête d'une jument livide apparaît entre les rideaux tandis que le *mar* oppresse la poitrine de la jeune femme endormie. Ce « cheval fantôme » peut être compris comme la monture du *mar* (comme il ressort explicitement de la toile intitulée *Le cauchemar quitte la couche de deux jeunes filles endormies*, de 1793 – Zurich, Muraltengut). Mais il est sans doute aussi plus fondamentalement un signe prémonitoire de la mort : le cheval n'est-il pas, comme le *mar*, un démon de la mort ?

Divers charmes médiévaux visent à protéger contre le chevauchement par les maladies. Voici tout d'abord un rituel incantatoire contre la fièvre, datant du XI^e siècle, dans lequel on donne au malade des hosties (préalablement consacrées) sur lesquelles on ajoute des formules :

Scribe in .IIII. oblati contra febres

† Hely. †† Heloy. †

† Heloe. †† Heloen. †

†ye. ††ya. †

† Sabaoth. †† Adonai. †

Ecris sur 4 hosties contre la fièvre :

† Mon Dieu. †† Mon Dieu. †

† Dieu. †† Notre Dieu. †

† Jéhovah. †† Yahvé. †

† Seigneur des Armées. †† Seigneur. †

et intermisce nomen infirmi duabus uel

[tribus oblati.

et si qua remanet. addatur.

Et ajoute le nom du malade sur 2 ou 3

[hosties.

Et s'il reste (de la place), ajouter :

† IHESUS. †† Christus. †

† JESUS. †† Christ. †

et contra ríton addatur.

Et contre le chevauchement de la fièvre,
[ajouter :

† Alfa. †† ω. †

† principium. †† Finis. †¹

† Alpha. †† Omega. †

† Commencement. †† Fin. †

¹ Wipf, *Althochdeutsche poetische Texte*, op. cit., charme n° 6.8, p. 92.

Il est remarquable que dans ce charme, le seul mot en langue vernaculaire soit *rîto* ; sans doute cette deuxième appellation, après le terme *febres* au début, a-t-elle pour but de contraindre la fièvre en l'appellant par ses divers noms. Mais l'énumération, un procédé classique des charmes, n'est qu'esquissée ici, on peut donc envisager une autre explication : peut-être était-il nécessaire dans ce rituel de donner son nom germanique à la maladie pour la bannir, le terme vernaculaire exprimant seul les notions de démon oppresseur et chevauteur caractéristiques du cauchemar germanique. Dans ce cas, l'indication "*et contra rîton addatur*" pourrait signifier : "ce qui précède vaut pour toute forme de fièvre ; en cas de fièvre avec tressaillements, de fièvre chevauchante (*ritt*), prononcer de plus les formules qui suivent".

Dans une longue "bénédictio pour la nuit" d'un manuscrit conservé à Munich (*Münchener Nachtsegen*), un texte du XIV^e siècle écrit en allemand moyen de Silésie, le recours aux énumérations « englobantes » est bien plus développé ; en voici le passage visant à protéger de la *mar* :

[...]

alb unde elbelin,

ir sult nicht lenger bliben hin :

albes svestir und vatir,

ir sult uz varen obir dē gatir :

albes mutir trute und mar

ir sult uz zu den virsten varen :

noc mich dy mare druche,

noc mich dy trute zciche,

noc mich dy mare rite,

noc mich dy mare beschte.

[...]¹

elfe et petit elfe,

ne restez pas plus longtemps ici !

sœur et père d'elfe,

vous devez sortir par la grille !

mère d'elfes, trude et mar,

sortez par le toit !

que la mar ne m'écrase pas,

que la trude ne me tire pas,

que la mar ne me chevauche pas,

que la mar ne me piétine pas !

Ce charme décrit précisément les différents modes d'action de la mar pour mieux la combattre ; au passage nous relevons une autre dénomination d'un démon proche ou équivalent de la mar : la "*trude*". L'action de "piétiner" (verbe *beschrîten*) étant caractéristique des

¹ Du *Cod. lat. Monacens. 615*, texte d'après Meisen, *op. cit.*, pp. 72-73.

mar(e)s, il n'est pas étonnant que certains rituels de guérison prescrivent un tel geste de la part du guérisseur, pour annuler l'action du démon. Ainsi dans un charme du XII^e siècle contre l'épilepsie (*contra caducum morbum*), où il est demandé au guérisseur d'enjamber le malade et de rester au-dessus de lui, donc en quelque sorte en position « à cheval » (un pied à gauche et un pied à droite du malade allongé), avant de procéder aux invocations (*sicque super eum stans. dic ter :...*)¹.

Le cheval dans la médecine humaine

Nous avons vu que l'arrière-plan théorique de la médecine médiévale, avec notamment la correspondance entre le macrocosme et le microcosme (la créature), les principes de similitude qu'elle entraîne, la théorie de humeurs, etc., implique une conception unitaire du vivant. L'utilisation des organes d'un être vivant pour en guérir un autre, ou « organothérapie », en est une conséquence logique.

Le cheval, comme d'autres animaux, a donc servi sous de nombreuses formes dans la médecine humaine : les pratiques populaires recensées au XIX^e siècle par les ethnographes allemands remontent souvent jusqu'au XVI^e siècle et une grande partie d'entre elles peut être considérée comme reflétant des pratiques plus anciennes, comme le montrent de nombreux textes médiévaux. Nous en citons trois à titre d'exemples, dans lesquels le rôle du crottin et du sang des équidés est notamment mis en avant.

Dans le *Læceboc*, ce manuscrit médical du milieu du X^e siècle en vieil-anglais contenant notamment des charmes, figurent également diverses prescriptions médicinales, comme celle-ci :

"Si vous ne pouvez arrêter l'hémorragie d'une plaie, prenez des boules de crottin de cheval frais, séchez-les au soleil, écrasez-les en une poudre très fine et appliquez cette poudre largement sur un tissu de lin avec lequel vous banderez la plaie."²

¹ Wipf, *op. cit.*, charme n° 6.2, p. 84.

² "If you cannot stop the bleeding of a wound, take the fresh excrements of a horse, dry in the sun, pound to a very small powder, lay the powder very thickly on a linen cloth, bandage the wound with it." *Leechbook III*, 52, traduit par Godfrid Storms,

Pour Hildegarde de Bingen († 1179), dont l'œuvre comporte aussi un grand traité médical sur les *Subtilités des diverses créatures de la nature*, conventionnellement appelé *Physica*, c'est uniquement le sang du cheval qui possède d'éminentes vertus médicales¹ :

"Le cheval est plus chaud que froid et il a une bonne nature ; il possède en lui une force tellement grande qu'il n'en a pas conscience, et il désire toujours aller de l'avant ; il mange proprement. Et sa chair est tenace, et difficile à manger, mauvaise pour l'homme, de sorte qu'il ne la digère qu'avec effort. En effet, la chair des animaux qui ruminent est comme attendrie par un pressoir, de sorte qu'elle peut être mangée et digérée plus facilement, mais la chair de ceux qui ne ruminent pas est plus lourde et ne se digère pas aussi facilement. Si un homme a la gale [1], si forte soit-elle, qu'il prenne du suif de bouc, appelé *unslet*, et le mêle à du sang de cheval tiré de son oreille, pour en faire un baume ; il devra ensuite s'en frictionner devant un feu, et il guérira². [Si quelqu'un a contracté la lèpre [2] à cause de son inclination à la colère, qu'il se rende à un endroit où un peu de sang de cheval a coulé dans la terre lors d'une saignée, et où l'on tue des animaux sains. Et il prendra de ce sang avec la terre qui en a été imprégnée, le fera bouillir avec de l'eau dans un chaudron, en prenant garde de ne pas prendre trop d'eau, ôtant ainsi la force du sang. Après quoi il s'enfoncera jusqu'au cou dans un bain et mettra un peu de ce sang et de cette terre dans un sac, qu'il posera sur son visage, si c'est là qu'il souffre. Et lorsqu'il sera sorti du bain, il se couchera sur un lit et posera le sac avec le sang et la terre sur son cœur : ainsi il ne s'affaiblira pas. Et il fera cela quatre fois, ou cinq fois, ou même davantage.] Les autres substances de son corps ne sont pas utiles comme remèdes."³

Anglo-saxon magic, La Haye, 1948, p. 64 (chap. IV : *Structure and atmosphere of the ritual*, § 6, *excrements*, pp. 63-65).

¹ Pour la commodité des comparaisons, nous numérotions les remèdes.

² Le passage entre crochets qui suit, ajouté au texte du *ms* BnF lat. 6952 par l'éditeur Schott (Strasbourg, 1533), est considéré comme authentique par Marie-Louise Portmann, après confrontation des différents manuscrits, cf. *Heilmittel. Deutsche Übersetzung der Physica mit Berücksichtigung aller Handschriften*. Ed. M.-L. Portmann. Lfg 5 (Vögel, Tiere). Bâle, Basler Hildegard-Gesellschaft, 1984, *ad. loc.*

³ "*Equus plus calidus quam frigidus est, et bonam naturam in se habet, et tam magnam fortitudinem in se habet quod eam nescit habere, et semper desiderium habet in ante procedere, et munda comedit. Et caro ejus tenax est, et gravis est ad comedendum, et homini contraria, ita quod prae fortitudine sua vix digeri potest, quia carnes animalium quae ruminant ita temperantur velut in torculari positae sunt, scilicet quod*

Au siècle suivant, Albert le Grand ne mentionne pas seulement à différentes reprises, dans son traité sur *Les Animaux* (vers 1250, complété jusqu'en 1270), l'hippomane¹ comme un poison, parfois utilisé par les vieilles femmes dans des incantations magiques² ; il consacre un paragraphe particulier aux médications tirées du cheval à la fin de ses considérations hippiatriques ; comme Vincent de Beauvais dans son *Speculum Naturale* (vers 1256)³, Albert le Grand s'inspire du *Liber de natura rerum* de Thomas de Cantimpré (compilé entre 1225 et 1241), qui fut un moment son élève à Bonn. Le texte d'Albert le Grand peut se traduire ainsi :

"Il existe des substances du cheval qui interviennent dans la médecine humaine. [1] Parce que si la sueur d'un cheval mélangée à du vin est bue par une femme enceinte, cela expulse le fœtus. [2] En outre, si les crins du cou du cheval, appelés crinière, sont coupés, cela retire au cheval le désir du coït⁴. [3] La sueur du cheval fait aussi gonfler le visage et provoque une angine et une transpiration fétide. [4] Si une jument respire

facilius edi et digeri possunt ; sed carnes illorum quae non ruminant graviores et tam facile non digeruntur. Sed et homo qui scabiem, quamvis fortem, habeat, accipiat hircinium sepum, id est unslet, et de aure equi sanguinem emittat, et sepo illo sanguinem commisceat, et ille ad ignem se saepe cum eo perungat, et sanabitur. [Sed et homo qui de iracundia lepram contrahit, vadat ubi sanguis modicus equorum in terram defluit, cum sanguis eorum in vena minuitur, et ubi munda animalia occiduntur ; et ipsum sanguinem cum terra infecta tollat, et in caldario cum aqua fervere faciat, cavens ne tanta sit aqua quod sanguini vires auferat. Postea in balneo isto usque ad guttur suum sedeat, et de eodem sanguine et terra modico sacculo immittat, quem in faciem suam ponat, si ibi dolet. Qui cum de balneo exierit, in lectum se reclinet, et sacculum cum sanguine et terra super cor suum ponat, ne debilitetur. Et sic quater, vel quinque vel ad amplius faciat. Add. ed.] Caetera quae in eo sunt ad medicamenta non valent." Sainte Hildegarde, *Physica* VII, chap. 7, PL 197, col. 1319-1320.

¹ Sur l'hippomane, voir *supra*, I^{ère} Partie, chap. 1^{er}.

² Livres VII, § 115, et XXII, § 53.

³ Cf. annexe B 3.

⁴ Selon Avicenne, qu'Albert le Grand semble reprendre ici, c'est le désir exacerbé des juments qui peut être canalisé par ce moyen ; il s'agit d'un *topos* de la science antique, cf. Pline, *H.N.* VIII, § 164 : "on éteint la chaleur des juments en leur tondant la crinière" (*equarum libido extinguitur iuba tonsa*) ; Aristote, *H.A.* VI, 18 : "Pour en revenir aux juments, quand on leur tond le poil, elles perdent une grande partie de leur ardeur [...]."

la fumée d'une bougie ou d'une lampe qu'on vient d'éteindre, elle va avorter : et ceci advient semblablement à d'autres animaux gravides¹. [5a] Si le fumier du cheval est utilisé avec du vinaigre comme emplâtre, cela arrête le sang, qu'il soit brûlé ou non ; [5b] et si l'hémorragie est récente, même l'odeur [seule] du fumier du cheval la fait cesser. [6] Si des couteaux ou des épées chauffés sont posés dans de la sueur de cheval et qu'ils s'imprègnent de cette humeur, ils deviennent empoisonnés à tel point que toute personne qui en est blessée saigne sans discontinuer jusqu'à ce que mort s'ensuive. [7] Si une femme n'arrive pas à concevoir de quelque façon et si on lui donne à boire du lait de jument sans qu'elle le sache, et si un homme s'unit à elle immédiatement après, elle conçoit le plus souvent. [8] On dit aussi que si le crin [du cheval] est attaché à la porte de la maison, cela interdit aux moustiques d'entrer dans cette maison par la porte. [9a] Les dents d'un cheval mâle, placés sous la tête ou par-dessus la tête d'un ronfleur endormi, l'empêchent de ronfler. [9b] Les dents d'un poulain d'un an, accrochées au-dessus d'un enfant perdant ses [premières] dents, feront qu'elles tomberont rapidement et sans douleur. [10] Si une jument gravisée croise la trace d'un loup, cela la rend irascible. [11] On dit encore que si un cheval suit pendant longtemps la trace d'un loup ou d'un lion, ses pieds s'endorment et s'engourdissent au point qu'il ne peut plus bouger^{2,3}.

¹ Cf. Aristote, *H.A.*, VIII, 24 : "Une jument pleine avorte à l'odeur d'une lampe qui s'éteint : le même accident arrive parfois aussi à des femmes enceintes."

² Cf. Pline, *H.N.*, XXVIII, § 263.

³ "*Ea etiam quae equi sunt, sunt in medicinam homini : quoniam sudor equi mixtus cum vino potatus a muliere praegnante, proicit fetum. Pilus autem colli equi qui iuba equi vocatur, si praecidatur, aufert ab equo desiderium coitus. Sudor etiam equi inflat faciem et inducit squinanciam et sudorem fetidum. Equa si sentiat fumum candelae vel crucibuli exstincti, abortiet : et hoc similiter provenit quibusdam praegnantibus. Stercus equinum si cum aceto temperatum emplastretur, stringit fluxum sanguinis sive sit combustum sive incombustum : et si fluxus recens sit, etiam odoratum stercus equi stringit eum. Si cultelli vel gladii calefacti in sudore equi ponantur et illum humorem sibi imbiberint, toxicati sunt ita quod quidquid vulnerat, continue sanguinat donec moritur. Si mulier aliqua non conceperit et illi lac equinum ignorante ea datum fuerit ad bibendum et postea statim vir eius cum ea coierit, frequenter concipit. Dicitur etiam quod si pilus ad hostium domus ponatur, non permittit cinifes in domum illam ingredi per hostium. Dentes equi masculi sub capite vel super caput stertentis in sommo positi prohibent ne stertat. Dentes pulli equini anniculi suspensi super puerum cui dentes cadunt, facient egressum festinum et indolorosum. Equa praegnans si super vestigia lupi inceserit, irascetur. Dicitur etiam quod equus si diu vestigia lupi vel leonis sequatur, obdormiunt et stupescunt pedes eius ita quod moveri non potest.*"

Relevons le désordre des indications de ce paragraphe, qui déborde largement l'utilisation, dans la médecine humaine, de substances équines, contrairement à ce que laisse entendre sa phrase introductive. Le texte aligne différents usages, médicaux ou non, des organes du cheval, pour en montrer la variété et la richesse.

Au XIV^e siècle, la première histoire naturelle en langue allemande, le *Livre de la nature* (*Buch der Natur*)¹ de Konrad von Megenberg (écrit vers 1350), repose également à titre principal sur le *Liber de natura rerum* de Thomas de Cantimpré, en l'occurrence sa troisième rédaction². L'ouvrage de Konrad von Megenberg, apparemment très apprécié du public laïc – plus de cent manuscrits conservés, huit éditions aux XV^e et XVI^e siècles – a surtout diffusé des connaissances en matière de médecine des simples, à travers sa quatrième partie consacrée aux plantes, mais il ne semble pas avoir eu autant d'influence en matière d'organothérapie ; dans le cas du cheval en tout cas, Konrad ne mentionne aucun remède tiré de ses substances³, tandis qu'il en fournit dans le cas du bœuf et de certains animaux sauvages, comme le cerf, le hérisson, le lièvre, etc.

Albert le Grand, *De animalibus* XXII, § 94, éd. Stadler, *op. cit.*, pp. 1399-1400.

¹ Intitulé *Buch von den natürlichen Dingen* par son auteur, l'ouvrage a été appelé *Buch der Natur* par ses premiers imprimeurs ; il a été édité en 1861 par Franz Pfeiffer : *Das Buch der Natur. Die erste Naturgeschichte in deutscher Sprache. Konrad von Megenberg*, rééd. Hildesheim, 1962.

² D'une façon générale, les auteurs d'encyclopédies rédigées à la fin du Moyen Âge en langues vernaculaires ne visent pas à fournir une information originale, en prise sur les réalités de leur temps et de leur pays. Lorsque le notaire florentin Brunetto Latini († 1294), en exil en France entre 1260 et 1266, compose une vaste encyclopédie écrite directement en français, *Li livres dou tresor* (éd. Francis J. Carmody, Berkeley et Los Angeles, 1948), nous constatons le même recours exclusif aux sources latines classiques ; dans le chapitre qu'il consacre au cheval (I, 186), cet auteur compile des citations directes et indirectes de l'*Histoire Naturelle* de Pline, des *Étymologies* d'Isidore de Séville, de l'*Agricultura* de Palladius, et surtout du Pseudo-Hugues de Saint-Victor (*De bestiis et aliis rebus*) et de Solin.

³ La troisième partie du *Livre de la Nature*, sur les animaux dans leur ensemble, a été fortement réduite par Conrad par rapport au texte de Thomas de Cantimpré. Voir en annexe B 4 le texte du chapitre 25 sur le cheval, et sa traduction.

Examinons à présent les recettes attestées après le Moyen Âge. Une grande hétérogénéité caractérise ces procédés ; il peut s'agir d'utiliser par exemple un clou d'un fer à cheval, ou bien l'eau d'un abreuvoir pour chevaux, mais ce qui domine dans cet ensemble, au-delà même du toucher de l'animal, c'est toujours le recours direct à des substances tirées de son corps.

Parmi les nombreux ouvrages médicaux, mais aussi hippiatriques, qui mentionnent différentes vertus médicinales du cheval au XVI^e siècle, nous relevons notamment l'ouvrage du médecin et polygraphe rhénan Michael Herr sur "les animaux et les remèdes" de 1546¹, et l'ouvrage sur l'art d'élever les chevaux de Max Fugger, seigneur de Kirchberg et de Weissenhorn, publié à Francfort-sur-le-Main en 1584².

Herr écrit "pour rendre service à l'homme du commun" (*der gemeine Mann*), ce par quoi nous devons comprendre à son époque les personnes d'un état intermédiaire, sachant lire et ayant les moyens d'acquérir un livre. Voici ce qu'il écrit dans son traité, à la fin du volumineux chapitre XI consacré au cheval, à propos de "ce qui peut être tiré des chevaux et utilisé avantageusement comme remède" (*Was von den Pferden genommen und mit Nutzen als Arznei gebraucht werden kann*) :

"[1a]. Le sang d'un étalon jeune et vigoureux, en période de saillie, est réputé être très chaud et âpre, de sorte qu'on l'utilise comme une médecine qui cautérise, brûle ou corrode, et c'est pourquoi il ne faut pas l'utiliser ou l'appliquer à l'intérieur du corps. [1b] La même chose vaut pour le lait, qui gonfle le ventre et y provoque de fortes douleurs.

[2a] Le fumier du cheval, frais ou sec, passe pour un bon moyen de fortune pour arrêter toute hémorragie violente, spécialement lorsqu'on le réduit en cendre et qu'on applique cette poudre [sur la plaie]. [2b] La lèvre ou la ganache d'un jeune poulain écarte les douleurs d'estomac qui proviennent d'intestins blessés ou irrités³.

¹ Michael Herr, *Das Neue Tier- und Arzneibuch* (1546). Introd. et trad. Gerhard E. Sollbach, Würzburg, 1994.

² Marx [= Markus] Fugger, *Von der Gestütere. Das ist ein gründtliche Beschreibung wie und wa man ein Gestüt von guten edlen Kriegsrossen auffrichten, underhalten, und wie man die jungen von einem Jarzu dem andern erzicher soll...* Francfort-sur-le-Main, 1584 ; rééd. Hildesheim, 1999.

³ Le mode d'emploi de ce remède, toucher, absorption ou autre, n'est pas clair.

[3] La vapeur du crottin, recueillie de très près, provoque chez les femmes l'expulsion du placenta et du fœtus mort.

[4a] Certains pensent que le lait [de jument] écarte les grandes douleurs de l'enfantement et peut aussi guérir de leur maladie les personnes atteintes d'épilepsie¹. [4b] De même les châtaignes² auraient un grand pouvoir curatif lorsqu'elles sont réduites de façon appropriée en poudre et administrées comme boisson avec du vinaigre.

[5a] La sueur d'un cheval qui a été fortement échauffé élimine les maux d'oreille et les difficultés auditives si on l'applique dans le canal auriculaire. [5b] La cendre tirée du mélange, réduit en poudre, de crottin de cheval et d'essence de rose, a la même vertu.

[6] Dans le cœur du cheval se trouve un os que l'on coupe et aiguisé afin d'en toucher les dents et d'en effleurer les gencives ou l'émail des dents ; celui qui applique régulièrement ce procédé est libéré de toutes douleurs, affections et maux de dents et n'en souffrira plus jamais.

[7] La corne du sabot du cheval, réduite en cendre et mélangée à de l'essence de rose, utilisée en emplâtres, réduit le goitre naissant et ne le laisse pas croître ou grossir.

[8] L'application de sang de cheval séché et réduit en poudre sur des plaies malignes, infectées et corrosives les purifie et cela détruit les chairs gangrenées et toute humidité superflue.

[9] La fumée de la corne [brûlée] du sabot de cheval, recueillie de près, expulse l'enfant mort-né et le placenta.

[10] Si l'on boit la bave écumante qui entoure la bouche du cheval, cela est censé éliminer efficacement la toux et les maladies pulmonaires, mais les chevaux auxquels on a pris la bave sont alors condamnés à dépérir.

[11] De même, si l'on enduit pendant quarante jours les organes génitaux d'un jeune garçon avec cette écume, il n'y poussera jamais de poils.

[12a] Si l'on peut récupérer la première dent qui pousse à un cheval, et si l'on touche avec elle une dent très douloureuse, cette douleur disparaîtra rapidement et ne reviendra plus. [12b] Celui qui possède une telle dent est aussi protégé contre les morsures de cheval.

[13] Si on touche une femme avec des charbons ardents sur lesquels on fait goutter de la graisse de cheval, cela provoque l'expulsion de l'enfant mort-né ou du placenta.

¹ C'est le lait utilisé comme boisson qui semble être visé ici, compte tenu de la phrase qui suit.

² Les châtaignes sont des excroissances cornées apparaissant sur la face interne des membres du cheval.

[14] La médecine aujourd'hui la plus utilisée (mais seulement par les Juifs, les vieilles femmes et ce genre de personnes qui pratiquent l'art de guérir) est le crottin de cheval, dilué dans de l'eau de source, séché et tamisé à travers un tissu de lin propre. Ces personnes mélangent alors ce breuvage de couleur jaune clair avec quelques épices odorantes, afin que l'on n'y distingue plus le crottin, qui est repoussant et écœurant pour la sensibilité naturelle [de l'homme], et la donnent à boire aux personnes atteintes de jaunisse. Ce remède aurait soulagé beaucoup de malades et serait très efficace, etc."¹

On aurait pu penser qu'un médecin et humaniste rhénan du XVI^e siècle allait livrer dans son traité les résultats d'une démarche empirique, en exposant des éléments d'une médecine expérimentale ; en réalité, Herr expose essentiellement un savoir livresque². Mais contrairement aux affirmations de sa préface, dans laquelle l'auteur déclare vouloir présenter la science des grands auteurs de l'Antiquité, Aristote et Pline surtout, en ne reprenant que les éléments sur lesquels ils s'accordent, et sans recourir à la médiation des savants du Moyen Âge, jugés inférieurs – Herr insiste sur les lacunes et les erreurs d'Albert le Grand – l'examen du début de ce passage montre un étroit parallélisme avec le texte du chapitre 56, *De medicinis ex equo*, du livre XVIII du *Speculum Naturale* de Vincent de Beauvais³. Pour les remèdes tirés des chevaux en tout cas, Herr recourt donc à la plus importante encyclopédie médiévale. A côté de ces recettes apparaissant

¹ D'après Herr, *op. cit.*, pp. 150-151.

² La Renaissance n'a produit des effets sous la forme d'une science zoologique axée sur une observation précise de la nature qu'après les années 1550 environ ; dans un premier temps, le respect scrupuleux dans lequel les humanistes tenaient les écrits des auteurs de l'Antiquité a constitué un obstacle au développement de méthodes empiriques, rappelle Gerhard E. Sollbach dans sa présentation de l'ouvrage de Herr, p. 16.

³ *Ce Miroir de la Nature*, qui date de la deuxième moitié du XIII^e siècle, présentait la totalité du savoir de son époque sous la forme d'une juxtaposition de citations des auteurs de l'Antiquité comme de ceux du Moyen Âge, européen (Thomas de Cantimpré, Alexandre Neckam) ou oriental (Avicenne), avec pour chaque extrait l'indication de son auteur, une démarche originale pour l'époque – Vincent de Beauvais consignait ses propres remarques sous la mention *Auctor*. Voir en annexe B 3 le texte du chapitre 56 du livre XVIII du *Speculum Naturale*, sur les remèdes tirés du cheval, avec un commentaire sur les sources et une traduction.

comme des emprunts à Vincent de Beauvais¹, il existe des emprunts directs à l'*Histoire naturelle* de Pline² ; pour les recettes restantes (n° 2b, 12b à 14), nous n'avons pas identifié de sources antiques ; il n'est pas exclu que certaines correspondent à des traditions médiévales, voire à des remèdes expérimentés par Herr³. Un certain nombre de formulations réservées ou réticentes ("certains pensent que..." [4a] ; médecine de "vieilles femmes" [14]) semblent montrer que l'auteur rend compte de pratiques largement répandues de son temps, qu'il rapporte par souci d'exhaustivité.

Une quarantaine d'années après Herr, l'homme de cheval Fugger livre notamment les recettes suivantes dans son traité⁴ :

"[1] Si une femme veut être enceinte, il faut lui donner à boire du lait de jument, mais sans qu'elle le sache, ainsi elle concevra rapidement⁵.

[2] Boire du lait de jument avec du vin est une recette éprouvée contre la morsure de serpent et aussi contre d'autres poisons⁶.

[3] La bave du cheval doit être appliquée sur les taches de lèpre sous le visage, cela soulage⁷.

[4] Contre la phthisie, le meilleur remède (car il aide également ceux dont le cas est jugé désespéré) est de boire de la salive de cheval mélangée à du vin chaud.

[5] Si on veut irriter ou garder ouverte une plaie ou un autre mal, quel qu'il soit, il convient d'utiliser le sang d'une jument qui a déjà pouliné⁸.

¹ Liste des recettes de Herr (H) reposant sur Vincent de Beauvais (V) : H1a (cf. H8) et b = V1 et 2 ; H2a = V3 et 9a ; H3 = V5 ; H4a = V6a et b, cf. V11 ; H4b = V14 ; H5a et b = V19a et b ; H6 = V20 ; H8 (cf. H1a) = V16 et 31 ; H9 = V34.

² H10 = Pline (*H.N.*, XXVIII), § 193 ; H11 = Pline, *op. cit.*, § 252 ; H12a = Pline, *op. cit.*, § 258.

³ Dans sa préface, Herr indique qu'outre la science d'Aristote, il exposera "d'autres choses qui ne lui étaient pas connues" : *op. cit.*, p. 27.

⁴ Fugger, *op. cit.*, chap X (*Von den Artzeneyen, so von den Rossen genommen, dem Menschen und Vieh mögen gebraucht werden*, fol. 24-27). Ce chapitre contient quelque 75 recettes, nous en présentons une sélection, reprise de Jähns (vol. I, pp. 371-372).

⁵ Cf. Albert le Grand, n° 7.

⁶ Cf. Pline, *H.N.* XXVIII, § 159.

⁷ Cf. Pline, *op. cit.*, § 233, mais à propos des rougeurs et démangeaisons.

⁸ Cf. Vincent de Beauvais n° 16 (Herr, n° 1 et 8).

[6] Si un enfant est mort dans le sein de sa mère, il faut qu'elle mange de la rate d'un cheval réduite en poudre, ainsi elle avortera rapidement. Le même effet est obtenu si elle inhale la fumée d'un sabot de cheval brûlé¹.

[7] Si l'on boit de la sueur de cheval avec de l'urine en prenant son bain, cela chasse le serpent qui se serait introduit dans le corps.

[8] Les châtaignes qui poussent aux chevaux à l'intérieur des membres antérieurs, transformées en poudre et ingurgitées avec du vinaigre, constituent un bon remède si l'on est atteint par un coup, et contre diverses morsures d'animaux sauvages².

[9] Si quelqu'un ronfle fortement en dormant, il faut poser une dent d'étalon sous son oreiller et il ronflera moins³.

[10] Lorsque l'on peut récupérer les dents des chevaux, dites dents de jeunesse, avant qu'elles ne touchent le sol, ces dents écartent les maux de dents lorsqu'on touche avec elles les dents malades⁴.

[11] Les chevaux ont dans leur cœur un petit os, de la taille d'une dent de chien ; il est bon d'en toucher les dents si elles font mal⁵.

[12] Si un cheval accumule de la terre sous ses pieds (ce qui arrive généralement lorsque le temps est humide), conserve-la. Si la toux te prend et que tu te souviens où tu as conservé cette terre, la toux partira⁶.

[13] Les reins desséchés d'un cheval, ingurgités avec du vin, constituent un bon aphrodisiaque⁷.

[14] Si un enfant embrasse un cheval sur la bouche, cela écarte les maux de dents, et l'enfant ne sera plus mordu par un cheval."

Parmi les recettes du traité de Fugger se trouvaient encore des prescriptions diverses, ne relevant plus de l'art de guérir, mais utilisant généralement des substances du corps du cheval :

¹ Cf. Vincent de Beauvais n° 33 et 34.

² Cf. Vincent de Beauvais n° 14 (Herr, n° 4b).

³ Cf. Albert le Grand, n° 9a.

⁴ Cf. Albert le Grand, n° 9b.

⁵ Cf. Vincent de Beauvais n° 20 (Herr, n° 6).

⁶ Ce procédé magique est à comparer avec Pline, *op. cit.*, § 263 : une hipposandale (*solea ferrea*) ramassée puis déposée quelque part, fait passer le hoquet lorsqu'on se rappelle l'endroit où on l'a mis.

⁷ Texte original : "*Die Nieren von einem Pferd gedörzt, und puluerisiert, eingenommen in Wein, ist gut ad potentiam excitandam.*" ; les recettes aphrodisiaques à base de substances équinees sont différentes chez Pline, *op. cit.*, § 261.

"[15] Une queue de cheval munie de ses crins, fixée à la porte, empêche les moustiques et les mouches d'entrer dans la chambre¹.

[16] Si on donne à manger à un cheval de la terre, trouvée sous ses fers antérieurs, mélangée à du vin, cela fait prospérer une écurie médiocre.

[17] Si l'on accroche à un cheval des dents d'un autre cheval, elles confèrent à l'animal une force [supplémentaire], de sorte qu'à la course ou au travail il ne se fatigue pas rapidement.

[18] Si on chauffe une arme au feu et qu'on la refroidit avec de la sueur de cheval, on la rend empoisonnée, de sorte que le sang des blessures qu'elle occasionnera ne pourra être arrêté²."

Fugger ne commente pas ces recettes, qu'il se contente d'exposer³ ; sa liste contient des éléments très divers, appartenant presque tous également à la tradition antique. Nous y remarquons, comme chez Herr (n° 10 et 11), l'importance de la salive du cheval (n° 3 et 4). Le crottin proprement dit est mentionné comme une médication importante par Herr (n° 14), alors qu'à l'exception du *Læceboc*, les textes plus anciens mentionnaient plutôt le fumier du cheval⁴. Des éléments magiques affluent davantage chez ces auteurs du XVI^e siècle que dans les grands traités médiévaux : le cheval dont la bave sert à guérir est condamné à dépérir (Herr, n° 10, reprenant Pline) ; le principe de symétrie de la magie sympathique s'exprime aussi dans les recettes n° 12 et 14 de Fugger.

La médecine populaire observée dans les pays allemands entre le XVII^e et le XIX^e siècle montre l'importance croissante de la bave et du crottin d'une part, le maintien de procédés magiques d'autre part.

Dans son article sur le cheval dans la médecine populaire⁵, Julius von Negelein classe les pratiques *grosso modo* selon la substance utilisée ; Walter Steller fait de même dans les paragraphes qu'il consacre à la question dans le *Dictionnaire des superstitions alle-*

¹ Cf. Albert le Grand, n° 8.

² Cf. Albert le Grand, n° 6.

³ Cf. fol. 24 v° : "*Ich hab von guten Scribenten zusammen getragen, sie helfen gleich so viel, als sie mögen.*"

⁴ Ainsi chez Pline, qui parle de *fimus* et non de *stercus* ; mais dans son édition de l'*Histoire naturelle* (CUF), A. Ernout traduit généralement *fimus* par "crottin".

⁵ J. von Negelein, "Das Pferd in der Volksmedizin", *Globus* 80 (1901), pp. 201-204.

*mandes*¹. A partir de leur documentation, qui recoupe partiellement celle de notre corpus², relevons tout d'abord quelques usages selon la partie du corps humain (ou la maladie humaine) qu'il s'agit de guérir.

Le rôle apotropaïque général du crâne de cheval ou de la tête de cheval desséchée³ se double d'un usage spécifiquement médical : l'oppression par le cauchemar peut être écartée en plaçant un crâne de cheval sous la tête du malade⁴ ; le même remède soigne les phantasmes fébriles⁵ ; les convulsions d'un enfant seront calmées en posant un fer à cheval sous l'oreiller (*pars pro toto*)⁶ ; l'épileptique trouvera sa guérison en dormant dans l'écurie⁷ ; les maux de tête se guérissent par l'application d'un baume à base d'une carbonisation de l'os frontal du cheval réduit en cendres et mélangé à de la graisse⁸. Au XVIII^e siècle, une encyclopédie allemande, le *Lexicon universale*, recommandait de faire jouer l'enfant avec des dents de cheval, pour l'aider à faire ses dents⁹. L'angine se combat par des gargarismes avec de la bave de cheval. La phtisie (tuberculose pulmonaire) se guérit en plaçant un crâne de cheval sous la tête du malade¹⁰ ; elle se guérit aussi par l'usage de l'eau recueillie dans l'abreuvoir des chevaux. Un enfant aux poumons malades (toux, glaire) devra passer trois fois sous un étalon¹¹. Les rhumatismes peuvent se combattre avec des préparations à base de moelle de cheval¹²... au XVIII^e siècle, un berger aurait emmené un enfant souffrant de variole dans une forêt après la tombée de la nuit ; il recueillit un peu de son sang ou de son pus sur le clou

¹ HWDA, T. VI, col. 1640-1649.

² Annexe E, liste B : b/ Pratiques visant la santé de l'homme.

³ Voir *supra*, I^{ère} Partie, chap. 1^{er}, et annexe F, n° 97.

⁴ Dans le Mecklenbourg et en Suisse.

⁵ Annexe E, n° 88.

⁶ Annexe E, n° 93.

⁷ En Prusse Orientale.

⁸ En Russie.

⁹ Une pratique à comparer avec celle consistant à asseoir des enfants sur des poulains noirs, annexe E, n° 92.

¹⁰ En Prusse Orientale ; cf. annexe E, n° 98.

¹¹ En Scandinavie.

¹² En Saxe.

du fer à cheval d'un étalon noir, puis enfonça ce dernier dans un arbre¹.

Nombreux sont les remèdes faisant intervenir le cheval dans la maternité humaine². En Allemagne, une femme enceinte connaîtra un accouchement facile si elle touche une jument. Un autre moyen est de faire manger un cheval dans sa jupe ; en cas de retard dans la date de l'accouchement, il convient que la femme offre de l'avoine à un cheval blanc et lui demande une délivrance rapide. En Scandinavie, pour faciliter ses futures maternités, la mariée doit rapidement dessangler un cheval après le trajet vers l'église. Le lait de jument est un bon remède contre la stérilité des femmes et l'on relève la variante suivante : la femme stérile enfantera si l'homme s'unit à elle après avoir tenu au-dessus d'elle pendant un certain temps le lait d'une jument blanche.

Une superstition encore vivante au Danemark à la fin du XIX^e siècle³ voulait que "Les femmes et les jeunes filles qui cherchent à échapper pour l'avenir aux douleurs de l'enfantement tendent entre quatre pieux la membrane placentaire qui entoure le poulain à sa naissance et rampent au travers. Elles sont ainsi assurées d'accoucher sans douleur. Mais leurs fils deviendront des loups-garous et leurs filles des *mares*"⁴. La pratique magique est donc dans ce cas d'abord bénéfique pour la femme qui veut échapper aux douleurs de l'enfantement, puis maléfique puisque la femme donne naissance à un loup-garou ou à une *mare*. Ces représentations reposent sur l'idée que cette pratique « contre nature » (la femme doit connaître les douleurs de l'enfantement) ne peut se racheter que par une violence – au moins symbolique et psychique – du loup-garou à l'égard de la femme, pour rétablir l'équilibre. Relevons que le placenta du poulain, dont nous avons noté les vertus bénéfiques, apparaît ici avec des pouvoirs magiques plus ambigus dont la sanction est, pour l'enfant de sexe féminin, la transformation en *mare*. Ces croyances semblent fortement

¹ Steller, *loc. cit.*, col. 1641.

² Voir annexe E, n° 89, 90, 91, 95, 96, 99.

³ Superstition relevée par J. Grimm (D.M., t. III, p. 484, n°167) qui signale la variante du passage à travers le simple collier (pièce de harnais) (*ibid.*, t. II, p. 958).

⁴ Michèle Simonsen, "La variabilité dans les légendes. Les récits danois sur les loups-garous", in : Marie-Louise Ténèze, *D'un conte ... à l'autre. La variabilité dans la littérature orale*. Paris, 1990, pp. 181-190, ici p. 182.

influencées par l'Église ; ainsi dans ce témoignage où les jeunes filles se livrant au rite sont implicitement assimilées aux "sorcières" qu'elles enfanteront :

"C'était du temps où il y avait des loups-garous, et ça mon père ne l'a pas vu lui-même, mais il l'a entendu raconter à son père, qui l'avait entendu raconter à un vieil homme de Magleby, qui l'avait vu de ses propres yeux. Alors ce bonhomme de Magleby, un soir qu'il roulait en direction du bois, il a vu une dizaine de jeunes filles qui avaient étendu une membrane de jument, et trois d'entre elles avaient déjà rampé au travers. Alors il s'est approché d'elles avec son fouet et il les a chassées devant lui jusqu'aux portes du village et à travers la grand'rue, et elles étaient toutes complètement nues."¹

Plutôt qu'un vestige d'hypothétiques pratiques païennes originelles, nous voyons dans ces légendes tardives la marque d'une « diabolisation » de pratiques de la médecine populaire faisant intervenir le cheval ou la jument dans la fécondité humaine, dans lesquelles le toucher d'une jument pleine (ou du placenta d'une jument) favorise, par magie sympathique, une délivrance rapide, c'est-à-dire sans douleurs.

Si nous ne partons plus des domaines de la santé humaine, mais recensons les usages médicaux des substances équines, nous remarquons la nette prédominance de l'usage du crottin (et accessoirement de l'urine).

Le crottin est particulièrement indiqué dans toutes les maladies digestives ; les recettes les plus diverses ont été expérimentées. Ainsi contre la colique : "Si votre mari attrappe la colique, allez chercher une grosse boule de crottin, faites-la bouillir dans de la bière, tamisez son jus avec un linge de lin et faites-lui boire cette boisson chaude." indique une recette du XV^e ou XVI^e siècle², qui confirme l'observation de Herr. Dans d'autres recettes, cette décoction de crottin et de bière peut être remplacée par un vin mêlé de crottin d'un cheval noir

¹ Récit de E. Trier, Magleby, Lendemark, tiré de : *Danske Sagn*, par E. T. Kristensen, Århus, 1892-1901, cité comme exemple 6 dans Simonsen, *op. cit.*, p. 188.

² "wann euer mann die colica bekombt, so gehet und holet ihm eine feine feiszte pferde-kreppel, kocht die in bier (...) drückt den saft durch ein leinen tuch und lasset es ihm im bier warm (...) austrinken" : texte cité dans le dictionnaire de Grimm, *op. cit.*, s.v. "Pferdekräpfel" (t. VII, col. 1687).

et de safran. Dans le cas de constipation, il faut faire avaler le crottin d'un jeune cheval ou d'un hongre au malade. Mais l'usage du crottin ne se limitait pas à ce domaine, il était utilisé dans divers remèdes contre la jaunisse, l'épilepsie, la fièvre, et même comme aphrodisiaque. L'urine du cheval (provenant d'un cheval qui a couru, avalée chaude) calme la folie furieuse¹.

Relevons l'utilisation de la bave du cheval dans différentes maladies de la peau (brûlures), de sa sueur contre l'épilepsie ou le somnambulisme.

L'usage du sperme du cheval intervient dans la magie aphrodisiaque : "Trois jours après la pleine lune, planter de la carline noire dans une terre abondamment mélangée de sperme de cheval. Faire sécher la racine trois jours avant la prochaine nouvelle lune, l'écraser en poudre et l'avalier. Dès que l'on en a goûté, la force d'un cheval est transférée à l'homme"².

Comme pour les charmes servant à soigner le cheval, nous devons essayer d'évaluer dans quelle mesure ces recettes diverses de la médecine humaine, où l'organothérapie domine, sont propres aux substances tirées du cheval, ou bien si nous les retrouvons plus ou moins pour la plupart des autres animaux domestiques.

Dans l'ensemble des usages attestés pour les matières provenant du cheval, nous constatons qu'à côté des rituels ou procédés qui les utilisent de façon symbolique (fers à cheval) ou indirecte (fumée de sabot), d'autres recettes les utilisent plus concrètement, non seulement sous forme d'application sur la peau, mais par voie orale, après transformation (par la dessiccation au feu, les mélanges, etc.) ou non. Il nous semble donc intéressant de comparer ces recettes avec les remèdes tirés d'autres animaux domestiques, en utilisant comme critère celui de l'administration par voie orale de substances animales autres que la chair ou le lait.

¹ Ces derniers exemples tirés de Steller, *loc. cit.*, col.1641-1643.

² "Drei Tage nach Neumond pflanze man schwarze Eberwurz in eine reichlich mit dem Samen eines Hengstes untermischte Erde. Drei tage vor dem nächsten Neumond dürrt man die Wurzel, stößt sie zu Pulver und nimmt dasselbe ein. Sobald man davon genossen hat, wird einem Pferde seine Kraft genommen und dem Menschen eingepflanzt", d'après Steller, *loc. cit.*, col. 1644.

Un sondage dans le traité de Michael Herr donne les résultats comparatifs suivants : ni les bovins, ni les porcs, ni les lapins, ni les chiens ne fournissent de substances médicales à ingurgiter ; en revanche, le bélier, le bouc ou la chèvre, le chat et surtout l'âne procurent des substances – autres que la chair ou le lait – qui interviennent dans des médications administrées par voie orale : il s'agit pour le bélier de ses testicules, séchés et réduits en une poudre ensuite mélangée à du lait d'ânesse et bue contre l'épilepsie (chap. 55), pour les caprins de la cendre de leur corne brûlée, à avaler avec une boisson contre les morsures de serpent (chap. 17), pour le chat, de son foie, à faire saler et à boire avec du vin contre la fièvre quarte (chap. 27) ; pour l'âne, différents organes sont cités : sa cervelle est bonne à manger contre l'épilepsie, ses reins séchés et réduits en poudre sont indiqués pour les problèmes urinaires, son crottin mélangé à du vin chaud stimule la digestion, et en trois jours une telle médication élimine la jaunisse (chap. 12) – rappelons que dans le cas du cheval, les organes ou substances citées par Herr sont la bave (n° 10), la poudre des châtaignes (n° 4b) ou des décoctions de crottin (n° 14).

Il convient de préciser que l'ouvrage de Herr mentionne en général davantage d'usages médicaux dans le cas des animaux sauvages que dans celui de leurs cousins domestiques¹. Au sein des animaux domestiques, on note que ceux qui fournissent l'essentiel de la viande et du lait de la consommation courante (les porcs et les bovins) ne fournissent pas d'autres substances à avaler comme médicaments. Un trait réunit peut-être le chat au bélier, aux caprins et aux équidés, c'est leur réputation d'animal en partie diabolique, donc peut-être doué de propriétés magiques. Nous retenons du traité de Herr que les deux animaux domestiques procurant le plus de substances à ingurgiter comme médication sont les équidés. Même si elle ne constitue qu'un indice à étayer², cette donnée est importante, car tous usages confon-

¹ Le cas du sanglier est particulièrement frappant, car il fournit de nombreuses substances médicinales administrées par voie orale, comme sa cervelle, sa gale, sa vessie, son urine même, alors qu'il n'en est pas question pour le porc domestique (chap. 8).

² Une exploitation systématique des traités sur l'art de guérir publiés en Allemagne au XVI^e siècle dépassait le cadre de cette recherche.

dus – voie orale ou autres formes de médication – l'Antiquité méditerranéenne privilégiait d'autres animaux¹.

L'importance croissante du cheval dans la vie quotidienne des habitants de l'Europe occidentale, après l'an mil, explique sans doute pour partie l'usage privilégié de ses organes en médecine, à partir de la fin du Moyen Âge.

En même temps, force est de constater que le savoir « populaire » allemand des siècles post-médiévaux repose, non pas sur des traditions autochtones, mais sur la transmission et la vulgarisation de textes de la science de l'Antiquité grecque et romaine, dans lequel il opère cependant une sélection, en fonction de ses inclinations.

En effet, la place du cheval dans l'ensemble des procédés utilisés en médecine humaine, du Moyen Âge au XIX^e siècle, montre une dimension subjective propre à la relation entre l'homme et le cheval, notamment dans les procédés de magie sympathique : le crottin du cheval utilisé pour les troubles digestifs de l'homme, sa bave contre l'angine humaine, ses dents contre le mal de dents, etc. Si chez Pline de tels parallèles se retrouvent plus ou moins dans toutes les médications à base d'animaux, ils sont beaucoup moins systématiques dans les manuels post-médiévaux.

Ce rôle de double de l'homme, d'*alter ego*, est, comme dans les charmes, illustré par la réversibilité de certains procédés impliquant le cheval : nous avons vu que la fécondité de la femme est favorisée par le contact avec le cheval ; mais en sens inverse, une femme enceinte peut faciliter la mise bas d'une poulinière en la touchant². De même, poser un enfant qui vient juste de naître, encore nu sur le dos d'un cheval, fortifie la santé de l'animal, tandis qu'en sens inverse si on pose de petits enfants sur des poulains noirs, cela favorisera la pousse des dents des enfants³. Ces mouvements d'échanges se manifestent

¹ Dans les index établis pour les livres 28 à 30 de l'*Histoire naturelle* de Pline, traitant des remèdes tirés des animaux, le cheval (ou la jument ou le poulain) est mentionné pour 48 remèdes, contre 79 occurrences pour l'âne, 89 pour les ovins, 176 pour les caprins et 193 pour les bovins (taureau, vache et bœuf). Même le chien (57 occurrences) et le coq (56 mentions) précèdent le cheval.

² Croyance relevée dans la région de Hanovre, cf. Steller, *loc. cit.*, col. 1641.

³ Annexe E, n° 57 et 92.

dans des pratiques, mais aussi des croyances : si les palefreniers du Mecklembourg croyaient autrefois que les chevaux n'étaient en bonne santé que s'ils avaient eux-mêmes des morpions¹, c'était peut-être parce qu'ils pensaient devoir attirer sur eux les poux pour que les chevaux soient épargnés ; et si dans cette même région les assistant d'une saillie devaient se garder de laisser leurs mains dans leur poches², c'était sans doute parce que les hommes devaient « aider » l'étalon par leur attitude. Enfin, la tentative de transférer à un cheval la maladie d'un homme explique sans doute la croyance relevée en Suisse, d'après laquelle la démence dansante d'un homme pouvait être combattue par l'enterrement d'un cheval vivant, entouré d'un lien de paille enflammé³.

Tant les charmes pour la guérison des chevaux que les recettes pour la guérison de l'homme rendent donc compte d'une croyance, implicite ou explicite, en une complémentarité et une interdépendance particulière entre l'homme et le cheval, dont la dimension dépasse celle qui relie tous les être vivants dans les anciennes théories médicales, astronomiques et humorales.

A partir du XI^e siècle le cheval n'est plus, dans l'espace germanique, un animal exceptionnel réservé aux chefs, aux fonctions culturelles puis aux seuls guerriers ; son usage agricole se développe dans toute l'Europe non méditerranéenne. Pour autant, cette familiarité nouvelle ne représente pas une banalisation de l'animal ou son éviction de la sphère des croyances : passé du statut d'animal d'exception à celui de compagnon du guerrier et du paysan, le cheval garde sa part de mystère et sa fonction de médiateur avec des forces qui ne sont plus celles des dieux païens, sollicitées dans le sacrifice, mais celles de la Nature.

Ce rôle de double privilégié de l'homme n'est probablement pas spécifique au domaine allemand ou germanique, mais semble concerner toute l'Europe occidentale au nord de la Loire.

¹ Annexe E, n° 60.

² Annexe E, n° 65.

³ Annexe E, n° 100.

B. Les autres pratiques et superstitions

Les pratiques et superstitions ne se rapportant pas directement à la santé du cheval ou de l'homme concernent des objets divers ; une grande partie d'entre elles a une dimension magique.

La magie n'intervient pas seulement dans les moyens mis en œuvre pour guérir le cheval : notre corpus comporte tout d'abord divers procédés de magie conjuratoire, dans lesquels il s'agit de contraindre des êtres maléfiques à se dévoiler : Karl Bartsch a ainsi relevé, dans un protocole du XVI^e siècle du tribunal de Rostock, mais aussi dans un témoignage du XIX^e siècle, que les habitants du Mecklembourg pensaient que les sorcières devaient venir se dénoncer si un crâne de cheval était enterré "au nom de trois diables", ou si un cœur de cheval était bouilli "au nom du diable" (annexe E, n° 1 et 7). Il s'agit dans ces deux cas d'animaux dont la mort est attribuée aux agissements d'une sorcière ; enterrer ou faire bouillir une partie vitale de l'animal mort en invoquant le nom du diable oblige donc ce dernier à livrer l'auteur du maléfice. Nous avons relevé dans les parties qui précèdent l'importance du crâne de cheval dans différents rites médiévaux (le *nið*, mais aussi la magie protectrice), ainsi que les liens entre le sang sacrificiel et les oracles ; il semble toutefois hasardeux de mettre les pratiques du Mecklembourg moderne en relation directe avec ces rites. Quant au témoignage d'un autre acte judiciaire, dans lequel un certain Claus Krüger avait avoué s'être rendu au Blocksberg sur le diable ayant pris la forme d'un cheval noir (n° 4), il a non seulement été obtenu vraisemblablement sous la torture, mais il paraît très « littéraire », même au XVI^e siècle : comme si les interrogateurs de cet homme l'avaient forcé à reconnaître un *topos* de la littérature contemporaine sur le vol magique des sorciers.

Plus nombreux sont les témoignages sur l'usage de procédés de magie maléfique pour nuire aux chevaux¹. Nous avons vu au début de ce chapitre que divers charmes médiévaux visaient justement à libérer un cheval d'un maléfice (flèche d'elfe, ensorcellement, etc.). Bien que nos témoignages modernes ne soient pas explicites, on peut penser qu'il s'agit dans la plupart des cas de nuire à l'animal d'un ennemi

¹ Cf. annexe E, n° 2, 12, 34, 35, 36, 46.

personnel, et non pas d'affaiblir la monture d'un rival à la course. En frappant de maladie ou en blessant le cheval de son ennemi, on le touchait à un point très sensible, en raison de l'importance économique du cheval, mais aussi à cause du signe qu'il représentait.

L'identification du cavalier avec sa monture, plus tard du paysan avec son cheval, a des racines anciennes. En effet, dès l'origine sinon de l'équitation, du moins de l'usage du cheval pour le cortège des puissants ou pour la guerre, porter atteinte au cheval, c'est flétrir l'honneur et la personnalité de son maître. C'est sans doute pour cette raison que les anciennes lois germaniques avaient prévu des compensations particulières dans le cas de blessures et mutilations de chevaux. Comme le montre une étude de Malcolm Jones¹, six lois germaniques continentales comportent des dispositions spécifiques sur la question². La *Loi Salique* exige de celui qui "écourte la queue du cheval d'autrui" (*caballum alienum excurtaverit*) le paiement d'un *wergeld* intégral ; l'*Edictus Rothari* prévoit une amende dans le cas où seuls les crins de la queue ont été coupés, mais impose le remplacement intégral de l'animal si la chair est touchée. Il arrive même que le cheval soit sanctionné en raison des agissements de son maître. Dans un recueil de lois compilé au XIII^e siècle par l'anglais Bracton (*Laws and Customs of England*), il est dit qu'un homme reconnu coupable de viol sera condamné à mort, mais aussi que son cheval sera déshonoré par l'ablation de ses testicules et de sa queue³.

Les endroits où, pour humilier un homme, on mutilait son cheval, étaient au Moyen Âge les suivants : outre la queue, les oreilles, les lèvres et les yeux. A côté des textes de lois, des témoignages légendaires évoquent cette pratique.

¹ Malcolm Jones, "Saints and other horse-mutilators, or why all Englishmen have tails", article à paraître dans un numéro spécial de la revue *Mediaevistik* sur "Fauna and Flora".

² Il s'agit, selon Jones, *loc. cit.*, des lois des Lombards (*Edictus Rothari*, 337-339), des Francs (*Lex Salica*, 38, 14), des Alamans (*Lex Alamannorum*, *Rec. Landfrid*. LX-LXIV), des Bavares (*Lex Baiuvariorum* 14, 8-17), des Visigoths (*Lex Visigothorum*, *Rec. Erv.* VIII, 4, 3) et des Burgondes (*Lex Burgundorum* 73, 3).

³ "*Equus eius etiam ad dedecus suum dedecorabitur desuper ballenro, et cauda quam propius natibus abscidi poterit.*" texte dans J. E. Salisbury, *The Beast Within : Animals in the Middle Ages*, New York, Londres, 1994, p. 40, d'après Jones, *loc. cit.*

Dans la *Saga de Hrolf Kraki*, qui relate au XIV^e siècle des événements censés se passer au VI^e siècle, le héros Hrolf Kraki et ses hommes sont accueillis au palais du roi danois Adhils lors d'une trêve. Cependant, l'exigence pressante des hommes de Hrolf demandant que l'on prenne particulièrement bien soin de leurs chevaux, sans toucher ni à un crin de leur queue, ni à un crin de leur toupet, est prise pour un insolence inouïe par le roi Adhils ; dans sa colère, celui-ci demande à ses palefreniers qu'ils coupent la queue des chevaux de Hrolf au ras des croupes, qu'ils leur arrachent les crins du toupet avec la peau du front, et qu'ils les maltraitent grossièrement, en leur laissant tout juste la vie¹.

Cette forme de vengeance sur le cheval existait également dans l'univers celtique, comme le montre, à côté des textes de lois celtes, un épisode de *Branwen*, un récit des temps mythiques gallois, dans lequel le jumeau Efnisien, apprenant que sa demi-sœur a été promise en mariage au roi d'Irlande Matholwch, sans qu'il ait été consulté, entre dans une rage telle qu'il s'attaque aux chevaux du roi :

"Il frappa les chevaux [du roi] et leur fendit les lèvres jusqu'au dents, et leurs oreilles jusqu'à la tête, et leurs queues jusqu'aux reins, et là où il put saisir leurs paupières, il les coupa jusqu'à l'os. Et il les défigura au point de les rendre inutilisables."²

A l'époque moderne, les procédés pour nuire au cheval d'autrui visent essentiellement à le paralyser, comme le montrent les trois exemples suivants³ :

- En enfonçant le clou d'un cercueil dans la trace du sabot d'un cheval, on le paralyse ;
- Le cheval est paralysé, si l'on fixe un clou dans la trace encore fraîche de son pied ;

¹ *Hrolfs Saga Kraka og Bjarkarimur*, éd. F. Jonsson, Copenhague, 1904, pp. 78 sqq., d'après Jones, *loc. cit.*

² *Branwen Uerch Lyr*, éd. D. S. Thomson, Dublin, 1961, 73-77, d'après Jones, *loc. cit.*

³ Annexe E, n° 12, 36, 46.

– Comment paralyser un cheval par magie : "Prends trois clous du cerceuil d'un mort, trois autres clous d'un vieux fer à cheval, et cloue-les dans la trace d'un cheval : alors il sera aussitôt atteint de paralysie¹."

Dans tous les cas, il s'agit d'atteindre l'animal à travers la trace qu'il a laissée, en y enfonçant un clou. Mais le plus souvent, il s'agit d'un clou bien particulier. Dans sa sélection de superstitions, Grimm cite un moyen magique pour faire boiter un cheval, qui mentionne différents objets possibles, en rapport avec la tempête, le péché ou la mort² :

"Si tu veux faire boiter un cheval, prends un morceau de bois tiré d'un arbre frappé par la grêle pour en faire un clou, ou prends le clou d'une potence neuve, ou celui d'un couteau ayant appartenu à la concubine d'un prêtre, ou encore celui du manche d'un couteau, avec lequel quelqu'un a été tué, et enfonce ce clou dans la trace de son sabot³."

Une seule des superstitions de notre corpus pourrait renvoyer à la magie maléfique des courses, le n° 34, évoquant le pouvoir de certaines personnes d'arrêter un cheval en plein galop par une incantation. L'usage de moyens magiques pour les courses de chevaux (ou *Rennzauber*) vise d'une part à mettre le cheval en condition, avec des substances stimulantes, d'autre part à inhiber les chevaux adverses.

Dans ses *Oisivetés impériales*, Gervais de Tilbury mentionne la magie des courses pratiquée de son temps. Après avoir rappelé l'histoire de l'aurige chrétien Italicus⁴, recourant à des aspersions

¹ "Ein Pferd lahm zu hexen : nimm aus dem Sarge eines Toten drei Nägel, aus einem alten Hufeisen auch drei, und schlag sie in die Spur eines Pferdes : dann wird es sogleich lahmen", d'après Jahn, *Hexenwesen und Zauberei in Pommern*, 1886, p. 182 sqq.

² Annexe E, n° 35.

³ "wiltu ein pfert hinkent machen, so nimb des baums da der hagel ein hat geschlagen, und mach daraus ein nagel, oder eins neuen galgen, oder von einem messer, das einer pfaffenkellerin ist gewesen, oder von einem stumpf von einem messer, do einer mit erstochen ist worden, und drucks in den trit." : *cod. pal.* 212, 53b.

⁴ Une histoire tirée de la *Vie de saint Hilarion* († 371), par saint Jérôme († 419), *PL* 23, col. 38-39 : L'action se passe à Gaza en Egypte.

d'eau bénie prise du vase de saint Hilarion, pour détourner les maléfices de ses adversaires païens, il mentionne l'usage de pierres précieuses : "celles qui ont une gravure de chevaux ailés confèrent de la vitesse au cheval qui court, ou augmentent sa rapidité"¹. Un peu plus loin, il rapporte la puissance attribuée aux charmes de certains magiciens d'Arles (Gervais décrit une grande course organisée en présence du roi d'Aragon) :

"Alors qu'un chevalier parcourait à la vitesse d'un oiseau le champ de course, un autre chevalier dans l'assistance, tournant son visage, provoqua en prononçant brusquement certaines paroles la chute du cheval qui courait, si subitement qu'il ne put se relever ni avoir le libre usage de ses membres. Son cavalier, se tournant alors vers le chevalier bien connu de tous pour pratiquer ce genre d'enchantements, le supplia de ne pas se venger ainsi, en présence des nobles et des dames, des injustices qu'il lui avait fait subir, à propos d'anciennes inimitiés. Ému de pitié, le noble, satisfait de cette marque de vengeance publique, tournant tout son corps de l'autre côté en prononçant des paroles contraires, rendit au cheval sa vigueur aussi facilement qu'il l'avait fait tomber ; couvert de sueur à cause de la douleur éprouvée, le cheval remporta à la course toute la gloire de la journée par le bénéfice de celui qui avait lancé le maléfice."²

La course à cheval spontanée est aussi ancienne que l'équitation, et diverses sources médiévales mentionnent des défis de cavaliers, rivalisant à la course³. Mais c'est surtout dans la deuxième moitié du Moyen Âge, après l'an mil, que les courses publiques de chevaux se développent, dans les pays germaniques comme ailleurs.

La plus ancienne collection allemande de recettes magiques pour la course de chevaux, appelée *Rossaventüre*, a été rédigée au XIV^e siècle dans la région du lac de Constance⁴. Ce recueil comporte à la fois des recettes pour confectionner des stimulants et des incantations. Selon Gerhard Eis, il est vraisemblable que cette magie est d'origine proche-orientale, compte tenu notamment des résonances du vocabulaire

¹ Gervais de Tilbury, *Otia Imperialia*, III, chap. 28 (éd. citée, p. 45).

² *Ibid.*, III, chap. 83 (pp. 91-92).

³ Voir par ex. *supra*, I^{re} Partie, chap. 2, la course mentionnée dans le *Landnámabók*.

⁴ G. Eis, *Altdeutsche Zaubersprüche*, op. cit., chap. 12 : Zur *Rossaventüre*, pp. 130-144.

apparaissant dans certaines formules, qui fait penser à "une langue qui était parlée au IV^e siècle par les palefreniers du cirque de Gaza en Egypte."¹ Il note aussi que cette magie a connu une grande stabilité dans ses formules, bien au-delà du Moyen Âge. Cette continuité s'étend-elle jusqu'au XIX^e siècle ? Ce n'est pas impossible, mais notre corpus est trop restreint à cet égard pour permettre une comparaison avec les charmes et recettes du *Rennzauber* médiéval, puisqu'il ne comporte que deux procédés magiques pour stimuler le cheval à la course : il s'agit dans un cas de lui confectionner des fers à partir d'un acier avec lequel un homme a été tué, dans l'autre de fixer dans l'oreille du cheval un papier portant ces mots : "*balrung. banrior. fluxuel.*"² Nous pouvons néanmoins observer que le dernier mot de cette formule ressemble à des termes similaires apparaissant dans des formules médiévales : *flitzuel*, *fleutzel*, *fluzel*, et *fluzzien* ; ils appartiennent à des incantations destinées à être murmurées dans l'oreille du cheval (la gauche est-il précisé dans deux cas)³.

Lorsque l'organisation de courses de chevaux est codifiée en Allemagne du Sud, au XV^e siècle⁴, le recours aux procédés magiques fut formellement interdit, sous peine de confiscation du cheval⁵. On sait que les réglementations n'ont pas empêché le maintien de telles pratiques.

¹ *Ibid.*, p. 136.

² Annexe E, n° 23 et 26.

³ Ces termes apparaissent respectivement dans les procédés n° 26, 27 et 36 de la *Rossaventüre*, cf. Eis, *op. cit.*, pp. 133-134.

⁴ Les "courses pour l'écarlate" (*Scharlachrennen*) de l'Allemagne du Sud ont inauguré une nouvelle ère des jeux équestres. Elles tirent leur nom du prix décerné au vainqueur, qui consistait en un tissu mesurant de 25 à 30 aunes d'un tissu rouge. C'est à Munich tout d'abord, puis à Nördlingen, que de telles compétitions furent organisées régulièrement. Favorisées par les princes et ouvertes aux chevaliers, elles constituaient avant tout une manifestation urbaine et bourgeoise, remplaçant progressivement les tournois, réservés aux nobles. Cf. G. Eis, "Zu den zeitgenössischen Aufzeichnungen über die süddeutschen Pferderennen im 15. Jahrhundert", *Tierärztliche Umschau* 16 (1961), pp. 353-356.

⁵ Cf. le règlement des courses de Nördlingen de 1463 : "*Diß nachgeschriben artickel mit dem rennen zu halten. [...] 5. Item alle ding, die gevarlich vnd vnnatürlich sein mit zabern vnd andern sachen, sind verboten. Wa man aber sölich gefärlichait an ainem pfärit erfür vnd gewar wurd, so wär des das pfärd wär vmb dasselbig pfärd komen.*", texte d'après G. Eis, *loc. cit.*, p. 354.

Notre corpus comprend un nombre significatif de procédés concernant le dressage du cheval, plus précisément la soumission du cheval rétif¹. Trois d'entre eux utilisent des formules d'origine ecclésiastique (les n° 25, 27 et 45) : dans le premier cas, avec l'image de la concubine du prêtre, dans le deuxième, avec les noms des rois mages, et dans le troisième, avec l'invocation de saint Élie (Elias), sans doute par confusion avec saint Éloi (Eligius).

Les pratiques relevées mettent en évidence le recours à des instruments de mort dans divers procédés : il y a d'une part certains moyens visant à dompter le cheval rétif, où il est suggéré d'utiliser un mors fait à partir d'un acier avec lequel un homme a été tué, ou un éperon fabriqué à froid à partir de la chaîne d'une potence ; ailleurs, dans un registre voisin, il faut piquer jusqu'au sang le crâne de l'animal rétif avec une aiguille ayant servi à coudre un linceul². D'autre part, des éléments macabres interviennent dans les formules de magie maléfique, comme l'utilisation de la terre d'un cimetière pour ensorceler des chevaux, ou celui d'un ou plusieurs clou(s) de cercueil pour paralyser une monture³.

Mais, fait plus étrange à première vue, ces mêmes éléments servent aussi à faire prospérer les chevaux, d'après d'autres recettes : si on les touche avec des bouts de vêtement d'un homme mis à mort, cela les fait grossir (n° 59), et si on fixe les clous d'un cercueil dans leur mangeoire, cela leur redonne de l'appétit (n° 66). Dans le même ordre d'idées, nous avons déjà noté l'usage de fers réalisés à partir d'un acier avec lequel un homme a été tué pour rendre un cheval invincible à la course (n° 23).

En réalité, chacun de ces usages a sa cohérence interne. Les procédés de domestication, comme les maléfices, utilisent à des degrés divers surtout un principe de similarité ("le semblable produit le semblable") : tel acier a vaincu un homme, il servira à vaincre le cheval... En revanche, lorsque des instruments de mort interviennent pour faire prospérer un cheval, c'est le principe de contraste qui est appliqué ("le contraire agit sur le contraire") : ce qui a été fatal au condamné à mort

¹ Annexe E, n° 24, 25, 27, 32, 45, 63.

² Cf. n° 24, 32, 63.

³ Cf. n° 2, 12 et 46.

est bénéfique au cheval... Comme toujours en magie, c'est avant tout la bonne maîtrise des formules qui compte, leur « matière première » peut être orientée.

Toutes ces associations entre les armes létales ou les instruments de supplice et le cheval renvoient peut-être à divers usages où cet animal était utilisé pour la mise à mort¹. Remontant peut-être aux origines indo-européennes, ces usages sont attestés notamment dans la Grèce archaïque² et dans l'espace germanique³. Ils ont survécu à l'époque

¹ Cf. J. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, 4^e éd. par A. Heusler et R. Hübner (2 vol.), Leipzig, 1899, ici T. II, chap. III : Strafen, A, § 8 Viertheilen, § 9 Zertreten von Pferden, pp. 272-274 : le supplice de l'écartèlement proprement dit (*Viertheilen*) est attesté en Allemagne à partir du Moyen Âge, avec le verbe du mha *zerliden*, cf. allemand moderne *zergliedern*, démembrer.

² Le mythe attribué à Diomède, roi de Thrace, la coutume de livrer à ses quatre juments anthropophages, attachées dans son écurie par des chaînes de fer en face d'une mangeoire de bronze, les étrangers abordant les rivages de son pays (voir notre article "La morsure du cheval dans le mythe et l'histoire", *Equus – Les Chevaux* 37, mai-juillet 1999, pp. 18-23, ici pp. 19-20). Dans les extraits d'Héraclide *Sur la constitution d'Athènes*, du IV^e s. av. J.-C., nous lisons que "les Athéniens ne choisissaient plus de rois parmi les descendants de Codros parce qu'ils passaient pour amis du luxe et de la molesse. L'un des Cotrides, Hippomenes, qui voulait écarter de lui cette accusation calomnieuse, ayant surpris sa fille Leimônée avec un amant, fit périr celui-ci en l'attelant à un char et enferma sa fille avec un cheval jusqu'à ce que mort s'ensuivit." (d'après le texte figurant en annexe de la *Constitution d'Athènes* d'Aristote, éd. et trad. G. Mathieu, CUF, 1972, ici p. 77).

³ Ermanaric, roi des Gots, fit tuer Sunilda, la femme d'un chef des Rosomons qui l'avait trahi, en la faisant traîner attachée à des chevaux sauvages (Jordanès, *De rebus Geticis*, XXIV, cf. extrait cité dans *La Saga de Théodoric de Vérone*, trad. Lecouteux, *op. cit.*, p. 436), un épisode transposé dans la *Völsungasaga*, où la fille de Sigurdr, Svanhildr, est condamnée à mourir écrasée sous les sabots de chevaux furieux (cf. trad. Boyer, *op. cit.*, p. 277). La réalité historique de ce type de mise à mort est certaine. Frédégaire (IV, 42) relate en ces termes le sort terrible réservé à la reine Brunehaut, reine d'Austrasie, par Clotaire II, à l'automne 613 : "Après lui avoir infligé, pendant trois jours, divers tourments, il ordonne qu'on la conduise à travers toute l'armée juchée sur un chameau, puis qu'on l'attache par les cheveux, un pied et un bras à la queue d'un cheval particulièrement fougueux (*post haec comam capitis, unum pedem et brachium ad uaciosissimum aequum caudam legare*). Là, elle a les membres désarticulés par ses coups de sabots et par la rapidité de sa course." *Chronique des temps mérovingiens (Livre IV et continuations)*. Texte latin, éd. J. M. Wallace-Hadrill et traduction O. Devilliers et J. Meyers, Turnhout, 2001, pp. 122-123, qui précisent en note que ce supplice est attesté par quatre autres témoignages

moderne dans la pratique de l'écartèlement¹, et le folklore en a gardé la trace². Nous nous proposons d'explorer plus avant cette question ailleurs³.

Divers usages et croyances confirment plus généralement le rôle du cheval comme signe ou présage de mort⁴ : notre corpus confirme cette dimension quasi universelle du symbolisme funéraire du cheval, déjà largement commentée précédemment⁵ ; nous n'y revenons donc pas.

Mais à côté de ces diverses pratiques et croyances néfastes, notre corpus comporte un nombre encore plus important d'éléments dans les-

indépendants. La chanson de geste mentionne le même type de mise à mort ; dans la *Chanson de Roland* (aux vv. 3962 à 3973 de l'éd. de J. Bédier, Paris, 1982), le traître Ganelon est pareillement attaché à quatre destriers et traîné à travers champs jusqu'à ce que mort s'ensuive.

¹ L'écartèlement a également des origines anciennes. Les fragments de la légende de Lycurgue, roi de Thrace, qui appartient aux mythes dionysiaques, racontent que ce roi refusa le passage de ses terres à Dionysos. Le Dieu le punit en le rendant fou : Lycurgue tua son fils ; la Thrace fut frappée de stérilité. Un oracle indiqua aux habitants du pays que le seul moyen de retrouver la prospérité était d'écarteler le roi, ce qu'ils firent sur le mont Pangée, où Lycurgue fut attaché à quatre chevaux et mis en pièces (d'après Roscher, *op. cit.*, s. v.). Dans une étude envisageant différents cas de supplice par déchirement (*Zerreiβung*), Friedrich Ohly considère, à tort selon nous, que l'historicité des témoignages antiques sur l'écartèlement est sujette à caution, au motif que la codification juridique de cette pratique date du Moyen Âge (F. Ohly, "Der Tod des Verräters durch Zerreiβung in der mittelalterlichen Literatur", in : F. Ohly, *Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung*, Stuttgart, 1995, pp. 423-435, ici pp. 426, 434).

² Voir par exemple le conte *Die Gänsemagd* (Grimm, *Kinder- und Hausmärchen* n° 89) : lorsque le vieux roi interroge la fausse princesse sur le sort à réserver à une suivante qui trahit laidement sa maîtresse, elle lui répond ainsi, scellant son propre sort : « Elle mérite qu'on la déshabille et qu'on l'enferme totalement nue dans un tonneau dont l'intérieur est hérissé de clous : et deux chevaux blancs doivent y être attelés, qui la traîneront par les rues jusqu'à ce que mort s'ensuive. » - « [Cette traîtresse], c'est toi-même ! » dit le vieux roi, « Tu as prononcé ton propre jugement, et il te sera appliqué en conséquence. »

³ Un trait commun aux divers modes de mise à mort impliquant le cheval est le fait qu'il s'agit de punitions ignominieuses, réservées à des traîtres, ce que Ohly, *loc. cit.*, explique symboliquement : le traître doit expier par la perte de l'intégrité de son corps l'offense qu'il a faite à l'intégrité d'une valeur essentielle, comme la parole donnée, notamment en matière de religion, ou encore le roi, symbole de l'unité du pays, etc.).

⁴ Cf. annexe E, n° 9, 10, 37a, 44, 48, 51 ; voir aussi 54 et 55.

⁵ 1^{ère} Partie, chap. 2.

quels le cheval est associé à la prospérité, qu'il apporte la « chance » ou les bonnes nouvelles¹, qu'il constitue un gage de fécondité², ou qu'il protège plus généralement les hommes en tant que génie apotropaïque³. Ces pratiques prolongent également des croyances anciennes⁴, comme celle de la valeur augurale des hennissements (n° 30, 49, 50), la force apotropaïque de la tête de cheval (n° 11 et 39), etc. L. Freytag a relevé deux coutumes particulièrement intéressantes, dans lesquelles la tête du cheval incarne avec force un génie agraire (n° 40 et 43). Dans certaines régions, écrit-il, "la fête du village débutait par l'exhumation d'un crâne de cheval, que l'on décorait avec des fleurs et des œufs dorés, avant de l'ériger sur un poteau sous la couronne de la fête. A la fin des festivités, on l'enterrait à nouveau, sous des lamentations rituelles". Et il était d'usage dans certaines fermes d'enterrer une tête de cheval sous l'aire de battage (*Dresch-diele*).

Sans céder à une illusion historiciste, projetant systématiquement dans le folklore moderne des traces d'usages archaïques, nous pouvons établir légitimement ici des parallèles entre cette fête, qui avait probablement lieu à l'automne, et des rites de l'antiquité ou du Moyen Âge germaniques. Car la déposition de ce crâne, décoré avec des œufs, rappelle certains dépôts sacrificiels du Moyen Âge⁵ ; les lamentations entourant « l'enterrement » du crâne peuvent nous rappeler celles qui accompagnent la mort de Baldr, dieu de la végétation, dans l'*Edda*, puisque ce dieu est étroitement lié au cheval dans la *Deuxième conjuration de Mersebourg*, énonçant un mythe de renaissance cyclique⁶. Quant au poteau sur lequel le crâne était érigé durant la fête, il pourrait être mis en relation avec les poteaux entourant l'espace cultuel des communautés germaniques des premiers siècles de notre ère – il est bien sûr sans rapport avec le pieu soutenant la tête du cheval dans le *nið* scandinave. A côté de ce rite communautaire (saisonnier)

¹ Annexe E, n° 8, 28, 29, 30, 37b, 42, 49, 50.

² Voir les n° 31, 40, 43.

³ Voir les n° 11, 39, 47, 52 et 53.

⁴ I^{re} Partie, chap. 1^{er}.

⁵ Cf. II^e Partie, chap. 3 : la présence d'œufs à côté de restes équins a été relevée dans des sacrifices de fondation médiévaux.

⁶ Voir II^e Partie, chap. 3.

actualisant la mort temporaire d'un génie équin de la végétation, certaines fermes auraient pratiqué un rite (unique) de fondation, toujours avec un crâne de cheval, non plus déposé sous le seuil de la porte ou suspendu sous la poutre maîtresse de l'habitation humaine, comme nous l'avons rencontré précédemment¹, mais enterré cette fois-ci sous l'aire de battage, donc mis directement en relation avec l'activité agricole.

Illustrent encore l'association du cheval et des rites de fécondité, les témoignages de notre corpus sur diverses mascarades, ou « jeux du cheval »², de même que ceux sur les courses rituelles organisées à la Saint-Étienne ou au printemps³, des coutumes que nous avons déjà analysées⁴.

Au total, abstraction faite même des gestes ou croyances touchant directement à la santé de l'homme ou du cheval, notre sondage montre que les coutumes en vigueur dans les pays allemands au XIX^e siècle concernent majoritairement la sphère de la fécondité et de la prospérité. Nous citerons pour terminer deux témoignages représentatifs de cette mentalité dominante, associant le cheval aux puissances de la vie ; ils mettent tous les deux en scène un étalon.

Jacob Grimm rapporte la croyance suivante : "Le lait [de vache] caille, si on en a porté un seau par-dessus le timon d'une voiture, ou si un porc l'a reniflé. Dans ces cas, il faut laisser un étalon en boire, et il n'y aura pas de conséquences fâcheuses."⁵, assurément un très bel exemple de la vertu purificatrice de l'étalon.

Le deuxième exemple figure dans le recueil de superstitions allemandes d'Adolf Wuttke, complété par Elard Hugo Meyer. Il rapporte qu'en Thuringe, "Lorsque l'on hongre un cheval, il faut enterrer ses testicules ; car si un chien les mange, la cicatrisation sera difficile. Pour la même raison, il ne faut pas qu'une femme assiste à

¹ Cf. I^{ère} Partie, chap. 1^{er}.

² Annexe E, n° 14, 15, 17, 18, 21.

³ Voir les n° 38 (Saint-Étienne), 41 (mai), 19 et 20 (Pentecôte).

⁴ Sur le jeu du cheval, voir notre I^{ère} Partie, chap. 1^{er} ; sur les courses rituelles, voir notamment I^{ère} Partie, chap. 1^{er}, et III^e Partie, chap. 2.

⁵ Corpus, n° 94.

la castration."¹ Nous voyons dans ce témoignage le vestige d'un rite qui n'est plus compris : les deux explications du geste de l'enterrement des testicules du cheval paraissent en effet cohérentes, mais insuffisantes. Certes, la dévoration des testicules par le chien représente une atteinte supplémentaire au corps du cheval, dans un système de pensée magique où même la possession d'un simple objet ayant appartenu à une personne permet d'avoir prise sur elle ; de même, la présence d'une femme est-elle certainement humiliante pour ce double de l'homme qu'est le cheval mâle².

Cependant, la déposition des parties sexuelles d'un étalon dans la terre pourrait correspondre plus profondément à la continuation inconsciente d'un rite de régénération de la terre par le démon chthonien de la fécondité incarné par l'étalon. Le rôle voisin joué par le sexe d'un étalon dans le rite du *Völsi*³ donne selon nous une base solide à cette lecture, au-delà du fait général que les parties génitales animales interviennent fréquemment dans des rites agraires⁴.

En guise de bilan, nous retiendrons ceci. L'examen des gestes et représentations des traditions allemandes met en évidence la croyance en une étroite symbiose entre l'homme et le cheval, qui s'exprime tout particulièrement dans les phénomènes d'échange de forces vitales mis en œuvre dans les recettes hippiatriques et la médecine humaine : l'homme utilise pour une part des charmes et conjurations identiques pour sa propre guérison et pour celle du cheval, il soigne ses maladies en recourant aux substances tirées du corps du cheval, et il transmet – plus rarement – sa santé à son double animal.

Les autres pratiques montrent également une forte identification entre le cheval et son maître, solidaires dans les différents entre paysans au

¹ Corpus, n° 83.

² Historiquement, il semble cependant que des femmes aient castré des chevaux dans certains pays germaniques au Moyen Âge : le *Landnámabók* mentionne (S. 72), une "Hlíf la châtreuse-de-chevaux" (trad. Boyer, *op. cit.*, p. 73).

³ Cf. I^{re} Partie, chap. 1^{er}.

⁴ Dans son article "Die Geschichte vom Völsi...", *loc. cit.*, *passim*, Heusler cite d'autres témoignages médiévaux de pratiques magiques et religieuses comparables avec des parties sexuelles d'autres animaux.

XIX^e siècle comme ils l'étaient dans les conflits entre guerriers au haut Moyen Âge, si l'on en croit les anciennes lois germaniques.

Plus encore qu'un animal lié aux pratiques maléfiques ou au monde de la mort, le cheval était d'abord et avant tout, pour les Allemands des siècles passés, un vecteur de prospérité.

CHAPITRE II

LE CHEVAL DANS LES MÉMORATS GERMANIQUES

Parallèlement aux pratiques et aux représentations qui les fondent, le folklore allemand est riche en récits situés historiquement et géographiquement, qui ont souvent été fixés par écrit : « *legenda*, ce sont des "choses à lire" ». Rappelons que pour éviter l'ambiguïté du terme légende, qui désigne spécifiquement en allemand les récits hagiographiques, inspirés des *vitae* (*Heiligenlegenden* est presque un pléonasme), nous utilisons le terme de « mémorat » pour désigner les *Sagen*, au sens de récits de faits mémorables inscrits dans l'espace et le temps germaniques.

La philologie allemande du siècle dernier recourait volontiers au "trésor" de ces récits pour "restituer" la mythologie allemande. Dans leur préface à la première édition des *Légendes allemandes* (*Deutsche Sagen*) de 1816, les frères Grimm distinguaient les légendes (*Sagen*) des contes (*Märchen*) en ces termes :

"Le conte est plus poétique, la légende plus historique [...] La légende, d'une moindre richesse de coloris, a aussi la particularité d'être rattachée à quelque chose de connu, un lieu ou un nom attesté par l'histoire. [...] Les légendes populaires [...] sont plus authentiques en leur fond ; elles ressemblent aux dialectes d'une langue, qui ont parfois conservé des termes et des images singulières provenant de temps immémoriaux [...]"¹

¹ "Das Märchen ist poetischer, die Sage historischer [...] die Sage, von einer geringern Mannigfaltigkeit der Farbe, hat noch das Besondere, daß sie an etwas Bekanntem und Bewußtem hafte, an einen Ort oder einem durch die Geschichte gesicherten Namen [...] Die Volkssagen [...] sind innerlich weit eigentümlicher ; sie gleichen den Mundarten des Sprache, in denen hin und wieder sonderbare Wörter und Bilder aus uralten Zeiten hangen geblieben sind [...]" : Jacob et Wilhelm Grimm, *Deutsche Sagen*. Ed. Heinz Rölleke, Francfort-sur-le-Main, 1994, cité DS, ici p. 11 (Préface, 1. Essence de la légende).

Se fondant sur leurs éléments archaïques, Jacob Grimm utilisa le matériau des mémorats germaniques comme source possible de son travail de (re)construction de la *Mythologie allemande*¹. Mais si le fondateur de l'« école mythologique allemande » sut généralement faire preuve d'une intuition très sûre dans le choix des textes sollicités, ses successeurs n'ont pas toujours gardé son esprit critique à l'égard de la masse énorme et souvent confuse de ce patrimoine légendaire. Ainsi Karl Haupt allait-il sans doute trop loin lorsqu'il écrivait, dans l'introduction de son *Recueil des légendes de la Lusace*², que la valeur du corpus des légendes qu'il avait rassemblées était principalement de nature mythologique, certains récits contenant "le vieil et pur or de la tradition païenne originelle."³

Dans le domaine particulier de la mythologie du cheval, les sources légendaires ont été abondamment sollicitées à la fin du XIX^e siècle. Dans un ouvrage paru à Kiel en 1865⁴, Christian Petersen ramenait ainsi la plupart des légendes relatives à des fers à cheval ou à des traces de sabots de chevaux au culte du dieu Wodan⁵. Cette interprétation reposait cependant sur des postulats fragiles : indépendamment du fait que le ferrage du cheval ne s'est développé en Allemagne qu'à la fin du paganisme (à partir du IX^e siècle), ce qui suppose une métamorphose des croyances, après tout plausible, on peut surtout objecter à ses propositions (le diable remplace Wodan ; les chapelles avec des

¹ Ainsi par exemple lorsqu'il postule l'identité du Chasseur sauvage Wode et du dieu Wodan en s'appuyant sur le témoignage des légendes scandinaves : "*Völlige sicherheit über die identität dieses jagenden Wode mit dem heidnischen gott empfängt man durch einstimmige scandinavische volkssagen und redensarten.*", DM, p. 766.

² Karl Haupt, *Sagenbuch der Lausitz*. Leipzig, 1862 et 1863 (2 vol.), rééd. (1 vol.) Hildesheim, 1977, cité HL.

³ "[...] Es gilt vorzüglich, den Werth einzelner kostbarer Funde an's Licht zu stellen. Dieser Werth ist ein Mythologischer. Er besteht in dem alten ächten Golde der heidnischen Urüberlieferung." (HL, introduction). K. Haupt développe cette vision romantique en identifiant la Lusace à la forêt sacrée des Semnons, avant de la nuancer, en reconnaissant notamment l'osmose qui s'est réalisée très tôt sur ce territoire avec des conceptions du paganisme slave. Il minimise cependant l'influence de la christianisation.

⁴ Christian Petersen, *Hufeisen und Rosstrappen oder die Hufeisensteine in ihrer mythologischen Bedeutung*, Kiel, 1865.

⁵ *Op. cit.*, pp. 101 sqq.

fers à cheval sont d'anciens lieux sacrés du paganisme) qu'elles ne sont pas toujours étayées avec précision.

D'une façon plus générale, nous savons aujourd'hui que les légendes sont un matériau intrinsèquement évolutif – de par les modalités, collectives et multiples, de leur transmission – et composite dans leur contenu : pas plus que l'histoire des mentalités, celle des récits légendaires ne s'est arrêtée.

Ces données étant rappelées, nous allons cependant examiner s'il est possible de mettre en évidence, dans cette matière foisonnante, des lignes de force pour les croyances relatives au cheval, et le cas échéant leur stratigraphie. Pour répondre à cette question, nous avons constitué un corpus de plus de 200 mémorats, tirés d'un total de près de 6000 récits figurant dans des recueils géographiquement représentatifs de l'ensemble des traditions orales ayant existé à l'intérieur du domaine d'expression allemande¹.

Avant d'en proposer une analyse, il nous faut encore dire pourquoi nous n'avons pas pris en compte les *Contes pour les enfants et le foyer* des frères Grimm². Ces contes, en effet, peuvent difficilement être utilisés pour une analyse de croyances germaniques, principalement en raison de leur caractère international : l'étude de leurs sources met notamment en évidence de nombreuses origines romanes (françaises), directes et indirectes. De plus, ces récits ont fait l'objet d'une sélection reposant principalement sur des critères esthétiques, ils ont été retravaillés dans leur formulation, dans une optique qui n'était pas encore exclusivement philologique, comme ce sera le cas pour les *Sagen*. Au total, c'est à juste titre, comme le note Heinz Rölleke dans son commentaire³, que les frères Grimm ont renoncé à l'adjectif "allemand" pour le titre de leur recueil (à la différence des *Sagen* précisément). Compte tenu de ces prémisses, les apparitions du cheval dans les *Contes pour les enfants et le foyer*, lorsqu'il ne joue pas les utilités, comme c'est le cas le plus souvent, développent des thèmes généraux de la fable animale. Ainsi, dans le conte *Der Fuchs und das*

¹ Voir notre annexe F : Index des thèmes associés au cheval dans les mémorats germaniques.

² Jacob et Wilhelm Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*. Edition intégrale sur la base de la troisième édition de 1837, par H. Rölleke. Francfort-sur-le-Main, 1985, abrégé KHM.

³ *Op. cit.*, p. 1158.

Pferd (n° 132), d'inspiration renardienne¹. Trois contes font cependant exception à cette règle, en ce sens qu'ils contiennent des références claires aux croyances germaniques archaïques : dans chaque cas, le cheval apparaît comme l'interprète et l'instrument des puissances².

Dans *La gardienne d'oies* (*Die Gänsemagd*, KHM n° 89³), la fille d'une reine, en route vers la demeure du prince auquel elle était promise, perdit le morceau de tissu contenant trois gouttes du sang de sa mère qui lui servait de talisman ; elle se trouva dès lors livrée à sa mauvaise suivante, qui prit sa place – ses habits et son cheval – et obtint d'elle par violence la promesse de n'en jamais parler à un être humain. Or le cheval de la princesse, Falada⁴, qui savait parler, garda ces faits en mémoire. Après le mariage de la mauvaise servante avec le prince, la vraie princesse fut chargée de garder des oies en compagnie d'un jeune garçon ; la fausse princesse exigea que l'on tue Falada, sous prétexte que le cheval s'était mal comporté pendant le voyage. La gardienne d'oies obtint cependant de l'équarrisseur qu'il conserve la tête du cheval et la cloue sous une sombre porte de la ville par laquelle elle passait quotidiennement avec ses oies. Un dialogue quotidien s'installa dès lors : « Ainsi, te voilà (sus)pendu, Falada ! - O fille de reine, dans quel état te promènes-tu ! Si ta mère connaissait ton sort, son cœur se briserait ». Un jour, alerté par un garçon qui avait surpris cette étrange conversation, le roi découvrit la vérité. La fausse princesse fut démasquée et condamnée à un supplice qu'elle avait fixé elle-même, le croyant destiné à une autre : enfermée nue dans un tonneau dont l'intérieur était hérissé de clous, elle fut traînée le long des rues par deux chevaux blancs jusqu'à ce que mort s'ensuive.

Ce conte étrange met donc en scène un cheval dont la parole, sans être prophétique à proprement parler, provoque le dévoilement de la

¹ Sur la place du cheval dans l'univers renardien, cf. B. Ribémont, "Renart et le cheval", *Reinardus* 7 (1994), pp. 127-142.

² Ces trois contes ont été recensés dans le répertoire des contes-types d'Antti Aarne (traduit et révisé par Stith Thompson), *The types of the folktale. A classification and bibliography*. Folklore Fellows Communications N° 184 ; 2^e révision, Helsinki, 1961, abrégé AT, sous les numéros suivants : KHM 89 = AT 533 ; KHM 126 = AT 531 ; KHM 136 et 136a = AT 502.

³ Conte-type AT 533 "La tête de cheval qui parle".

⁴ Dans leur commentaire, les frères Grimm rapprochent le nom de *Falada* avec celui du cheval de Roland (Veillantif, en allemand *Valentich*, *Falerich*, *Velentin*).

vérité, et à sa suite l'administration de la justice (au moyen de chevaux) : en ce sens, il est bien l'oracle des puissances supérieures.

Dans *Ferdinand le fidèle et Ferdinand l'infidèle* (*Ferenand getrü un Ferenand ungetrü*, KHM n°126¹), un homme et une femme, qui ne pouvaient avoir d'enfant du temps de leur prospérité, reçurent un fils une fois tombés dans la misère. Ils ne trouvèrent pas de parrain pour lui, jusqu'à la rencontre avec un mendiant, qui accepta de le prendre comme filleul et lui donna le nom de *Ferenand getrü* ("Ferdinand le fidèle"). Ce parrain laissa comme seul cadeau une clé, à remettre à l'enfant pour ses sept ans ; sept ans après, cette clé était introuvable, mais après un nouveau délai de sept années, Ferdinand trouva à sa place un cheval blanc ('*n Perd, 'n Schümmel*). Le garçon décida de partir à l'aventure avec son cheval [...]. Au terme de nombreux épisodes merveilleux, dans lesquels les conseils du cheval blanc, doué de parole, furent décisifs pour la réussite de ses entreprises, Ferdinand épousa une princesse magicienne. La princesse demanda à Ferdinand de la prendre en croupe sur son cheval blanc et de faire ainsi trois fois le tour d'une lande qu'elle connaissait. Au terme de cette circumambulation, le cheval se dressa sur ses postérieurs et se transforma en prince.

Particulièrement riche, ce conte associe le cheval à la fécondité humaine et plus largement à la prospérité. Le cheval blanc doué de parole, don d'un mystérieux mendiant (peut-être la forme prise par une divinité), est le *deus ex machina* du récit, comme cheval prophétique et apotropaïque, et plus profondément sa « clé » : le conte est certainement incomplet, comme le notent les frères Grimm dans leur commentaire ; en effet, la transformation finale du cheval en prince suggère une transformation initiale d'un homme en cheval ; peut-être peut-on y voir la trace de pratiques magiques initiatiques, compte tenu de la mention des dons de magicienne de la princesse.

Dans *Jean de Fer* (*Der Eisenhans*, KHM n° 136²), qu'il faut lire en parallèle avec le conte *L'homme sauvage* (*De wilde Mann*, n° 136a), l'histoire commence par la découverte et la capture d'un homme sauvage au fond d'un marais (cet être vivait dans une profonde forêt dont il

¹ Conte-type AT 531 "Ferdinand le fidèle et Ferdinand l'infidèle".

² Conte-type AT 502 "L'homme sauvage".

condamnait l'accès). L'homme sauvage fut enfermé dans une cage de fer au château du roi ; défense fut faite, sous peine de mort, d'en ouvrir la porte. Or, il advint que le fils du roi, âgé de huit ans, jouait avec une balle en or, qui finit par tomber dans la cage. « Rends-moi ma balle » dit l'enfant ; « Pas avant que tu ne m'ouvres la porte » répondit le prisonnier. Le garçon refusa d'abord, puis finit par céder le troisième jour, lorsque son père était parti pour la chasse. En voyant l'homme sauvage s'éloigner après avoir rendu la balle, l'enfant se mit à l'implorer, lui rappelant la punition qui l'attendait. L'homme sauvage décida alors de ne pas abandonner l'enfant à son sort, le prit sur ses épaules et l'emmena avec lui au plus profond de la forêt. Ils ne furent jamais retrouvés, malgré de nombreuses recherches.

L'homme sauvage éleva l'enfant à l'écart du monde, lui donnant pour mission de protéger une source sacrée de tout contact. A diverses reprises cependant, le garçon toucha l'eau de ses doigts, puis, en voulant se regarder, y trempa ses longs cheveux, qui prirent immédiatement des reflets d'or. Cette désobéissance obligea l'homme sauvage à chasser l'enfant, mais il lui promit de l'assister de tous ses pouvoirs en cas de danger, s'il l'invoquait en l'appelant par son nom : Jean de Fer (*Eisenhans*).

L'enfant mena dès lors une vie errante, cachant toujours sa chevelure dorée sous un chapeau [...]. Il finit par travailler comme jardinier chez un roi ; la princesse, sa fille, s'éprit du jeune homme, ayant aperçu ses reflets dorés. Elle avait deviné son secret et voulait découvrir sa tête, ce à quoi le garçon se refusait.

Une guerre éclata, dangereuse pour le roi, confronté à un adversaire supérieur en forces. Le jardinier déclara : « J'ai grandi et je veux participer à la guerre, donnez-moi seulement un cheval. » Les autres lui rirent au nez, lui répondant : « Lorsque nous serons partis, prends donc celui qui restera à l'écurie ! » Et c'est ce qu'il fit : le dernier cheval était paralysé d'un pied et boitait. Le garçon l'enfourcha cependant et se dirigea vers la sombre forêt. Arrivé à sa lisière, il appela par trois fois « *Eisenhans* ! » L'homme sauvage apparut aussitôt, l'interrogeant : « Que demandes-tu ? » - « Je veux un cheval puissant, car je veux partir à la guerre » répondit le garçon. « C'est ce que tu auras, et même plus que ce que tu demandes », lui dit l'homme avant de retourner dans la forêt. Peu de temps après, un palefrenier en ressortit, tenant à la main un fougueux destrier, piaffant et s'ébrouant, à peine maîtrisable. Derrière lui s'avancait une longue cohorte d'hommes d'armes, entièrement bardés de fer. Le jeune homme confia son cheval à trois pieds au palefrenier, monta sur le destrier et prit la tête de cette armée. Arrivé sur le champ de bataille, où l'armée du roi était au bord de la déroute, le jeune homme rétablit la situation, puis assura la victoire au roi en terrassant tous ses ennemis. Une fois la victoire acquise,

le héros ne s'approcha pas du roi, il retourna au contraire vers la forêt, où il demanda à l'homme sauvage de lui rendre son cheval à trois pieds, en échange du destrier et de l'armée de fer. Pendant ce temps, le roi cherchait à savoir qui était le héros qui l'avait sauvé de son ennemi, mais personne ne sut le lui dire. Sa fille demanda des nouvelles du garçon au jardinier, qui lui expliqua : « il vient de rentrer sur son cheval à trois pieds, et les autres se sont moqués de lui, ne croyant pas une parole de son récit ». Le roi décida alors d'organiser un tournoi, dans l'espoir que le héros y apparaîtrait. La fille du roi y jetterait une pomme d'or, enjeu du tournoi. Le héros, équipé en chevalier par Jean de Fer, s'y montra successivement dans une armure rouge et sur un cheval alezan, dans une armure blanche et sur un cheval blanc, dans une armure noire et sur un cheval noir, et réussit à trois reprises à remporter la pomme d'or, sans dévoiler son identité. L'intuition de la princesse lui fit deviner finalement que le héros et le jeune jardinier aux cheveux d'or ne faisaient qu'un. Le conte se termine par le mariage du héros avec la princesse, au cours duquel un puissant roi apparaît soudain : c'était l'homme sauvage, libéré d'un enchantement par l'action du héros, qui venait pour le remercier et lui donner toutes ses richesses.

Comme dans le conte précédent, un cheval, donné par un étranger, un marginal, joue un rôle central. Son caractère de médiateur avec l'autre monde est souligné par sa boiterie, qui le fait qualifier de cheval à trois pieds. C'est un cheval magique puisqu'il donne accès à l'homme sauvage et à ses pouvoirs : le destrier de la bataille, comme les trois chevaux du tournoi, pourraient n'être que des « formes » momentanées du génie équin qui protège le héros.

Bien entendu, le thème du cheval apotropaïque et vecteur de prospérité n'est qu'un élément d'un récit dont les différents motifs ont des parallèles dans le folklore du monde entier, comme l'ont établi Johannes Bolte et Georg Polivka¹ : ainsi, pour la France, le conte de *Jean le Teignous*, le roman de *Robert le diable*, etc. Il demeure que dans les versions allemandes relevées par les frères Grimm – *De wilde Mann* (n° 136a) est très proche du conte que nous venons de résumer –, la présence du cheval comme instrument du destin est nettement

¹ Johannes Bolte et Georg Polivka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*. Deuxième édition, Leipzig (5 vol.), 1912-1932 ; rééd. Hildesheim, 1963, ici t. III, pp. 94-114.

plus marquée que dans la plupart des autres contes de cette famille typologique.

Ces trois contes convergent dans une vision du cheval comme instrument prophétique et apotropaïque des puissances surnaturelles et reflètent en ce sens de vieilles croyances germaniques. Comme nous l'avons dit, ils constituent à ce titre une exception dans le recueil des *Contes pour les enfants et le foyer* des Grimm ; il convient donc de se tourner à présent vers la matière des mémorats (*Sagen*). En ce qui concerne ceux de notre corpus, nous avons constaté, d'une part, la permanence de certains thèmes fondamentaux, partiellement obscurcis par diverses contaminations, mais qui peuvent s'analyser en définitive comme des survivances de croyances archaïques ; d'autre part, des métamorphoses et transformations assez fondamentales pour être interprétées comme des innovations¹.

A. Survivances et contaminations

Même si leur portée échappe au locuteur et à son auditoire, un certain nombre de croyances s'expriment dans les mémorats allemands : en ce sens, les *Sagen* contiennent bien des superstitions, au sens neutre que nous avons donné à ce terme : la survivance d'éléments de croyances affleurant à la surface, des éléments qui ne peuvent plus être inscrits dans un système de pensée cohérent par les porteurs de la tradition.

Diverses survivances de représentations qui structuraient la pensée païenne, telles que nous les avons dégagées dans nos deux premières parties, se dégagent à la lecture de notre index thématique. Son analyse fait apparaître un fort lien du cheval avec l'eau, l'élément humide (environ 11 % des mémorats²), un lien important avec la sexualité et le désir humains (5 %³) et plus largement avec la richesse (11 %⁴). Si l'on peut parler dans ces conditions d'une nette association du

¹ Les références des mémorats cités sont abrégées selon le principe décrit en annexe F.

² Cf Index (annexe F) : 25 mémorats sous les entrées "eau" (18) et "génie des eaux" (7), sur un total de 219.

³ *Ibid.*, s. v. "amants", "aphrodisiaque", "orgie", "sexualité".

⁴ *Ibid.*, s. v. "don", "or", "argent", "fécondité", "agriculture", "pêche", etc.

cheval avec la troisième fonction indo-européenne, force est en même temps de constater que cette association est dévalorisée dans la majorité des cas : sauf dans le cas des dons faits par le Chasseur sauvage, généralement à un paysan (voir le motif du crottin transformé en or), les thèmes recensés sont connotés négativement.

Ainsi l'eau est-elle presque toujours hostile : c'est le lieu de séjour de revenants à forme équine, de cavaliers maudits ; le nix y attire les hommes pour les noyer. Le recueil de mémoires du Mecklembourg édité par Bartsch comporte le récit suivant sur le cheval des eaux :

À la droite du chemin menant de Sülten à Rittendorf se trouve une grande plaine marécageuse avec en son centre un gouffre aquatique, appelé *Hinkelkul* ou « la profondeur noire ».

Un jour, le paysan Thomas Bröcker hersait un champ sur une colline avoisinant la *Hinkelkul*. A l'heure de midi, ses chevaux donnèrent des signes de fatigue. Alors le paysan se fâcha et se mit à les fouetter et à jurer gravement. Soudain, un cheval gris émergea d'un bond de la profondeur aquatique. Il paraissait tellement calme et docile que le paysan ne put résister à l'envie de l'atteler à sa herse. Lorsque le paysan hersait en ligne droite, cela se passait très bien ; mais lorsqu'il voulait herser en cercle, le cheval devenait impatient. Sa nervosité augmentait de plus en plus, et à la fin, le cheval gris fit demi tour et se dirigea au galop avec les chevaux du paysan vers la prairie marécageuse de la *Hinkelkul*. Le paysan parvint de justesse à détacher celui de ses chevaux qui était attelé à côté du cheval gris, avant que ce dernier ne se précipite avec la herse dans le gouffre noir. Les gens prétendent que le cheval gris était le diable. L'on put voir longtemps encore la herse flotter sur la *Hinkelkul*.

Un jour, les paysans voulurent mesurer la profondeur de la *Hinkelkul* à l'aide d'une sonde constituée de sept cordeaux à crochets. Au septième, ils fixèrent un solide crochet de fer. Lorsqu'ils retirèrent leur sonde des profondeurs de l'eau, ils aperçurent une tête de cheval à la place du crochet. Mais lorsqu'ils la firent remonter pour la deuxième fois, leur crochet de fer y était à nouveau fixé.

Un poisson (ou un porc) dont la tête est munie d'une couronne en or se trouverait dans la *Hinkelkul*¹.

¹ BM, 175 : "Le gouffre aquatique de Sülten."

Recueilli dans le troisième quart du XIX^e siècle "auprès d'un séminariste de Neukloster", ce récit est très proche de l'évocation du génie équin des eaux dans le *Landnámabók*, rédigé quelque six siècles plus tôt¹, mis à part la réinterprétation cléricale, avec le juron qui provoque l'apparition du cheval des eaux, qualifié de diable, et la mention finale d'un *genius loci* animal couronné, qui fait plutôt penser à un conte. Face aux nombreux mémorats de ce type attestés dans le folklore allemand, le thème – eddique – des chevaux fertilisateurs, porteurs de pluie ou de rosée semble beaucoup moins répandu. Dans notre corpus, seuls pourraient être cités ce récit où un attelage s'engloutissant dans un lac se métamorphose en brochet géant (BM 172) et, peut-être, l'évocation de l'abondante écume tombant de la bouche du cheval de Rübzahl (GP II, 279d).

De même, la sexualité du cheval est-elle généralement associée à des forces inquiétantes², marquées du sceau d'une malédiction : l'étalon de la légende DS 574 incarne un érotisme maniaque ; dans une légende suisse (MU II, 602), une jeune femme est punie de son narcissisme (périphrase pour sa nymphomanie ?) par une métamorphose en jument ; enfin, le plaisir des chevauchées du sabbat est une cruelle illusion : il s'achève sur le squelette d'un cheval (BM 143, GP I, 531). Nulle trace de réminiscences d'un culte du phallus du cheval intégré à un rituel de fertilité, comme dans le *Dit de Völsi...*

L'association du cheval avec la mort paraît avoir mieux conservé un caractère archaïque. En effet, le cheval y apparaît comme un animal psychopompe : le revenant défenseur d'un château interdit, emmenant pour toujours un chevalier sur sa monture (DS 281), peut être vu comme un avatar des valkyries ; de même, l'amant défunt emmenant son amie dans l'autre monde avec son cheval (GP II, 1280 = récit à l'origine de la ballade *Lenore* de Bürger) semble être un écho indirect de l'histoire de Helgi et de Sigrun³. Plus fréquents encore sont les mémorats dans lesquels le cheval est un signe prémonitoire de la mort⁴, là encore une réminiscence claire de représentations païennes.

¹ Voir *supra*, II^e Partie, chap. 1^{er}.

² *Ibid.*, not. s. v. "sexualité", "étalon".

³ *Helgakvida Hundingsbana II* (Second chant de Helgi, meurtrier de Hundingsr), cf. *supra*, I^{ère} Partie, chap. 2.

⁴ Cf. Index, s. v. "mort", "oracle".

Cependant, ces témoignages sont minoritaires face aux très nombreux récits de revenants ou de fantômes dans lesquels la forme de cheval ou la monture des morts est un signe de malédiction¹. Statistiquement, le corpus révèle donc le passage d'un univers mental païen où le héros rejoint à cheval le séjour des guerriers d'élite (les *Einherjar*) à un univers christianisé où le cheval est devenu un signe de damnation.

Nos mémorats rendent largement compte du rôle prophétique et divinatoire du cheval (presque 10 % des récits²). Dans certains cas, ils paraissent être le résultat de spéculations érudites plus que de traditions populaires : ainsi dans le cas de la fausse étymologie du toponyme Weissag, en Lusace. Cette localité s'appelait d'abord Hussoke (au sens de : "village sur les hauteurs"), puis Weissok ; le récit de rituels ominaux rendus par des chevaux blancs sautant par dessus des lances pourrait bien avoir été inspiré à un érudit local par la lecture de Saxo Grammaticus, tant la ressemblance de ce récit avec le passage du livre XIV des *Gesta Danorum* cité plus haut est frappante (HL II, 270). Dans d'autres cas, c'est dans le cadre d'une légende étimologique que le cheval exprime ses arrêts : les quatre mémorats sur des chevaux galopant à l'étage ou au grenier pour attester de la réalité d'un fait paraissent avoir servi à expliquer les sculptures ou représentations de têtes de chevaux sur ou sous le faîte des maisons, dont la fonction tutélaire n'était apparemment plus comprise³. Dans la majorité des cas cependant, les oracles du cheval, ou du moins la portée prophétique de ses apparitions, s'enracine bien dans des traditions anciennes ; il en est ainsi non seulement des visions ou rencontres de chevaux annonciatrices d'une mort prochaine⁴, mais aussi des chevaux désignant le lieu d'une sépulture (GP II, 177b), ou encore mettant à jour un trésor (DS 469) ; d'une façon plus générale enfin, c'est le cas des chevaux annonçant un changement de temps ou un malheur (GP I, 629), une guerre prochaine (MU II, 649).

Peut-être même certaines mémorats sont-ils un écho d'anciennes pratiques magiques. On peut supposer que certains chevaux surnaturels de notre corpus ont été créés par une conjuration : c'est un clerc

¹ *Ibid.*, s. v. "fantôme", "revenant".

² *Ibid.*, s. v. "oracle" : une vingtaine de récits.

³ Cf. DS 340 ; BM 290 ; GP II, 51 ; GP II, 612.

⁴ Voir DS 312 ; BM 252,3 ; MU II, 624 ; GP II, 924.

(Schreiber) qui procure à Elvil son cheval magique (HL I, 217) ; ailleurs, c'est un chanoine magicien qui en fait usage (GP I, 474) : ces récits rappellent les procédés d'évocation d'un cheval magique de la fin du Moyen Âge, comme on le verra plus bas ; ils pourraient également être la transposition littéraire de trances chamaniques sous forme de chevauchées. En revanche, il paraît impossible d'évaluer si les chevauchées sabbatiques décrites dans nos mémorats reflètent des rites : le plus souvent, elles donnent l'impression d'être purement littéraires. Il y a enfin des récits qui nous paraissent aujourd'hui impossibles à déchiffrer, comme celui mettant en scène, dans un alpage suisse, un monstre aux traits équins qui initie un vacher à lire dans le lait (MU II, 918).

Un dernier élément très ancien des croyances germaniques se retrouve dans les mémorats, de façon très discrète il est vrai : l'équivalence symbolique entre les équidés et les cervidés¹. Ainsi, nos récits mentionnent-ils des chevaux à tête de cerf galopant dans la Chasse sauvage (Lusace), le don d'un jarret de cerf par Wode à un paysan (Mecklembourg) ; nous y rencontrons enfin une biche douée de prescience (dans le récit de l'établissement des Huns en "Scythie" d'après Jordanès)² : le cadre de ce dernier récit n'est certainement pas un hasard, puisque c'est justement dans la steppe que cette unité symbolique de l'équidé et du cervidé trouve son origine.

Les mémorats ont donc bien gardé la trace de représentations archaïques, mais au prix de quelles contaminations³ ? Il est en effet frappant de constater que la portée profonde des actions des chevaux n'est généralement plus comprise, en tout cas qu'elle est rarement mentionnée, soit du fait de l'*interpretatio christiana*, délibérée ou inconsciente, soit du fait d'explications historicisantes ou anecdotiques, ce que l'on pourrait appeler la « *novélisation* ».

Au titre de la réinterprétation chrétienne, nous avons déjà fait allusion à l'assimilation des revenants à cheval ou en forme de cheval,

¹ Cf. *supra*, II^e Partie, chap. 2.

² Cf. Index, s. v. "cerf".

³ Par "contamination", nous entendons, à la suite de Pierre Hadot, "le processus selon lequel paganisme ou christianisme ont été amenés à adopter des idées ou des comportements caractéristiques de leur adversaire", cf. "La fin du paganisme" in : *Histoire des religions*, dir. Puech, *op. cit.*, ici vol. II, pp. 107-108.

qui existaient sous le paganisme, à des âmes en peine ou à des damnés. Il s'agit principalement, mais pas toujours, d'apparitions de chasseurs ou de cavaliers maudits¹ : nous retrouvons là, à peine modifiées, des images de la prédication médiévale.

Parfois, la logique païenne résiste sous le vernis chrétien, d'où des contradictions. Ainsi dans une légende sur le passage de Waur et de sa troupe dans un village du Mecklembourg : les chiens de la Chasse infernale dévorent la pâte à pain des paysans, et les chasseurs seraient "des seigneurs maudits", et pourtant, le récit mentionne que le crottin abandonné par la troupe se transforme le lendemain matin en un gros tas d'argent (BM 13).

La fidélité des chevaux aux anciennes divinités est mentionnée : un cheval blanc aurait ainsi empêché la fondation, sur une ancienne colline sacrée, de la ville de Löban en Lusace (HL II, 189) ; le plus souvent cependant, cette fidélité s'exprime par une association aux pratiques magiques. Dans certains récits où des chevaux deviennent des auxiliaires des puissances chrétiennes, on peut se demander s'il n'y a pas contresens : ainsi dans cette histoire où les chevaux de pillards suédois refusent de faire avancer leur chariot tant qu'une image volée de la vierge Marie n'est pas déchargée (HL II, 290) : l'interprétation chrétienne est que l'image empêche le chariot d'avancer car elle est tutélaire du lieu, mais on pourrait y voir l'adaptation d'un récit plus ancien où des chevaux sacrés du paganisme refusent de transporter une image chrétienne.

Des « explications » historiques obscurcissent trop souvent la portée de certaines mémorats. Dans certains cas, l'invention étiologique est patente, ainsi dans ces récits anecdotiques visant à expliquer la présence, sur la façade ou le toit des maisons, de têtes de chevaux sculptées dans la pierre ou le bois (voir les quatre mémorats sur des chevaux galopant à l'étage ou au grenier mentionnés plus haut). Les récits de notre corpus concernant les empreintes de sabots, comme ceux concernant les vestiges de fers à cheval, peuvent difficilement être rattachés à une croyance païenne précise : les premiers paraissent être d'origine récente (post-médiévale, à la différence des légendes recueillies en France et en Belgique sur les traces des sabots du cheval

¹ Cf. Index, s. v. "Chasseur maudit", "malédiction", etc.

Bayart¹) ; quant aux seconds, leur lien avec le paganisme passe par le personnage de saint Nicolas. Enfin, il est improbable que d'archaïques chevaux psychopompes, voire des offrandes funéraires, se cachent derrière tel cheval fantôme rôdant près de la tombe d'un cosaque (HL I, 180), ou derrière le fantôme du cheval blanc d'un déserteur du roi de Prusse abattu dans sa fuite (GP I, 125).

B. Métamorphoses et thèmes nouveaux

La christianisation a parfois eu pour conséquence l'adaptation des mémorats, qui conservent alors leur trame narrative mais sont dotés d'un éclairage interprétatif nouveau – c'est le cas de la plupart des récits sur la Chasse sauvage, qui prolongent la réinterprétation cléricale médiévale – ; dans d'autres cas, elle a entraîné une modification de la séquence narrative elle-même.

La diabolisation du cheval est, quantitativement et qualitativement, le trait dominant des mémorats étudiés. Le diable est expressément mentionné dans plus de 15 % des récits de notre corpus, où il apparaît fréquemment sous forme de cheval, ou avec un pied de cheval, ou encore comme cavalier. Ses émissaires sont souvent des cavaliers noirs, et il se sert des chevaux pour tenter les hommes². En réalité, l'emprise du diable sur le cheval des mémorats va bien au delà, si l'on prend en compte son rôle implicite dans la malédiction des pécheurs condamnés à errer à cheval, que ce soit dans le cadre de la Chasse sauvage réinterprétée, ou indépendamment d'elle ; de même si l'on prend en compte sa présence à l'arrière-plan de nombreuses pratiques magiques, dans les chevauchées sabbatiques en particulier.

La conséquence de cette diabolisation du cheval, plus précisément : de l'attribution de caractères équins au diable, est la nette disproportion entre les apparitions du cheval et du cavalier maléfiques – apparitions où il faut ranger, à côté de celle du cheval diabolique *stricto sensu*, le cheval des eaux, la plupart des chevaux associés aux revenants et aux fantômes, les chevaucheurs – et celles, comparativement rares, du

¹ Selon H. Dontenville, *La mythologie française*, Paris, 1948, p. 169, un "pas Bayart" est attesté à Dinant dès 1355 ; cf. pp. 173-174 sur les autres traces de son sabot.

² Index, s. v. "diable".

cheval et du cavalier bénéfiques (essentiellement le cheval de Wode et les légendes du crottin transformé en or).

Étant donné cette forte association du cheval et du diable dans les mémorats, et compte tenu de ce que nous savons du rôle du cheval dans la religion germanique, il nous faut nous demander si l'hypothèse de Jacob Grimm du diable comme figure dégradée de Wodan¹ peut être étayée dans les récits de notre corpus.

L'analyse de la couleur du cheval pourrait constituer un indice en faveur de cette thèse. Sleipnir, le cheval de Wodan / Odin est "gris"², c'est-à-dire blanc pâle. Or le cheval de nos récits est généralement blanc (40 occurrences) plutôt que noir (22 occurrences). Quel est le rôle du cheval « blanc » dans les mémorats ?

Le cheval blanc est un symbole chrétien positif dans 15 % des cas seulement (6 cas sur 40)³. Il est associé à des puissances (païennes) favorables dans cinq autres cas seulement (relevant de la Chasse sauvage bénéfique). Pour le reste, le cheval blanc connote principalement la mort (comme présage de mort, et surtout dans ses liens avec les fantômes et les revenants : au total 12 cas sur 40), ou encore le diable et le mal (6 cas)⁴. Cette image négative est encore plus marquée si nous tenons compte du "cavalier au cheval blanc" (*Schimmelreiter*), qui est presque toujours un fantôme ou un revenant, accessoirement une ruse du diable⁵.

En fait, le cheval blanc joue à peu près le même rôle que le cheval noir dans nos mémorats. Pour ce dernier, nous constatons *grosso modo* la même répartition des associations⁶. D'une part, la faiblesse des connotations positives (moins d'un cas sur dix), ici uniquement liées

¹ Grimm évoque à plusieurs reprises cette hypothèse : à propos du meneur de la Chasse sauvage, il écrit que "tandis que l'homme du commun pensait à Wodan [...] il était normal que les lettrés le remplacent par le diable." (DM, p. 767) ; ailleurs, il commente ainsi l'appellation de "diable" donnée à Odin dans la *Saga d'Olaf Tryggvason* : "Il est dans la logique du mémorat (*Sage*) que le vieux dieu de la victoire guerrière soit rabaisé ici au rang d'ennemi néfaste (*der böse Feind*)." (*ibid.*, p. 851).

² Un poulain gris aux huit jambes, selon Snorri, *Gylfaginning*, chap. 42.

³ Cf. DS 448 ; GP II, 987 ; GP II, 582 ; MU I, 35 ; MU I, 80 ; MU III, 1482.

⁴ Sur tous ces points, voir notre Index, s. v. "blanc".

⁵ *Ibid.*, s.v. "*Schimmelreiter*".

⁶ *Ibid.*, s.v. "noir".

à la Chasse sauvage ; peut-être la tradition du cheval blanc christique dans l'*Apocalypse* interdit-elle la valorisation chrétienne du cheval noir. D'autre part, la domination, encore plus nette, des associations funèbres ou néfastes : le cheval noir est diabolique dans presque la moitié de ses apparitions, il est lié aux sorcières, à l'impiété, à la malédiction et à la mort...

Configuration fréquente dans le bestiaire mythologique ou épique, l'opposition symbolique entre le blanc et le noir ne se retrouve donc pas dans le cas du cheval des mémorats allemands. La légende de la conversion de Widukind, dans laquelle Charlemagne remplace le cheval noir de l'écu du chef saxon par un cheval blanc après son baptême (DS 448), est l'exception qui confirme la règle¹. Peut-être pouvons-nous expliquer l'équivalence symbolique des deux couleurs par le caractère particulier de la couleur blanche du cheval germanique.

Nous avons mentionné l'existence, chez les Germains, d'un cheval solaire ; à la différence des témoignages sur les chevaux solaires des Perses² cependant, leur couleur blanche n'est pas explicitement mentionnée : les textes qui nous sont parvenus parlent plutôt de leur "éclat" en général³, et pourraient renvoyer à la couleur dorée du soleil⁴. Le cheval blanc des Germains n'est donc pas un cheval solaire ; sa blancheur désigne vraisemblablement la couleur des nuages et de la brume. Cette couleur « grise » n'est pas seulement celle de Sleipnir, la monture du dieu Odin, mais aussi celle de Silfrintopp – littéralement : "crinière d'argent" –, le cheval de Baldr⁵.

Compte tenu de cette tradition des mythes scandinaves, il n'est pas étonnant que dans nos mémorats également, le cheval "blanc" soit implicitement un cheval pâle, blafard, livide (voir l'expression allemande *fahl und bleich*), bref : couleur de brume. Cette nuance constitue en un sens une marque de réalisme : la plupart des chevaux

¹ Nous avons signalé plus haut le caractère anachronique de ce récit : cf. I^{ère} Partie, chap. 3.

² Cf. Hérodote, *Histoires*, VII, 40 ; Xénophon, *Cyropédie*, VIII, 3, 12 (*supra*, II^e Partie, chap. 1^{er}).

³ Voir *supra*, II^e Partie, chap. 2, le cheval *Skinfaxi* : *Vafthrudnismal*, str. 12 et 13 ; *Gylfaginning*, Chap. 10.

⁴ Cf. l'allusion aux chevaux du soleil à la fin du chapitre 45 de la *Germanie* de Tacite.

⁵ Le nom apparaît dans l'*Edda* de Snorri (*Gylf.*, chap. 15).

aits blancs sont en réalité gris (comme la plupart des chevaux dits noirs sont en réalité bai sombre). En sens inverse cependant, en parlant d'un cheval "blanc" ou "noir", les récits de la tradition germanique entendent désigner en définitive un cheval extra-ordinaire, et c'est peut-être là le point fondamental : cet animal dont la couleur tranche avec celle des chevaux de la réalité se désigne ainsi comme un être de l'autre monde. Et c'est la raison pour laquelle ce cheval, toujours lié aux puissances païennes, est diabolisé, qu'il soit blanc (comme les chevaux sacrés du paganisme) ou noir (une des couleurs du diable dans l'imaginaire chrétien).

Au total, dans la mesure où le cheval blanc des mémorats allemands est principalement lié à la mort et à l'au-delà, comme Sleipnir, le cheval d'Odin, mais aussi au péché, avec la figure du *Schimmelreiter* errant, on pourrait déduire de ces parallèles entre le cheval pâle diabolique et Sleipnir une continuité entre Wodan et le diable ; mais ce rapprochement reste incertain. En revanche, certains récits comportent des allusions plus nettes au principal dieu cavalier de la mythologie germanique.

Divers mémorats font intervenir un cavalier chasseur revêtant certains attributs du dieu Odin (Wodan). Le Chasseur maudit *Hackelnberg* (ou *Hackelbernd*) est généralement associé aux chevaux, que ceux-ci tirent son carrosse (cf. DS 311, GP I, 333), ou qu'un cheval blanc désigne le lieu de sa sépulture (GP II, 1177b). Nous avons vu précédemment les divers traits qui rapprochent ce cavalier maudit, à l'origine un maître veneur à la cour de Brunswick au XVI^e siècle, du dieu Wodan¹.

Le vieux "Chaperon bleu" (*Blauhütel*) est également un cavalier errant dans une chasse sans fin, en punition de son penchant destructeur pour la chasse (HL I, 136). Avec le manteau, le chapeau est un autre attribut traditionnel de Wodan : le dieu porte notamment l'épithète *Síðhöttir* (au large chapeau)². Selon Karl Haupt, ce chapeau désigne les nuages dans lesquels Odin se dissimule. Les différentes "montagnes au chapeau" (*Hutberge*) de la Lusace (une quinzaine) désignent d'après cet auteur des cimes entourées de vent et de nuages,

¹ Cf. supra, I^{re} Partie, chap. 2, et Grimm, DM, pp. 767-770.

² Golther, *Handbuch* ..., op. cit., p. 356.

et pourraient être appelées ainsi d'après un Chasseur sauvage à chapeau¹.

Le même phénomène d'amplification mythologique à partir d'un fait historique – à moins qu'il ne s'agisse de l'historicisation d'éléments mythologiques – peut s'observer dans la légende de *Johann Hübner*, rapportée par Grimm (DS 128) et Grässe (GP I, 809). Ce personnage aurait été le dernier brigand dominant la région du *Geissenberg*, en Westphalie, où il possédait une forteresse. Il était d'une force physique exceptionnelle et portait des habits de fer. Il était borgne² et arborait une longue barbe³ et des cheveux frisés. Sa légende fait une large place aux chevaux : Johann Hübner est cavalier, mais aussi voleur de chevaux ; il excelle dans l'art de dissimuler ses traces par le ferrage à l'envers de sa monture. C'est près d'une forge qu'il sera finalement découvert. Après sa mort en combat singulier des mains d'un prince, il hantera les environs de son ancien château comme cavalier d'un cheval noir. Son apparence physique, ses liens étroits avec les chevaux, le contexte initiatique de la forge⁴, ses apparitions nocturnes font songer au dieu cavalier Wodan.

Compte tenu de ces divers parallèles, il n'est pas possible de nier que les trois figures de *Hackelnberg*, *Blauhütel* et *Johann Hübner* sont des figures typologiquement très proches de celle de Wodan / Odin. Toutefois, il se pourrait qu'au cours de la transmission écrite des mémorats les concernant, une « remythologisation », délibérée ou involontaire, soit intervenue sous la plume d'érudits ; il nous semble donc impossible de démontrer un lien génétique entre la figure mythique du dieu et ces personnages légendaires.

La diabolisation du cheval "blanc" du paganisme germanique et la transformation du cavalier borgne – de puissance bénéfique en Chasseur maudit – entraîne une inversion de la signification du crottin dans la moitié des cas. Nous constatons en effet qu'à côté de sa dimension maintenue de gage de prospérité dans certains récits (la

¹ HL, note p. 122.

² Odin perdit volontairement un œil pour accéder à la connaissance (la "source de Mimir"), cf. *Gylf*. chap. 15.

³ Voir les épithètes désignant Odin dans l'*Edda poétique* : *Langbardr*, *Síðskeggr*, *Síðgrani*, signifiant tous "longue barbe" (Golther, *loc. cit.*).

⁴ Voir *supra*, I^{ère} Partie, chap. 3.

transformation en or ou en argent), le crottin de cheval revêt aussi une valeur négative, notamment dans l'inversion de la métamorphose, comme dans ce récit où les nourritures d'un sabbat se révèlent être du crottin (MU III, 1398), et dans celui mettant en scène un fils impie se moquant de sa mère en mélangeant du crottin de cheval à sa nourriture (MU I, 100, 2)¹. Cette dévalorisation du crottin dans les mémorats pourrait renvoyer à de rares antécédents médiévaux² ; elle est d'autant plus frappante qu'elle contredit l'usage encore largement attesté au XIX^e siècle, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, du crottin de cheval dans la médecine humaine.

A côté de l'inversion occasionnelle de leur logique, les mémorats ont encore subi l'adjonction de thèmes nouveaux, comme ceux du géant cavalier, du cheval de feu ou de la chevauchée sabbatique.

Le thème du géant cavalier est une innovation post-médiévale. Dans la *Chanson d'Ecke* par exemple³ (XIII^e siècle), Ecke est obligé de refuser le cheval que la reine veut lui offrir en présent, car le géant est trop lourd pour être supporté par l'animal-attribut du chevalier (str. 34-35). D'où une série d'humiliations : devant sa demande de rencontre avec Dietrich, le modèle des vertus chevaleresques, Hildebrand, l'écuyer du preux, lui répond qu'« il se bat [seulement] avec ceux qui sont à cheval » (*er fiht mit denen, die sunt geritten*, str. 46,5). Lorsque Dietrich condescend enfin à se battre avec Ecke, il démontre paradoxalement sa vertu chevaleresque en descendant de sa monture et en combattant à pied (str. 101). Certes, pourrait-on observer, Vasolt, le frère du géant Ecke, est cavalier (str. 166), mais il s'agit là de l'exception à une convention très générale dans la littérature médiévale, d'après laquelle les géants se déplacent et se battent à pied.

Les récits de notre corpus mettant en scène des géants cavaliers sont cependant rares et localisés dans des sites de montagne : la "Montagne des géants" proprement dite (*Riesengebirge*, en Silésie), où Rübezahl, personnage protéiforme, une sorte de génie de la montagne, apparaît notamment comme cavalier (GP II, 279, *passim*) : sa forme de géant

¹ Voir notre Index, s. v. "crottin".

² Dans certains récits exemplaires, cf. TU 2633 = Caesarius IV, 87 : *De Hermanno incuso, cui diabolus pro piscibus obtulit stercora equina*, cf. texte en annexe C et notre commentaire en III^e Partie, chap. 3 (Le cheval exemplaire).

³ *Das Eckenlied*, éd. F. B. Brévard, Stuttgart, 1986.

n'est cependant pas expressément mentionnée dans ce contexte ; les monts du Harz surtout, où d'après certaines légendes étiologiques des « traces de sabots » sont les vestiges d'une course-poursuite à cheval entre le géant Bodo et la princesse Emma (DS 318,4).

Le cheval de feu des mémorats est toujours néfaste, qu'il s'agisse d'un cheval diabolique ou de la forme (variante : de la monture) prise par un revenant ou un fantôme. Il s'agit là, comme nous l'avons déjà relevé¹, d'une nouveauté introduite dans l'imaginaire germanique par le christianisme ; elle a connu un grand développement dans le folklore allemand². Dans notre corpus, les chevaux de feu apparaissent comme les montures d'âmes en peine ou damnées³, plus généralement comme les montures de revenants⁴, ou encore comme des attributs diaboliques. Les exemples pourraient être facilement multipliés en élargissant notre enquête à d'autres recueils de légendes. Notons que ce thème du cheval et du cavalier de feu a occupé jusqu'à la fin du XIX^e siècle une place éminente dans l'imaginaire de la magie noire en Allemagne. Témoin "Le Cavalier de feu" (*Der Feuerreiter*), un poème d'Eduard Mörike mis en musique avec une puissance évocatrice inégalée par Hugo Wolf en 1888 :

"[...]
Hinterm Berg,
Hinterm Berg
Brennt es in der Mühle !

Schaut' da springt er wütend schier
Durch das Tor, der Feuerreiter,
Auf dem rippendürren Tier,
Als auf einer Feuerleiter !
Querfeldein ! Durch Qualm und Schwüle
Rennt er schon und ist am Ort !
Drüben schallt es fort und fort :

[...]
Derrière la montagne,
Derrière la montagne,
Le feu fait rage dans le moulin !

Vois comme il bondit avec fureur
A travers la porte, le Cavalier de feu,
Sur la bête squelettique,
Comme sur une échelle ardente !
A travers champs ! Par le brasier et
[la fumée
Déjà il court, il arrive !
Là-bas, la rumeur grandit :

¹ Voir *supra*, le cheval et les puissances élémentales, II^e Partie, chap. 1^{er}.

² Le cheval de feu des mémorats est donc très différent du *grant*, ce génie équin annonciateur d'un incendie à venir, qualifié par Gevais de Tilbury de "démon serviable" (*Otia Imperialia*, III^e Partie, 62) ; voir notre II^e Partie, chap. 1^{er}.

³ Cf. DS 527 ; GP II, 1325 ; MU II, 844 ; MU III, 1099.

⁴ Cf. DS 277 [?] ; MU II, 606 ; MU II, 854 ; MU II, 859 ; MU III, 1579.

Hinterm Berg,
Hinterm Berg
Brennt es in der Mühle !

Der so oft den roten Hahn
Meilenweit von fern gerochen,
Mit des heil'gen Kreuzes Span
Freventlich die Glut besprochen -
Weh ! dir grinst vom Dachgestühl
Dort der Feind im Höllenschein.

Gnade Gott der Seele dein !
[...]¹

Derrière la montagne,
Derrière la montagne,
Le feu fait rage dans le moulin !

Toi qui souvent as senti l'incendie
A des lieues de distance,
Qui par le bois de la Sainte Croix
As conjuré le feu en sacrilège,
Malheur à toi ! Là-haut, du grenier,
L'Ennemi ricane dans la leur

[infernale.

Que Dieu ait pitié de ton âme !
[...]

La chevauchée sabbatique est un autre thème nouveau des mémorats. Les chevauchées sur divers ustensiles ou animaux², les transformations d'êtres humains en chevaux³ pour des chevauchées sabbatiques ne représentent en effet que partiellement la déformation d'anciennes croyances païennes : si la chevauchée sur le bâton (*gandreid*) et la métamorphose en animal sont bien attestés sous le paganisme comme des phénomènes de magie extatique individuelle ou collective⁴, en revanche l'idée d'un rassemblement de « sorcières » en un lieu précis, pour une « messe noire » (le « sabbat »), s'est surtout imposée à la fin du Moyen Âge et dans les siècles suivants, qui virent culminer la chasse aux sorcières⁵.

Au XIX^e siècle, les artistes du mouvement romantique évoquent fréquemment la chevauchée vers le sabbat. Le livret que Gérard de Nerval a écrit en collaboration avec Hector Berlioz lui-même pour *La Damnation de Faust*, "d'après le premier *Faust* de Goethe", évoque de façon saisissante la "course à l'abîme" des "deux noirs chevaux" de Méphistophélès :

¹ Citation d'après le texte du livret d'accompagnement de l'enregistrement de *Lieder* de Hugo Wolf sur des poèmes de Mörike, par Dietrich Fischer-Dieskau et Gerald Moore au Festival de Salzbourg, le 30 juillet 1961 (Orfeo, 1985).

² Voir notre Index, s. v. "chevauchée".

³ *Ibid.*, s. v. "filet", "métamorphose" ; voir *infra*, les transformations en jument.

⁴ Voir *supra*, I^{re} Partie, chap. 3.

⁵ R. Muchembled (dir.), *Magie et sorcellerie en Europe...*, *op. cit.*, chap. 2, Poursuites précoces, par E. William Monter : "Naissance du sabbat des sorcières au XV^e siècle", pp. 47-51.

"Méphistophélès :

Hop ! Hop ! Hop !

Faust :

Regarde, autour de nous, cette ligne infinie

De squelettes dansants.

Avec quel rire horrible ils nous saluent !

[...]

Nos chevaux frémissent,

Leurs crins se hérissent,

Ils brisent leurs mors !

Je vois onduler

Devant nous la terre ;

J'entends le tonnerre

Sous nos pieds rouler !

Méphistophélès :

Hop ! Hop ! Hop !

Faust :

Il pleut du sang !

Méphistophélès :

Cohortes infernales !

Sonnez vos trompes triomphales !

Il est à nous !

Faust :

Horreur ! Ah !

Méphistophélès :

Je suis vainqueur !¹

Dans la scène suivante du *pandémonium*, Méphistophélès est accueilli par le chœur des damnés et des démons. Indépendamment de sa qualité artistique, cette scène de la "Légende dramatique" de Berlioz évoque sans doute fidèlement ce que représentait le cheval dans le bestiaire de certains prédicateurs médiévaux : un animal diabolique menant l'homme à sa perte ; mais dans la mesure où cette chevauchée rejoint une assemblée de sorciers, le drame de Goethe et l'œuvre de Berlioz et Nerval reprennent une conception surtout post-médiévale, ce

¹ Extrait de la Quatrième Partie, scène XVIII, cité d'après le programme édité par le Théâtre du Châtelet à l'occasion des représentations de sept. 1990 (Philharmonia Orchestra ; J.E. Gardiner ; Y. Kokkos), p. 48.

qui est cohérent avec l'origine de la légende de Faust, qui date du XVI^e siècle.

C. Quelques thèmes particuliers

L'étude des mémorats sur les chevaux magiques, les transformations en jument et les palefreniers illustre le caractère syncrétique du genre des *Sagen*, comme mélange de représentations anciennes et d'innovations ou actualisations diverses.

Les dangers des chevaux magiques

Notre corpus comporte divers récits de chevaux surnaturels, magiques ou diaboliques¹. A la différence de certaines montures surnaturelles des *exempla*, aucun de ces animaux ne sert les desseins de Dieu, à une exception temporaire près. Il s'agit toujours de chevaux obtenus de puissances de l'autre monde, ou arrachés à ces puissances par la force d'une conjuration ou par la ruse.

Le désir impérieux de parcourir de grands espaces suffit parfois à susciter le cheval rapide que l'homme souhaite (l'allemand parle de *Wunschpferd*, cheval répondant à un désir). En Prusse orientale, on racontait ainsi plusieurs variantes d'un récit où un paysan, se promenant à pied de nuit pour une affaire d'importance et songeant à un cheval qui lui permettrait de voyager rapidement, vit soudain apparaître un cheval devant lui. Il n'hésita pas à enfourcher cette monture, qui cependant grandit au point de dépasser la hauteur des arbres et avançait de plus en plus vite. Il décida alors de sauter de l'animal incontrôlable, pour une chute heureusement sans dommages pour lui (GP II, 663).

Ce mémorat a la structure d'un rêve, mais dans trois de ses cinq variantes on précise que la possession d'un filet en filasse (*der Bast*, la fibre de chanvre ou d'écorce) lui aurait permis de maîtriser le cheval, ou qu'un tel filet lui permit effectivement de le diriger à son gré pendant neuf jours. Ces indications pourraient être le souvenir de procédés chamaniques.

¹ Voir Index sous "Magie", a) et "Diable", g).

Le filet intervient dans beaucoup de techniques de conjuration magique d'une monture surnaturelle, comme l'indique le *Traité des arts interdits* de Johann Hartlieb (XV^e siècle), qui précise que le cheval conjuré est "en réalité le diable en personne. Pour une telle magie, il faut du sang de chauve-souris, avec lequel l'homme doit se vouer au diable par des mots secrets"¹ : dans deux variantes de notre mémorat, la nature inquiétante du cheval ressort mieux : l'homme qui rencontre le cheval est un ouvrier agricole d'une force colossale, et pourtant le cheval le fait tomber si durement et si loin qu'il reste longtemps inanimé à terre et en garde longtemps les séquelles ; ou encore : au moment où il allait enfourcher la monture magique, l'homme se ravise car il aperçoit qu'elle n'a pas de tête...

Parfois le cheval surnaturel fait partie d'une ensemble de tentations diaboliques, comme dans un vieux récit remontant au Moyen Âge, repris par Grimm (DS 527) :

Un chevalier souabe du nom d'Ulrich, qui avait continué de chasser un vendredi, car il n'avait rencontré aucun gibier, se retrouva dans une contrée désolée qu'il n'avait jamais parcourue. Il y croisa un cortège de plusieurs centaines de chevaliers et de dames à cheval, qui passèrent devant lui sans répondre à ses salutations. Seule la cavalière solitaire qui fermait la marche répondit à son salut, en lui disant : « Que Dieu vous le rende ! ». Il l'interrogea et apprit de cette femme, belle et richement habillée, quel était en réalité son triste sort : elle était une femme adultère, dont l'amant, encore vivant, était destiné à la rejoindre dans cette errance éternelle à cheval. Ulrich se joignit au cortège, mais grâce aux avertissements de la cavalière, il échappa de justesse à l'emprise de la malédiction ; au cours d'une halte, les doigts du chevalier furent brûlés parce qu'il voulut toucher à la nourriture – brûlante des flammes de l'enfer – de cette étrange compagnie. Mais lorsqu'on lui proposa un superbe cheval pour participer à un tournoi, il eut la force d'âme pour résister à la tentation. Et quand le cortège repartit, la monture qui fut avancée pour la femme adultère brûlait comme de la braise ; dès que la malheureuse s'y installa, des flammes s'emparèrent d'elle. [...]. Il se signa et parvint à retrouver le chemin du retour. Connaissant l'amant de la malheureuse, il lui raconta ce qu'il avait vu et entendu. Les deux chevaliers décidèrent alors de partir pour la Terre

¹ Cf. textes en I^{ère} Partie, chap. 3.

sainte pour combattre les païens, afin de libérer s'il se pouvait la cavalière errante de ses tourments.

Dans le poème *Der Württemberger*¹, composé en vers rimés au XII^e ou XIII^e siècle², partiellement apparenté au *Lai du Trot* français de la même époque³, qui raconte pour la première fois cette histoire, l'auteur anonyme décrit avec éloquence la tentation que constitue ce cheval de l'autre monde :

La dame avertit le chevalier du piège qui l'attend :

*ew wirt schier fur gezogen
ain phert – da seit ir an betrogn –
mit ainer varb gehewr,
reich ist sein kopertewr,
reileich ist alls sein gerait [...]*⁴

On va vous amener sur l'heure
un cheval – qui vous illusionnera –
d'une couleur séduisante,
avec une couverture de prix
et un harnachement très luxueux [...]

Devant le destrier, le chevalier résiste, mais à contre-cœur :

*er sprach : “ich klags ubr al,
daz ich dich nit reiten sal.
ich wil dich faren lazzen.”*⁵

Il dit : « Je déplore pardessus tout
de ne pouvoir te monter.
Je veux te laisser aller. »

L'amertume du chevalier est encore plus nette dans une autre version du poème :

¹ *Der Württemberger*, éd. Franziska Heinzle (GAG 137). Göppingen, 1974.

² Le manuscrit le plus ancien, celui de Vienne (*Cod. Vindob.* 2885), date de 1393.

³ *Le Lay du Trot* (XIII^e siècle), éd. E. Margaret Grimes, *Romanic Review* 26 (1935), pp. 313-321, est résumé par F. Heinzle, *op. cit.*, pp. 133-134, et par C. Lecouteux, *Fantômes et revenants...*, *op. cit.*, p. 126, note 66. Si la structure des deux récits est similaire, leur message est différent (cf. Heinzle, pp. 134-135) : le *Lai du Trot* fait apparaître au héros Lorois de Morois deux cortèges de l'autre monde, dont le premier représente la félicité des vrais amants, le second la punition de ceux qui furent trop fiers pour servir l'Amour (*ne ainc ne daignierent amer*) ; nous sommes dans l'univers galant des tribunaux d'amour courtois. Dans le poème allemand en revanche, un seul cortège – malheureux – apparaît, celui des personnages qui ont violé la foi conjugale : il illustre le jugement de Dieu sur le péché d'adultère.

⁴ W, 309-313 (W désigne la leçon du ms le plus ancien, celui de Vienne, de 1393).

⁵ W, 333-335.

"das ich dich nit versuchen sol,
das wil ich got imet clagen." ¹

« Je me plaindrai toujours à Dieu
que je ne doive pas te monter. »

La vision finale des souffrances de la belle pécheresse est empreinte d'une sombre poésie :

*er sah aber ziehen her
gen im ain zelter,
der pran alz ain glut,
den rait diu fraw gut.
si sprah : "ir sult schawn
jamer an mir armen frawn !" ²
diu fraw hub auf ir arm ploz,
daz fewr verr von ir schoz,
als ain haws da wer verprant.
der ritter hub auf sein hant
und gesegnet diu fraw gmait².*

Il vit alors s'approcher
vers lui une haquenée,
brûlante comme de la braise,
que montait la gente dame.
Elle dit : « Contemplez
la misère dans laquelle je me trouve ! »
La dame releva son bras nu,
le feu jaillit d'elle partout,
comme d'une maison en feu.
Le chevalier étendit sa main
et bénit l'aimable dame.

Ce mémorat comporte deux thèmes des *exempla* par lesquels les prédicateurs du Moyen Âge incitaient les chevaliers à partir pour la croisade, pour leur propre salut et pour sauver les âmes errantes cherchant le repos : nous retrouvons deux *topoi* utilisés par Hélinand de Froidmont : le cheval brûlant du feu de l'enfer torturant une femme adultère fait penser à la vision du charbonnier³ ; le superbe cheval de tournoi, instrument d'une tentation diabolique, rappelle l'histoire du chevalier de Mâcon⁴.

Si ce cheval surnaturel, essentiellement diabolique, relève d'un univers chrétien, d'autres chevaux extraordinaires apparaissent dans des mémorats sans références chrétiennes, comme le cheval d'Emma, la fille d'un roi d'une Montagne des Géants : dans l'une des versions des légendes concernant des « traces de sabots » géants dans le Harz (près de l'endroit où les rivières Bode et Emme se rejoignent avant de venir grossir la Saale), on raconte que le cheval de la princesse pouvait franchir en un instant des distances de plusieurs lieues ; c'est grâce à

¹ M, 421-422 (M = version du premier ms de Munich, du milieu du XV^e s.).

² W, 395-405.

³ Voir *supra*, III^e Partie, chap. 2 (TU 4696).

⁴ *Ibid.* (TU 1477).

un bond prodigieux de ce cheval que la princesse échappa au géant Bodo qui la poursuivait de ses assiduités. Dans cette légende étiologique aux traits fabuleux (DS 318,4 = GP I, 563), une indication retiendra notre attention : la princesse avait conclu un pacte avec un "esprit puissant" ; le cheval est certainement là encore le don d'un être de l'autre monde.

Parfois, les traits merveilleux sont développés jusqu'au fantastique, comme dans le mémorat raconté en Saxe sur le magicien Johannes Saxonicus, le fils illégitime d'un prélat, qui par son intelligence avait obtenu la charge de chanoine à Halberstadt. Pratiquant la nécromancie, ce puissant magicien était aussi capable d'engloutir un homme armé avec son cheval, ou toute une charrette avec son attelage ; il possédait bien entendu un cheval magique, grâce auquel il put célébrer, en l'an 1271 dit la tradition, trois messes la nuit de Noël, l'une à Halberstadt en Saxe, et les deux autres à Mayence et à Cologne au bord du Rhin. Il mourut cependant foudroyé (GP I, 474). Sans doute devons-nous voir dans ces transports autre chose qu'un simple prodige spatial : un véritable dédoublement de la personne.

Examinons pour terminer deux autres récits, en commençant par l'histoire d'Elvil, consignée dans les annales manuscrites de la ville de Görlitz en Lusace :

Au temps du roi Johannes, vers l'année 1330, un chevalier courageux du nom de Hans Elvil résidait au château de Gerlachsheim. Un différend à propos de droits de juridiction, qui l'opposait au conseil de la ville de Görlitz, dégénéra en conflit armé ; au cours d'un engagement, l'épouse d'Elvil mourut sous les sabots de la cavalerie de Görlitz. Ce fut le début d'une longue guerre privée entre le chevalier et la ville. Bien qu'il fut souvent en danger d'être fait prisonnier par les troupes de la ville, Elvil réussissait toujours à leur échapper. La raison en était la suivante : le chevalier possédait un cheval magique procuré par son scribe, qui avait pour habitude de piaffer lorsqu'il pressentait l'approche des ennemis de son maître ; plus ceux-ci se rapprochaient, et plus fortement les sabots du cheval frappaient le sol. Un jour, il entra avec ce cheval dans Görlitz – car peu de gens le connaissaient – [...] Puis il s'en retourna en franchissant d'un bond la porte de la ville avec ce cri : « Hans Elvil était là ! »

Cette provocation exaspéra les habitants de Görlitz ; ils décidèrent de construire une enceinte aux murs solides [...] Cependant, lorsque le chevalier Elvil revint assiéger la ville avec un grand nombre d'hommes

d'armes, le combat fut rude et les citadins furent poussés dans leurs derniers retranchements. Comme ce jour-là était celui de saint Hippolyte, ils implorèrent ce saint en lui promettant, s'il leur venait en aide, de fêter à l'avenir ce jour par un jeûne de reconnaissance. Et comme leur vœu fut exaucé, ils fêtent depuis lors fidèlement ce saint par un jour de jeûne particulier¹.

Relevons le lien établi entre le cheval magique et le scribe (*der Schreiber*) : ce mémorat rappelle le lien entre la maîtrise de certaines écritures et la conjuration d'un cheval magique, donc l'origine savante, voir cléricale de cette magie. Le cheval d'Elvil est surnaturel par deux caractéristiques : son don de prescience qui rappelle les chevaux oraculaires de l'antiquité germanique, et ses bonds exceptionnels. La figure du cheval est présente dans chaque épisode de ce mémorat : au début de l'histoire, l'épouse d'Elvil meurt écrasée par les chevaux de la cavalerie de Görlitz ; à la fin, c'est un saint équestre (Hippolyte) qui libère la ville assiégée. Cette légende n'a cependant pas la sombre poésie de celle du chevalier Thedel, figurant dans une vieille chanson populaire éditée à Magdebourg en 1558, et reprise notamment dans le recueil *Des Knaben Wunderhorn* par Achim von Arnim et Clemens Brentano (1^e éd. 1805-1808) :

Les Wallmoden sont une ancienne famille de la région de Hanovre. Une légende rapporte l'histoire d'un certain Thedel de Wallmoden qui, assistant à dix-huit ans à un baptême, fut tellement bouleversé par ce rite sacré qu'il déclara au prêtre que s'il était sûr d'avoir été baptisé pareillement, il ne craindrait rien sur terre, pas même le diable en personne. Le prêtre lui répondit qu'il l'avait bien baptisé pareillement dix-huit ans plus tôt. Alors le jeune Thedel réitéra que, fort de cette assurance, il était prêt, au nom de Dieu, à affronter le diable. Ce dernier cependant songeait à un moyen de prendre au piège le jeune homme présomptueux.

Quelques jours après ce baptême, Thedel se trouvait à la chasse en rase campagne, au lieu dit la Hahr, seul avec son scribe, lorsque soudain de nombreux cavaliers s'approchèrent, parmi lesquels il en reconnut plusieurs ; il y distingua en particulier son parrain, récemment décédé, chevauchant une chèvre noire à trois pieds. Or le diable se servait de ce parrain comme d'une vieille connaissance, afin d'attirer dans ses filets le

¹ HL I, 217, "Le cheval magique d'Elvil".

chevalier Thedel au moyen d'un destrier noir. Cependant le parrain, en raison de sa vieille affection pour son filleul, lui donne quelques avertissements sur l'intention du diable de lui tordre le cou dès qu'il sera assis sur le fier cheval ; il lui indique aussi comment il peut non seulement échapper aux pièges du Malin, mais même duper celui-ci et le cheval : il doit, s'il a envie de voir le Saint Sépulcre, se mettre en croupe derrière lui sur sa chèvre à trois pieds, mais sans prononcer un seul mot pendant le voyage, sinon l'homme noir lui tordrait le cou ; une fois arrivé au Saint Sépulcre, il doit mettre pied à terre et bien le contempler ; il peut aussi y demeurer jusqu'à la nuit suivante, mais lorsque l'horloge de l'église aura été remontée pour la troisième fois, il devra s'en retourner et n'éprouver aucune crainte, car sinon l'homme noir lui tordrait le cou. Thedel lui répondit que s'il promettait de l'emmener sain et sauf au Saint Sépulcre, il affronterait le diable et son cheval noir. Thedel abandonna alors son scribe, s'élança sur la chèvre à trois pieds et se trouva en un clin d'œil à Jérusalem. Là il vit le Saint Sépulcre, se confessa et pria Dieu qu'il veuille bien le prendre sous sa protection en le défendant contre les ruses du Malin et qu'il lui permette de prendre possession du cheval noir. Avant de repartir, il se rend dans l'église, le parrain remonte l'horloge de l'église, afin que le chevalier Thedel reste éveillé, et lui recommande de ne répondre au diable qu'après un délai d'une heure. Le diable arrive sur ces entrefaites, remonte l'horloge de l'église une première et une deuxième fois et demande à Thedel s'il n'aimerait pas posséder le cheval noir. Le chevalier demeure silencieux ; alors, à la dernière minute de l'heure fatidique, le diable remonte pour la troisième fois l'horloge et lui redemande s'il veut posséder le cheval. Thedel, ayant attendu que la dernière minute se fut écoulée, lui répond que oui, telle est sa volonté. Le diable sursaute, se voyant joué, et lui donne le cheval. Thedel saute en selle et se retrouve en un instant à la Hahr, en présence de son scribe dont les cheveux sont devenus gris du fait des peurs et des soucis de la nuit. Le scribe admire le cheval, puis ils se rendent tous deux à Königslutter, où les serviteurs du chevalier accueillent avec étonnement le fier animal, mais sans savoir comment s'y prendre avec lui. Thedel seul peut l'emmener à l'écurie et l'y attacher. Le cheval ne mangeait que des charbons ardents et des branches d'épines. Ainsi Thedel maîtrisait-il le cheval, mais de ce jour, celui-ci laissa planer une menace sur son existence, car si Thedel venait à raconter comment il avait obtenu ce cheval, il mourrait trois jours après. [...]

Un jour, Thedel se rendit en Livonie et entra dans l'Ordre des Chevaliers Porte-Glaive. Il réalisa là-bas de grands exploits et obligea les Lituaniens à se convertir à la religion chrétienne. Mais son heure finit par arriver car, toute la curiosité de l'armée étant dirigée sur le cheval noir, qui

se révélait irrésistible dans la mêlée des batailles, le Grand Maître de l'Ordre exigea de Thedel qu'il lui donne des explications sur sa monture, au nom de son devoir d'obéissance. Ne pouvant se soustraire à son devoir, le chevalier sollicite deux semaines de délai, règle les affaires de sa maison, se confesse et reçoit le Saint Sacrement. Le quatorzième jour, il avoue au Grand Maître de l'Ordre que le cheval noir est un être diabolique qu'il a reçu en présent du diable lors d'un voyage au Saint Sépulcre et, comme cela lui fut prédit, il mourut trois jours plus tard en se confiant au Christ par ces paroles : « Pauvre pécheur, je remets mon esprit entre tes mains, mon Dieu ! »¹

Dans ce récit, le héros parvient à arracher le cheval magique au diable par une ruse, grâce aux conseils de son parrain, mais il est dit en même temps que la rencontre avec le cortège des revenants (expiant leurs péchés) se fait lorsque Thedel se trouvait "seul avec son scribe" : ce dernier n'était peut être pas étranger à l'apparition de la monture magique. Le mémorat abonde en contradictions diverses : le parrain, sous l'emprise du diable, donne cependant des conseils à son filleul pour le jouer, et c'est dans une église qui semble être celle du Saint-Sépulcre que le diable vient tenter le héros ! Malgré ces incohérences, le mémorat « fonctionne » grâce à sa justesse psychologique : dans notre histoire qui se passe à la fin du Moyen Âge, le héros est écartelé entre une foi chrétienne sincère et une mentalité qui reste celle d'un guerrier germanique, avec la recherche du défi, dans le combat guerrier mais aussi dans l'affrontement avec les forces surnaturelles. Le cheval arraché au diable, et qui dès lors fait peser une menace terrible sur le héros, car son origine doit rester secrète, est très bien décrit : de chair et de sang, cet animal superbe ne se nourrit cependant que de charbons ardents et de branches d'épines ; admiré par tous, il ne peut être approché que par son maître. Comme la chèvre infernale à trois pieds de son parrain, le cheval de Thedel est noir, et il franchit d'un bond des espaces considérables (le héros part à Jérusalem sur le dos de la chèvre, et en revient en un instant sur le cheval magique). Dans les batailles que son maître mène au nom du Christ dans les marches

¹ GP II, 1135, "Thedel de Wallmoden et son cheval magique". Cette légende a également été éditée, dans une rédaction rimée par G. Thym von Zwickau datée de 1563, sous le même titre "Thedel von Wallmoden", par C. et Th. Colson, in : *Märchen und Sagen*, Hanovre, 1854, n° 77, pp. 2/2-2/9.

orientales de la Chrétienté, le cheval est invincible, mais le chevalier doit finalement confesser son terrible secret ; la fin de l'histoire, avec la mort chrétienne du héros, tend à montrer que dans la mentalité des porteurs du récit, la vertu du courage mis au service de la foi l'emporte sur le recours illicite à des forces diaboliques.

Les métamorphoses en jument

Neuf mémorats de notre corpus relatent la transformation d'une femme en jument¹. Il s'agit généralement de récits dans lesquels la transformation en animal est la sanction d'un péché. Dans ce phénomène, la bride joue souvent un rôle important, comme dans la conjuration d'un cheval magique. Examinons tout d'abord deux récits similaires, recueillis l'un au nord, l'autre au sud du domaine d'expression allemande.

Dans une paroisse du sud-ouest du Mecklembourg, près de la rivière Elde, habitait une sorcière qui commettait de nombreux méfaits, mais ne pouvait être découverte.

Un jour, le premier commis d'un paysan du village partagea son lit avec le jeune bouvier. Le commis dormit au fond, le jeune devant, c'est-à-dire du côté par lequel les mauvais esprits arrivent. Le matin du premier mai, le jeune homme était allongé dans le lit, fiévreux et en sueur, et déclara au commis qu'il lui semblait que la patronne l'avait chevauché pendant la nuit comme s'il était un cheval. Le commis lui rit au nez, mais se coucha la seconde nuit de mai du côté extérieur du lit et fit semblant de dormir. Et en effet, c'était bien la patronne qui entraînait dans la chambre à coucher, une bride et une cravache à la main. Bien qu'il se défendit de son mieux, le commis ne put empêcher sa maîtresse de lui passer la bride par dessus les oreilles, et il se vit transformé en un étalon noir, sur lequel elle chevaucha vers le Blocksberg. Elle s'arrêta près d'un buisson de sureau et y attacha les rênes de sa monture. Aux douze coups de minuit, des sorcières apparurent de tous les côtés, chevauchant des balais, des tisonniers, des pinces, des fléaux, des chèvres et des boucs. Le diable vint aussi, vêtu d'un manteau rouge, deux cornes sortant de son chapeau pointu muni d'une plume de coq. Il avait de longues griffes aux doigts, une queue de vache

¹ BM 142 ; BM 144 ; BM 156 ; MU I, 118 ; MU II, 602 ; MU II, 860 ; MU III, 1240 ; MU III, 1241 ; MU III, 1243.

au derrière, un pied de corneille et un pied de cheval. Le commis vit comment ils mangèrent et burent, puis dansèrent et forniquèrent. Au premier cri du coq, toute la compagnie se mit en route, la maîtresse du commis remonta sur son cheval. Les sorcières s'arrêtèrent à une rivière pour laisser boire leurs montures. La maîtresse lâcha les rênes et là, l'étalon devint incontrôlable, et finit par la jeter dans l'eau. Il se débarrassa de la bride en secouant sa tête, et retrouva aussitôt sa forme humaine face à la patronne. Alors il jeta la bride pardessus la tête de la sorcière, et la patronne fut immédiatement transformée en jument noire, sur laquelle le commis monta et poursuivit sa route. Il s'arrêta en chemin à une auberge, et il eut l'idée d'y faire ferrer sa monture. Celle-ci prit un air pitoyable lorsque le forgeron fixa solidement quatre bons fers sur ses sabots. Puis il chevaucha jusqu'au village, qu'il atteignit encore avant l'aube. Le lendemain, on dit que la patronne était malade et gardait le lit. Quelques jours plus tard, elle mourut et l'on découvrit à ses mains et à ses pieds quatre fers brillants¹.

Le récit recueilli dans le canton d'Uri présente quelques différences :

Un serviteur ne trouvait pas le repos pendant la nuit et, bien qu'il ne fût pas surchargé de travail et que la nourriture fût bonne, il maigrissait de jour en jour. Chaque nuit en effet, une sorcière soulevait un volet près de son lit situé dans le grenier, et lui jetait un bridon autour de la tête : il devenait cheval, et la sorcière partait le chevaucher. Elle descendait de cheval à un endroit déterminé, l'attachait à une haie et l'abandonnait. Elle revenait avant les premières sonneries de cloche du matin et s'en retournait sur son dos vers la maison. Un jour cependant, lorsque le cheval se trouvait à nouveau attaché à la haie, il eut l'idée de retirer le bridon ; il semble qu'un cerveau humain continuait de travailler dans la tête du cheval ; il reprit aussitôt sa forme humaine ; dès qu'il aperçut la sorcière, il lui passa rapidement le bridon ; c'était maintenant elle, le cheval, et le serviteur la chevaucha jusqu'à la maison, l'installa dans l'écurie, appela son maître pour lui montrer l'étonnant petit cheval, en disant « Venez voir, Maître, quel beau cheval j'ai acheté ! ». « Oui, pourquoi pas ! », répondit ce dernier. Le serviteur retira alors le bridon, et voilà que la maîtresse se tenait nue devant eux. Elle fut brûlée².

¹ BM 142, "La bride de la sorcière" ; la version de BM 144 est similaire mais comporte moins de détails.

² MU I, 118, "Le bridon à sorcière".

Ces deux récits, qui appartiennent au motif bien connu de la transformation en cheval en mettant un filet (ST D535), mettent en scène une sorcière se rendant au sabbat. La dimension érotique implicite de l'action¹ rapproche cette femme maléfique du succube : elle oppresse de nuit les hommes, et les versions du Mecklembourg précisent qu'il s'agit de la nuit de mai, d'un jeune homme (le printemps comme saison du plaisir) ; les relations des protagonistes sont des rapports de domination : la maîtresse dans la vie réelle vient monter son serviteur la bride et la cravache à la main, puis les partenaires changent de rôle avec la libération du serviteur. L'érotisme est explicite dans la mention du sabbat s'achevant dans une orgie sexuelle (à laquelle certes le serviteur métamorphosé ne participe pas), et dans la nudité de la maîtresse reprenant forme humaine dans la version suisse.

Dans le premier récit, le ferrage fonctionne comme une ordalie, il révèle la véritable nature de la personne métamorphosée, et la sorcière meurt de ses blessures. Il s'agit sans doute de la transformation de l'épisode de l'*exemplum* du XIII^e siècle dans lequel la concubine d'un prêtre est ferrée par son fils² : tandis que celle-ci était condamnée à une bestialité éternelle après sa mort, la sorcière de nos mémorats appartient encore au monde des vivants, mais n'échappe pas à l'épreuve du ferrage.

Dans le second récit, c'est le retrait du bridon qui démasque la sorcière et la condamne au bûcher. Ailleurs, c'est un coup de fouet qui redonne à une sorcière en forme de cheval blanc sa forme humaine : la femme se révèle être une voisine (BM 156).

Notre corpus ne connaît qu'une occurrence de la « concubine du prêtre » chevauchée par le diable : d'après une tradition orale du canton d'Uri, une vieille sorcière chevauchée par le diable à travers les airs aurait été la concubine d'un prêtre (*Pfaffenkellerin*) ; mais il n'est pas dit que la vieille femme avait été transformée en jument (MU II, 860).

En revanche, le même canton connaît de nombreuses versions d'un récit de ferrage où ce n'est plus, comme dans l'*exemplum*, la mère qui est ferrée par son fils, mais le père qui ferre sa fille, avec un dénouement nouveau ; ce mémorat peut se résumer ainsi :

¹ Sur la chevauchée comme symbole de l'acte sexuel, voir I^{re} Partie, chap. 1^{er}.

² TU 1619, cf. *supra*, III^e Partie, chap. 3 : *Speculum laicorum*, 18, § 117.

Un maréchal-ferrant avait deux filles dont le penchant pour la danse était irréprouvable. Un soir, elles apprirent qu'un bal aurait lieu à Brügg, et bien entendu elles voulurent s'y rendre. Malgré l'interdiction paternelle, l'une d'entre-elles déclara qu'elle irait, même si elle devait danser avec le diable (*Und weni midem Tyfel müess tanzä, sä gahni !*). Pendant la fête, aucun cavalier ne l'invita, mais à la fin, le maître de la danse l'invita ; tout à coup, un bruit étrange attira l'attention : le danseur frappait de ses pieds de bouc le plancher. Se voyant découvert, il s'élança avec la jeune fille par la fenêtre et personne ne les revit plus.

Après des années, un cavalier étranger arriva à l'atelier de notre maréchal-ferrant. Il demanda que l'on ferre sa monture, et s'en alla régler ses affaires au village. Tandis que le maréchal se mettait à l'ouvrage, l'animal se mit à parler, disant : « Père, travaillez doucement, je suis votre malheureuse fille, chevauchée par le diable ! » Le père prit peur, mais sa fille lui apprit qu'elle pouvait être sauvée si elle pouvait se réfugier dans une chapelle voisine au moment de la sainte communion. Le père cloua rapidement le dernier fer et la jument s'élança vers la chapelle. Revenant sur ses pas, le diable la poursuivit, mais trop tard pour l'empêcher d'entrer. La jeune fille recouvrit sa forme première, le diable put seulement agripper l'un de ses fers, qu'il lança de rage dans l'église, où il se trouve désormais conservé¹.

C'est donc ici le péché de la danse qui est stigmatisé : la jeune fille échappe de justesse à la damnation. Ailleurs, c'est le narcissisme qui est puni par une transformation en jument, dans une étrange histoire, toujours recueillie dans le canton d'Uri :

Une jolie jeune fille, qui passait son temps devant la glace à se coiffer, fut métamorphosée en jument. Ceux qui passaient près du chalet du Biël apercevaient parfois sa tête de cheval en face d'une glace ; l'animal se peignait la crinière avec ses antérieurs. On rapporte aussi que ses yeux brillaient comme le feu, et que la nuit, il rôdait autour de cabanes isolées ; il pénétrait dans la chambre du dormeur solitaire et serrait sa tête contre celle de l'homme épouvanté².

¹ "Le diable et la fille du maréchal", d'après la version de MU III, 1240a.

² Résumé de MU II, 602, "La punition de la vanité".

Dans leur ensemble, ces mémorats sur la transformation d'une femme en jument, développés à partir de récits ou d'images du Moyen Âge, expriment donc avant tout une misogynie rudimentaire. Nous sommes loin des pratiques de magie sympathique d'échange de forces vitales (santé, fécondité) entre la femme et la jument : l'animal n'est plus un double concret de la femme, mais son image-repoussoir.

Le caractère ambivalent des "hommes de cheval"

Qu'ils soient chevaliers, écuyers, palefreniers ou encore maquignons, les hommes de cheval des mémorats ont presque toujours un caractère étrange, inquiétant, voire franchement maléfique, comme le montrent les trois récits qui suivent.

Un chevalier de l'autre monde¹.

"Vers la fin du XVII^e siècle, un inconnu proposa à un comte de Roggendorf² de lui servir d'écuyer³ ; après avoir fait ses preuves, l'homme fut embauché par le comte qui lui donna une situation honorable. Un jour, un homme de condition arriva au château et fut placé à table avec cet écuyer. L'invité le regarda avec étonnement, fit triste figure et refusa de toucher à la nourriture, malgré les chaleureuses sollicitations du comte. Après que la table fut enlevée, et comme le comte demandait à nouveau à son hôte les raisons de sa tristesse, celui-ci déclara que cet écuyer n'était pas un être humain comme les autres⁴, mais un homme tué devant Ostende à ses côtés, et que lui-même, qui tenait ces propos, l'avait accompagné personnellement jusqu'à sa tombe. Il indiqua aussi toutes les circonstances : la patrie du mort, son âge et son nom, qui correspondaient à ce que l'écuyer avait indiqué au comte, de sorte que ce dernier fut convaincu. Pour ces raisons, le comte décida de congédier le revenant, en prétextant que ses revenus avaient diminué et qu'il avait l'intention de réduire le train de vie de sa maison. L'écuyer répondit que cet invité

¹ DS 99 "*Ein gespenstiger Reuter*", littéralement "un chevalier fantôme", mais tout le récit montre qu'il s'agit en réalité d'un revenant.

² C'est-à-dire "Village du seigle" ; peut-être en rapport avec la localité du même nom en Basse-Autriche.

³ "*Bereiter*" désigne l'écuyer, ici au sens d'intendant des écuries seigneuriales.

⁴ "*Kein natürlicher Mensch*" = littéralement : "pas un homme naturel".

l'avait sans doute calomnié, mais qu'étant donné que le comte n'avait pas de motif de se séparer de lui, et que de son côté il l'avait toujours fidèlement servi et entendait continuer à le servir de la sorte, il sollicitait de pouvoir rester au château. Mais le comte ne revint pas sur sa décision. C'est pourquoi l'écuyer ne souhaita pas d'argent, comme convenu dans ce cas, mais un cheval et un habit de fou avec des clochettes d'argent, ce que le comte lui accorda volontiers, voulant même lui faire d'autres présents, que l'écuyer refusa d'accepter.

Or il advint que le comte partit pour la Hongrie. A la hauteur de Raab, sur la Schütt, il rencontra cet écuyer, en tenue de fou et entouré de nombreux chevaux attachés ensemble. L'homme salua avec grande joie son ancien seigneur lorsqu'il l'aperçut, et lui proposa un cheval en présent. Le comte remercie mais refuse de le prendre, mais lorsque l'écuyer aperçoit un serviteur qu'il avait bien connu au château, il lui donne le cheval. Le serviteur l'enfourche avec joie, mais à peine est-il assis dans la selle que le cheval se cabre et le fait tomber à terre, à demi mort. Au même instant, le maquignon disparaît avec tous ses chevaux."

Dans cette énigmatique légende, nous assistons à un double mouvement : d'une part celui de la marginalisation sociale progressive du revenant, passé du statut de chevalier, de son vivant, à celui d'écuyer, puis de maquignon. L'habit de fou montre que cette marginalisation n'est pas une simple déchéance sociale ; comme le fou, le maquignon a ses privilèges : un pouvoir reconnu sur les chevaux. D'autre part une emprise croissante des puissances de l'au-delà sur le revenant par le moyen de l'animalité des chevaux : on devine que les chevaux du maquignon sont des revenants à forme équine. Le cheval est au centre du récit, comme objet de l'activité du revenant, puis comme objet convenu pour son dédommagement, enfin comme instrument de sa vengeance. Après avoir veillé sur les chevaux réels de l'écurie du comte, le revenant apparaît une dernière fois entouré de chevaux de l'autre monde.

L'éboulement près de Hochstädt¹.

"Dans le bailliage brandebourgeois de Klettenberg, vers le Harz inférieur, non loin du village de Hochstädt, se trouvent un lac et une faille,

¹ DS 236 "Der Erdfall bei Hochstädt".

sur laquelle les habitants racontent ceci : dans les temps anciens, une prairie se trouvait à la place du lac. Des palefreniers y gardaient leurs animaux ; lorsqu'ils découvrirent que l'un des leurs mangeait du pain blanc, ils eurent envie d'en goûter et exigèrent de leur jeune compagnon qu'il le leur laisse. Mais celui-ci ne voulut pas partager sa part, car il en avait besoin pour calmer sa faim. Là-dessus, les autres se mirent en colère, maudirent leurs maîtres de leur avoir donné seulement du pain noir ordinaire et jetèrent en sacrilèges leur pain à terre, l'écrasant de leurs pieds et le frappant de leurs fouets. Aussitôt du sang s'écoula du pain ; les serviteurs prirent peur, ne sachant vers quel endroit se tourner. L'innocent cependant – qu'un vieil inconnu passant par là aurait prévenu, ajoutent certains – s'élança sur son cheval et s'enfuit de ce lieu de malheur. Les autres tentèrent en vain de le suivre, il était trop tard : ils ne pouvaient plus quitter l'endroit, qui s'affaissa soudain. La terre engloutit dans ses profondeurs les mauvais garçons avec leurs chevaux, et jamais plus l'on ne revit la moindre trace d'eux. D'autres racontent l'histoire différemment. Des plantes aux feuilles en forme de fer à cheval pousseraient sur le lac."

Ce récit est caractéristique du syncrétisme de conceptions païennes et chrétiennes que l'on retrouve souvent dans les mémorats. Le pain blanc du jeune palefrenier peut être interprété comme le signe de sa prédestination au salut ; le refus du pain noir par ses compagnons s'analyse comme un refus de l'ordre divin de la société humaine (la hiérarchie des trois ordres voulue par Dieu, dans la conception du Moyen Âge chrétien, dans laquelle l'autorité établie, ici les maîtres, représente Dieu sur terre), d'où l'emploi du terme "sacrilège" (*frevelhaft*) pour qualifier leur geste. Si le prodige annonciateur d'un événement extraordinaire est chrétien (le symbole eucharistique du pain qui saigne), la mention d'un vieillard venu prévenir le jeune élu ressemble à un vestige païen (les apparitions d'Odin en voyageur). La punition divine frappe les chevaux autant que les palefreniers : c'est le signe qu'ils appartiennent aux puissances démoniaques, à la révolte contre l'ordre divin. Mais peut-être cette disparition des chevaux sous terre, avec son écho sous la forme de ces plantes étranges, est-elle aussi une réminiscence des chevaux chthoniens du paganisme.

L'épidémie dans la région de Fiseten¹.

Une terrible épidémie vint frapper autrefois les troupeaux de cette région du canton d'Uri. Les bergers demandèrent l'assistance d'un capucin, le priant de bannir le fléau².

Le capucin bénit l'alpage, désigna trois morceaux de bois d'une cabane et ordonna que l'on fit un feu à partir de ces trois pièces, à minuit. Une fois le feu allumé, ses gardiens devaient saisir la première personne, même la plus chère, qui allumerait sa pipe à ce feu et commencerait à fumer, et devaient la jeter dans le feu.

Comme des bergers venaient d'allumer un feu selon ces instructions (dans certaines versions, en un lieu appelé "le plateau des chevaux"³), ils entendirent soudain aux environs de minuit le chant de Franz Uorech, qui entretenait un cheval blanc sur les pâturages de la montagne pour l'été. Ils se demandèrent avec étonnement pourquoi Franz voulait déjà ramener son cheval de l'alpage. Le chant se rapprocha et bientôt Franz se trouva parmi les bergers près du feu. Il choisit en silence un tison pour allumer sa pipe et commença à fumer. Il interrogea les bergers sur l'endroit où se trouvait son cheval, ceux-ci le lui indiquèrent ; ils n'osèrent pas jeter le brave Franz dans le feu. Après un moment, Franz s'écarta du groupe et sauta d'un seul bond sur un rocher gigantesque, d'où il éclata d'un rire horrible et les nargua en disant « Vous aviez le bon, si seulement vous l'aviez attrapé ! », puis il disparut, laissant derrière lui une insoutenable odeur de soufre.

Dans une autre version, Franz manifeste son étonnement devant ce grand bûcher et en reçoit l'explication ; il réussit alors à apitoyer l'assemblée, obtenant qu'on lui amène son cheval blanc. Une fois à cheval et à bonne distance du groupe, il les nargue de la même façon et s'échappe sur sa monture.

Une tradition indique que Franz était ce jour là en état de péché mortel, autorisant le diable à prendre sa forme.

Ici encore, c'est un homme de cheval qui apporte le malheur. Dans cette région de montagne, le palefrenier est un personnage solitaire, un "berger de chevaux" (*Pferdehirt*) ; son chant pourrait être le souvenir d'incantations, mais l'interprétation chrétienne nous dit que le diable en personne est venu habiter sa forme.

¹ Résumé de MU II,895 "*Das Greiss in der Fiseten*".

² Cette épizootie était personnifiée sous l'appellation "*das Greiss*".

³ Littéralement : "la terre du cheval" ou "la terre aux chevaux" (*der Rossboden*).

Ces trois récits convergent sur un certain nombre de points : solitaires ou en groupe, vivants ou revenants, les hommes de cheval, et singulièrement les palefreniers, vivent à l'écart des autres hommes et dans une intimité mystérieuse avec les animaux dont ils partagent plus ou moins les lieux d'existence (écuries, alpages écartés). Les palefreniers sont souvent les seuls capables de voir la Chasse sauvage (BM 18) ou le *Schimmelreiter* (BM 252), ils sont fréquemment privilégiés par les anciennes puissances païennes (Wode, dame Gode leur font des cadeaux¹), ils détiennent des pouvoirs mystérieux (par exemple dans leur association avec un génie de l'écurie)². *Mutatis mutandis*, les palefreniers peuvent être comparés aux forgerons : proches d'un animal ou d'un métal puissant, détenteurs de savoirs secrets, ils suscitent à la fois la réprobation et le respect.

Au total, l'image ambiguë des palefreniers dans les mémorats³ reflète leur double destin historique : celui, combattu par l'Église, de porteurs de traditions initiatiques païennes⁴, et celui, admis par l'Église, d'auxiliaires indispensables de l'intendance des princes, des couvents et des armées, puis des fermes. N'oublions pas que, de même que le connétable, d'origine romaine (*comes stabuli*, comte de l'écurie), le maréchal, d'origine germanique (*marescalc*, palefrenier) devint progressivement un dignitaire militaire de premier plan des

¹ Cf. BM 8 : Un palefrenier qui, au cours d'une nuit, renseigne le Chasseur sauvage, reçoit en récompense un sac avec interdiction de l'ouvrir jusqu'au lendemain ; il découvre alors qu'il est rempli d'argent ; BM 24 : Au cours des Douze Jours, dame Gode pénètre dans une écurie et demande à un palefrenier de lui affûter le bout d'un pieu. Il hésite d'abord, dame Gode lui promet une bonne récompense et il accomplit le travail. Lorsqu'il lui remet l'épieu, dame Gode lui dit de conserver les copeaux qui traînent par terre, ce qu'il fait. Le lendemain, il découvre à leur place de l'or pur.

² Cf. BM 668 : Les palefreniers possédaient souvent un génie, appelé "*Chimken*" (diminutif de Joachim), grâce auquel leurs chevaux étaient toujours gras et bien portants. Mais il n'était pas possible de se séparer d'un *Chimken*. Ce génie prenait des formes diverses, celle d'une mouche-bourdon par exemple, il était parfois invisible, comme dans cette histoire où un palefrenier, entendant de nuit ses chevaux manger dans les râteliers, voulut voir le génie à l'œuvre : il en reçut une gifle telle qu'il dut rester alité pendant deux semaines.

³ Cf. Index, s. v. "palefrenier."

⁴ Voir *supra*, en particulier certaines chevauchées de la Saint-Étienne, I^{ère} Partie, chap. 3.

royaumes chrétiens d'Occident¹. Un récit aux allures de fabliau, recueilli au Schleswig-Holstein (GP II, 1326), reflète peut-être l'acceptation progressive des hommes de cheval dans la société chrétienne :

On raconte qu'un jour le diable, revendiquant la possession des palefreniers, voulut les emmener avec lui en enfer ; le Bon Dieu lui répondit : « Ce n'est pas possible, car les paysans ont encore besoin de leurs services. » – « J'attendrai donc ! dit le diable, mais quand pourrai-je en prendre possession ? » – « Lorsque toute la verdure sera tombée des arbres » répondit le Bon Dieu. Mais celui-ci considéra que les palefreniers étaient certes téméraires et se laissaient aller à de mauvais tours, mais qu'ils ne méritaient pas pour autant l'enfer. Il demanda donc au hêtre de ne pas laisser tomber le feuillage de sa ramure avant que de verts bourgeons ne repoussent à nouveau. C'est ce qui se passa, et le diable s'en retourna bredouille en enfer [...].

*

* *

Notre enquête sur le cheval dans les mémorats allemands a montré que si ces récits peuvent contenir à l'occasion des fragments du "vieux et pur or de la tradition païenne originelle", postulé par Karl Haupt²,

¹ La fonction de connétable apparaît au Bas-Empire, au début du V^e siècle. Significativement, des Germains, comme Stilicon le Vandale, occupent souvent cette fonction (G. Lafaye, art. "Equile" du *Dict. des Ant.*, op. cit., T 2 (1892), p. 745 ; K. F. Werner, *Naissance de la noblesse*, op. cit., pp. 197-210, "L'ascension des chefs militaires barbares"). Elle est reprise, comme d'autres dignités, par les Mérovingiens et les Carolingiens. Selon Ph. Contamine, la charge ne devient une fonction militaire importante qu'au XIII^e siècle (*Lexikon des M. A.*, op. cit., s.v. "Connétable de France"). Relevons cependant que dès l'époque mérovingienne, les connétables servirent occasionnellement comme envoyés et chefs de guerre, à côté de leur charge d'intendant des écuries, cf. Frédégaire, *Chronique*, IV, chap. 2, 30 et 42.

La fonction de maréchal apparaît à la cour des Mérovingiens. Subordonnés au *comes stabuli*, les *marescalci* (ancien allemand *marahscalc*, moyen haut allemand *marschalc*) se virent cependant également confier des charges militaires dès Charlemagne, puis des dignités curiales sous les Ottoniens, cf. S. Kreiker, *Lexikon des M. A.*, op. cit., s.v. "Marschall".

² HL, introduction, cf. *supra*.

ils représentent toujours, appréhendés dans leur totalité, un alliage, qui certes peut avoir la beauté d'un bronze mais qui ne peut, par construction, en avoir l'ancienneté. Globalement, l'imaginaire des *Sagen* est essentiellement synchrétique. L'influence de l'*interpretatio christiana* est le plus souvent déterminante, avec en particulier la diabolisation du cheval et la présence de nombreux récits moralisateurs rappelant les *exempla*, comme celui du chevalier Ulrich partant pour la croisade après sa rencontre avec la cavalerie des pécheurs errants, ou celui de la sorcière démasquée par le ferrage¹.

Témoignages précieux sur la stratification des croyances, les mémorats ne peuvent donc apporter que des informations limitées sur les croyances médiévales (ils rendent parfois compte de leur survivance) : loin de servir à éclairer des documents médiévaux, ils doivent être analysés à partir d'eux, mais leur valeur intrinsèque réside dans la totalité de leur séquence narrative, qui allie – parfois – la beauté d'une poésie anonyme et la force de croyances contemporaines, c'est-à-dire vécues par les porteurs du récit.

Au total, l'image du cheval y apparaît dans une tonalité sombre, avec, au-delà de sa dimension diabolique, des associations dominantes avec le monde hostile ou inquiétant des revenants et des forces dangereuses de la nature.

CONCLUSION SUR LE CHEVAL DANS LES TRADITIONS ALLEMANDES

La comparaison des pratiques et superstitions d'une part, des récits de faits mémorables d'autre part, donne un résultat contrasté.

Les gestes quotidiens et les représentations qui les légitiment ont généralement assez bien conservé des fragments de croyances archaïques (païennes), même si leur portée a parfois été oubliée, et si les discours tenus sur eux ont varié : le cheval de la réalité est essentiellement, pour les Allemands des siècles post-médiévaux, un double de l'homme qui leur procure la richesse, la fécondité et la santé.

¹ Voir *supra*, et notre Index, s. v. "christianisme", "conversion", et articles associés.

Le cheval des mémorats, en revanche, est principalement un être lié aux forces hostiles de la mort, du diable et des puissances maléfiques. Son intervention dans la vie des hommes est synonyme de malheur et d'illusion, elle sanctionne leur état de pécheurs. Cette évolution divergente des *Sagen*, accordant plus de place aux récits moralisateurs, pourrait s'expliquer par leur conservation, au moins partielle, par l'écrit, et donc l'influence prédominante des clercs sur leur transmission. Mais cette hypothèse est loin d'être assurée, car nous avons vu qu'au Moyen Âge, l'Église confère en définitive un rôle positif, quoique subordonné, au cheval. Une deuxième explication est alors envisageable : peut-être est-ce le genre des mémorats allemands dans son ensemble, quels que soient les animaux impliqués, qui privilégie les récits sombres, les « histoires tristes », parce qu'elles sont plus captivantes que celles du bonheur. C'est cette deuxième explication qui a notre préférence : nous pensons en effet que le *topos* du tempérament mélancolique de l'âme allemande n'est pas dénué de vérité.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Notre étude sur le cheval dans les croyances germaniques a tenté de dégager trois grands plans sur la longue durée : d'abord le rôle du cheval dans le paganisme germanique, principalement à partir de données du premier millénaire de notre ère, ensuite les croyances entourant le cheval dans le christianisme médiéval, enfin le legs des traditions qui ont survécu jusqu'au XIX^e siècle.

Dans le paganisme, nous avons vérifié que le cheval occupait bien une place centrale, tant dans les croyances que dans les rites¹. Dans la psyché des peuples germaniques, le cheval apparaît comme un être tantôt proche de l'homme, tantôt proche des dieux ou des puissances ; en d'autres termes, comme un double de l'un comme des autres, et donc un lien entre leurs deux mondes, ce qui le définit en tant qu'animal sacré.

Comme double de l'homme, le cheval a pu occasionnellement être identifié à son ancêtre, d'après certains indices de cultes totémiques ; mais c'est plus généralement comme « forme » des trépassés que le cheval affirme sa proximité avec l'être humain, une proximité ambivalente, avec, d'un côté, la menace de revenants équins hostiles et, de l'autre, la nécessaire alliance avec des ancêtres hippomorphes, que l'on se propitie par des mascarades rituelles, dans des confréries initiatiques saisonnières.

Comme double des dieux ou des puissances, le cheval personnifie, avec d'autres animaux, la force des éléments ; à l'époque des

¹ Si Jacob Grimm (DM, p. 40) et Jan de Vries (AGRG, § 258) ont souligné le caractère éminemment sacré du cheval, Régis Boyer a donné le plus nettement à cet animal une place centrale dans la religion nordique : "Solaire, magique ou chthonien, le cheval [figure] dans tous les domaines d'exercice de cette pensée religieuse" ; "cet animal participe [...] intimement [...] au rituel nordique dans son ensemble.", *Yggdrasill. La religion des anciens Scandinaves*, Paris, 1981, pp. 81 et 173. Nous pensons que cette analyse est aussi vraie pour les autres peuples germaniques.

migrations et à celle des Vikings, c'est lui qui domine dans l'enchevêtrement de formes caractéristique de l'art animalier. Plus que l'homme, il est à même d'interpréter la volonté des dieux par ses facultés prophétiques, par son comportement spontané ou dans des rituels formalisés. Le cheval est enfin un démon apotropaïque, comme double (*fylgja*) protecteur d'un individu, ou comme génie tutélaire d'une « maison », au sens d'une famille ou d'une ferme.

Cette double connivence fait du cheval un animal sacré, un moyen pour l'homme d'entrer en contact avec les puissances : le paganisme germanique a connu, comme les religions de l'Asie centrale, des pratiques chamaniques recourant à des transes équines : ce transport magique ne s'effectue pas nécessairement par un déguisement en cheval ; la chevauchée peut être imitée au moyen d'un bâton (le *gandreid*) ou rythmée par le tambour, et sa symbolique est présente dans les matériaux utilisés (la bride, peut-être la peau et les crins des chevaux) comme dans les paroles rituelles.

Dans ces conditions, il est normal que ce soit cet animal qui emmène les morts dans l'Au-delà, dans les chants héroïques, sur les stèles et dans les tombes : c'est la croyance au cheval psychopompe, originaire sans doute des steppes, qui explique pour une part le rite de l'offrande funéraire du cheval, presque toujours un animal mâle dans la force de l'âge.

Enfin, le cheval met l'homme face à la divinité dans la pratique du sacrifice, largement attestée par l'archéologie comme par les textes. Les Germains invoquaient surtout les puissances de la fécondité en sacrifiant le cheval. L'analyse du rite sacrificiel, du moins celle du type de sacrifice germanique le plus caractéristique, à savoir celui comportant un banquet rituel et une déposition de parties consacrées, montre que le cheval incarne la puissance de la vie sans cesse renaissante. Nous avons distingué trois niveaux de signification de ce rite.

Comme dans la plupart des cultures primitives de peuples d'éleveurs, l'animal sacrificiel, fréquemment une jument et parfois un poulain, est donné aux puissances en vue d'une prospérité future, dans une sorte d'« échange ».

Mais le sacrifice se révèle aussi comme un rite plus élaboré, dans lequel la créature sacrificielle elle-même est appelée à renaître et, au-delà, la nature toute entière : la déposition, en un endroit consacré

— par exemple un arbre ou un marais — des os et sans doute de la peau de la victime, qui représentent son « âme osseuse », a pour but la renaissance de l'ensemble des forces vitales dont le cheval est le démon. C'est pour cette raison que le récit de la guérison de cet animal par le dieu-chamane Wodan, qui se trouve déjà sur les bractéates du type "tête divine sur cheval" de l'époque des migrations, a fusionné avec le mythe de la mort et de la résurrection de Baldr, une divinité de troisième fonction, dans la *Deuxième conjuration de Mersebourg*. La formule de ce charme, dans laquelle toutes les divinités intercèdent pour la guérison du cheval, tend à montrer que cet animal est alors l'incarnation momentanée de la vie cosmique, scandée par l'alternance de la nuit et du jour, de la lune et du soleil — dont il assure le mouvement —, de la mort et de la vie : la mise à mort, à intervalles réguliers, d'un cheval est donc un moment nécessaire de la bonne marche de l'univers.

Enfin, nous avons réuni les indices d'éléments initiatiques dans le rite. Forme animale momentanée du dieu Odin, le cheval devait être chargé de vertus particulières, au cours du sacrifice, permettant aux participants d'accéder à des savoirs divins, à travers la divination ou la méditation au contact de la peau de l'animal.

Selon nous, l'opposition entre le cheval comme démon odinique de la mort et le cheval comme génie de la fécondité, lié dans la période historique au dieu Freyr, n'est donc pas chronologique, comme le suggère Gjessing¹ ; il s'agit d'une tension dialectique présente dès l'origine dans le paganisme germanique, une religion de l'éternel retour dans laquelle le cheval joue un rôle central.

Beaucoup de ces croyances et de ces rites sont très proches de ceux des peuples turcs et mongols de la steppe eurasiennne. La pratique de l'offrande funéraire d'une monture, attestée parmi les Germains du début de notre ère, s'est considérablement développée après le V^e siècle, au contact des peuples de la steppe vraisemblablement. Diverses modalités du sacrifice du cheval sont communes aux Turcs altaïques des siècles passés et aux Germains du premier millénaire, et renvoient sans doute à un même archétype rituel qu'Hérodote a décrit pour les

¹ G. Gjessing, "Hesten i forhistorisk kunst og kultus", *loc. cit.*

Scythes. L'ornementation animale « germanique », de la tombe de Childéric à l'art Viking, est nettement influencée par l'art des steppes ; or nous avons vu que la figure du cheval pourrait constituer le prototype des autres formes animales de cet art, qu'il s'agisse d'équidés ou d'êtres fabuleux. Enfin, les phénomènes d'équivalence et de substitution, symboliques ou réelles, entre équidés et cervidés, caractéristiques de la culture des kourganes, se retrouvent de façon atténuée dans l'art, les mythes et les tombes germaniques.

De par leur proximité géographique avec les vastes plaines de l'Europe centrale, et certainement en raison des contacts nombreux qui ont eu lieu avec les peuples turco-mongols au moment des grandes migrations des peuples, les Germains ont mieux préservé – ou retrouvé – des croyances et des gestes qui sont communs aux premiers éleveurs du cheval, c'est-à-dire aux Indo-Européens et aux Turco-Mongols. En effet, les Indo-Européens n'ont peut-être été qu'un des premiers peuples à domestiquer le cheval : l'absence de preuves archéologiques d'une domestication aussi ancienne que la leur chez les proto-Turcs ne signifie pas qu'on n'en trouvera pas, car peu de fouilles ont été menées en ce sens jusqu'ici dans leurs aires d'origine, la forêt sibérienne¹. Même si nous avons comparé utilement les représentations entourant le cheval chez les Germains avec celles des peuples de la même famille linguistique, le seul héritage « sémantique » inhérent à la langue ne peut expliquer les formes historiques qu'elles ont prises en Europe à partir de notre ère. Car le symbolisme religieux du cheval présente des variantes significatives entre l'Inde védique, la Rome archaïque et les univers celte ou germanique. Les croyances des peuples cavaliers turco-mongols nous paraissent donc avoir exercé une influence d'autant mieux reçue que certains peuples germaniques, les Gots en particulier, retrouvent quasiment un mode de vie nomade à l'époque des grandes migrations.

¹ "Selon toute vraisemblance, le premier habitat des Turcs, ou pour mieux dire des proto-Turcs, [...] fut la forêt sibérienne dans laquelle ils menaient une vie de chasse et de cueillette. Ils durent en sortir lentement d'abord, puis brutalement ensuite, dans les premiers siècles précédant notre ère pour s'installer dans l'actuelle Mongolie (d'où les Mongols étaient encore et pour longtemps absents)" : Jean-Paul Roux, "Esquisses socio-historiques sur le monde turc", *Version originale* n° 2 (1993), pp. 255-263, ici p. 256.

Cette influence, manifeste dans les croyances entourant le cheval, explique aussi certaines formules de la poésie héroïque norroise de la fin du premier millénaire, où nous voyons Siegfried (*Sîfrit*, *Sigurdr*), l'archétype du héros germanique, dont l'épopée peut être lue comme celle des descendants du cheval ithyphallique (les *Völsungar*), être qualifié de "prince hunnique"¹ : le souvenir prestigieux des cavaliers hunniques des IV^e et V^e siècles explique que leur nom d'ethnie soit devenu un qualificatif élogieux un demi-millénaire plus tard².

Le christianisme, religion du salut, a nécessairement bouleversé le complexe de croyances faisant du cheval le symbole vivant de l'éternel retour des forces vitales. Mais l'évangélisation des peuples germaniques ne se résume pas à une simple « diabolisation » du cheval. Parallèlement à la lutte contre les anciens rites du sacrifice et de l'offrande funéraire, l'Église a repris des schémas de pensée anciens – comme la croyance au cheval psychopompe, aux chevauchées de trépassés, aux facultés prophétiques du cheval – en les plaçant dans une perspective nouvelle. Le changement essentiel consiste dans l'évacuation de l'animal réel comme médiateur entre l'homme et Dieu, les rites chrétiens excluant ceux du paganisme : le cheval joue un rôle important, mais toujours subordonné, dans le christianisme médiéval. En effet, l'Église a longtemps toléré, voire dans certains cas favorisé, les rogations à cheval, les processions équestres et, d'une façon plus générale, la dévotion aux saints équestres. Cependant, l'animal réel

¹ Ainsi dans le *Chant bref de Sigurdr* (*Sigurdarkvida hin skamma*), un poème héroïque de l'*Edda*, où Sigurdr est qualifié de "prince hunnique" (str. 4), de "roi hunnique" (str. 8) et de "hun" (str. 18), cf. *Edda poétique*, trad. Boyer, *op. cit.*, pp. 333 sqq.

² Dans un autre poème eddique, la *Prédiction de Grípir* (*Grípisspá*), le roi des Burgondes Gunther est qualifié, à la str. 35, de "roi des Gots" (*Edda poétique*, *op. cit.*, p. 301). Ces appellations ont clairement un sens honorifique : l'Europe a été le théâtre d'un affrontement formidable entre les Goths et les Huns au IV^e siècle et, un siècle plus tard, entre les Burgondes et les Huns. Le souvenir prestigieux laissé par ces peuples de guerriers explique l'usage métaphorique de leurs noms dans la poésie nordique de la fin du premier millénaire. Dans son introduction à *La saga de Sigurdr...*, *op. cit.*, R. Boyer souligne qu'entre les tribus germaniques et les Huns, les conflits étaient interrompus par des alliances, favorisant des "interférences", voire une forme de "symbiose" (p. 88).

passé progressivement au second plan, il est remplacé dans le discours des clercs par un cheval symbolique, éminemment polysémique, au sein d'un bestiaire dont il ne constitue plus une figure centrale. Tandis que le cheval des *exempla* semble apparaître majoritairement comme une image du péché, celui de la luxure en particulier, ou de la tentation diabolique, celle de l'orgueil par exemple, le cheval allégorique des bestiaires mystiques, comme celui de la littérature ecclésiastique de langue allemande, prend le plus souvent une valeur positive, où la bonne part du cheval l'emporte sur la mauvaise : le cheval est aussi une image du chrétien, appelé à imiter les vertus de force et de courage de l'animal, et à se soumettre librement à l'empire du Christ, comme le bon cheval à son cavalier.

La marginalisation progressive de l'animal réel dans le rite fondamental de la messe correspond à une période de généralisation de son usage dans la vie quotidienne, au travail agricole en particulier, dans le nord de l'Europe. Les traditions allemandes des siècles post-médiévaux, qui constituent le point culminant de l'« ère du cheval »¹, montrent le maintien de pratiques d'échanges privilégiés entre l'homme et son compagnon animal, toujours considéré comme vecteur de santé, de prospérité ou de « chance », tandis que dans le patrimoine des récits, c'est au contraire une image inquiétante et hostile du cheval qui prédomine.

Dans les gestes de ces traditions, qui plongent souvent leurs racines en amont, le cheval n'est plus un moyen d'entrer en contact avec la puissance suprême, Dieu, mais il reste lié à diverses pratiques magiques, tantôt traditionnelles, comme la transe équine sur un bâton, tantôt inventées par l'Église, comme la chevauchée vers le « sabbat ». Certains procédés magiques orientaux furent repris en Europe, comme l'utilisation de l'hippomane pour des philtres aphrodisiaques, et surtout la magie des courses.

¹ "Des structures fondamentales persistent dans la société européenne du IV^e au XIX^e siècle qui permettent de saisir la cohérence de ces quinze siècles [...] Ce long Moyen Âge, c'est, dans le domaine des transports, de la maîtrise de l'espace, le long temps où, entre la traction humaine et bovine de l'Antiquité et le chemin de fer du XIX^e siècle, règnent la charrette et le cheval." : J. Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, op. cit., pp. 10-11.

Mais la donnée la plus importante dans le corpus des gestes et superstitions des traditions allemandes est le maintien du rôle du cheval comme double de l'homme. En effet, si dans la religion germanique ancienne, la frontière entre l'homme et l'animal n'est pas infranchissable, mais très poreuse, car ils relèvent d'un même principe vital, dont l'unité est profondément ressentie, il en va de même, sur des bases « rationnelles » cette fois-ci, dans la science médicale héritée de l'Antiquité classique, où la santé de l'homme, comme la vie des animaux, repose sur l'équilibre de ses humeurs, soumis à l'influence supérieure des astres. Or, au sein du monde vivant, l'homme et le cheval ont des affinités particulières, comme le montrent les pratiques de la médecine traditionnelle, faite d'un mélange de science expérimentale et de pratiques magiques. Dans les charmes et conjurations comme dans les recettes de la médecine dite populaire, les deux êtres vivants font face aux mêmes dangers et échangent leurs vertus, leur santé, leurs substances même, sous les auspices des mêmes forces cosmiques et au moyen des mêmes formules. La familiarité croissante de l'homme et du cheval au cours des siècles a renforcé cette intimité : d'animal réservé aux chefs et aux fonctions religieuses, le cheval n'est réellement devenu un animal « domestique » répandu qu'à la fin du Moyen Âge ; pour autant, son caractère précieux ne s'en est pas trouvé amoindri, compte tenu des services indispensables qu'il rendait à l'homme. L'acceptation par l'Église des théories médicales antiques aboutit ainsi à mettre entre parenthèses, en pratique, sa doctrine de la singularité de la condition humaine, puisque les clercs encyclopédistes du Moyen Âge n'ont pas hésité à transmettre de nombreux remèdes d'organothérapie. Dans ce contexte, le cheval, qui intervenait relativement peu dans les médications de l'Antiquité méditerranéenne, a même vu sa place s'accroître au Moyen Âge et dans les temps modernes.

Dans les récits de faits mémorables (*Sagen*) en revanche, c'est une image sombre du cheval qui l'emporte. Ainsi, si le cheval est étroitement lié dans ces récits à l'eau et à la fécondité, donc à la troisième fonction indo-européenne, cette association est souvent dévalorisée : ici un cheval mystérieux entraîne un paysan dans un gouffre, ailleurs il incarne le péché de la chair et ses châtements. La très grande majorité des mémorats sur la Chasse sauvage y voit un cortège de pêcheurs souffrants ou malfaisants, et non plus le passage

bénéfique des ancêtres, ce qui explique que le crottin du cheval, toujours bénéfique dans la médecine populaire, apparaît une fois sur deux comme un cadeau empoisonné du Chasseur sauvage dans les *Sagen*. Les thèmes nouveaux, comme ceux du géant cavalier, du cheval de feu ou de la chevauchée sabbatique sont le plus souvent d'inspiration cléricale. Beaucoup de ces récits sont moralisateurs et ressemblent à des *exempla*.

Le diable lui-même apparaît fréquemment sous forme de cheval, ou avec un pied de cheval, ou encore comme cavalier. Ses émissaires sont souvent des cavaliers noirs, et il se sert des chevaux pour tenter les hommes.

Parler d'un statut particulier du cheval impliquait une comparaison avec celui d'autres animaux. Sauf dans le cas des mémorats, nous avons procédé à cet exercice, dans les limites d'une étude monographique, tant pour les pratiques de la médecine traditionnelle que pour le bestiaire symbolique chrétien.

Nous regrettons de n'avoir pu approfondir, dans le cadre de cette étude, notre enquête sur la signification de l'absence quasi-totale du cheval dans le bestiaire héraldique médiéval, qui n'a pas jusqu'ici trouvé d'explication claire¹. Les témoignages les plus nets sur l'importance du cheval comme animal sacré se concentrent autour de la mer Baltique, notamment pour les rituels de l'hippomancie². Pourtant, cet animal est absent du bestiaire héraldique des lignages allemands actifs dans cette région aux XIII^e et XIV^e siècles³; le

¹ Cf. *supra*, I^{ère} Partie, chap. 3, C.

² Cf. *supra*, I^{ère} Partie, chap. 3, B.

³ Dans son ouvrage sur les *Chevaliers et princes allemands en Suède et en Finlande à l'époque des Folkungar*, Francfort-sur-le-Main, 1999, Jean-Marie Maillefer étudie le rôle de diverses familles d'Allemagne du Nord sur la rive septentrionale de la Baltique; sur les 36 armoiries reproduites, un tiers représente un animal (12 sceaux ou blasons). Le sanglier (ou la hure de sanglier) y domine (lignages Mann, p. 94, Glysing, pp. 295-296, et Svinakula, p. 337), ainsi que les oiseaux (aigle pour le lignage Qvas, p. 234, cygne de la famille Kavleback, p. 146, trois oiseaux dans le blason des Molteke, p. 303, ailes – "demi-vol" – dans les armes de Lars Lydersson, p. 260, et dans celles de la famille Ummereise, p. 305). Ne sont représentés qu'une fois le loup (famille van Vitzen, p. 379), le renard (lignage Voss, p. 263), le cerf (famille de Sceningen, p. 331) et le lion (comtes de Gleichen, p. 103); le cheval est

premier cheval héraldique apparu en Saxe en 1264 reste étrangement isolé. Ce paradoxe signifie peut-être que, à l'exception du cas saxon, le cheval héraldique repose moins sur un substrat religieux païen que sur l'idéologie du *miles christianus* ; la prédominance du thème de l'éperon sur celui de l'animal lui-même dans les figures héraldiques équestres pourrait être un indice en ce sens¹.

Dans le paganisme, la place singulière du cheval peut se résumer comme suit. Si d'autres animaux sont quantitativement plus représentés dans les sacrifices attestés au cours du long millénaire allant de Tacite à Adam de Brême, le cheval en a cependant été la victime la plus régulière. Surtout, c'est le seul animal sacrificiel pour lequel le rite de la séparation entre une part consacrée aux puissances et une part consommée dans un banquet a été pratiqué tout au long de la période. Le cheval n'a pas joué de rôle dans les masques animaux des antiques confréries guerrières, qui privilégiaient les animaux sauvages comme le loup, l'ours ou le sanglier, mais sa place s'est affirmée au cours du Moyen Âge dans les mascarades initiatiques (les différentes formes du « jeu du cheval »). Enfin, si, à côté des chevaux Sleipnir, Skinfaxi et Hrimfaxi, d'autres animaux interviennent dans les récits mythiques scandinaves (le loup Fenrir, le verrat Saehrimnir, le cerf Eikthyrnir, etc.), il demeure que dans la poésie héroïque, le cheval est le seul animal à porter un nom. C'est un signe de plus de sa proximité exclusive avec l'homme.

La périodisation suivante des croyances entourant le cheval dans l'espace germanique se dégage donc de notre recherche. De l'âge du bronze à la fin du paganisme, le cheval est par excellence l'animal sacré d'une religion de l'éternel retour, dans laquelle sa dimension de démon de la mort, celle d'animal de la guerre aussi, sont bien attestées, mais s'intègrent en définitive dans un culte du cycle vital, célébré principalement par son sacrifice. Avec la christianisation progressive des peuples germaniques, qui correspond à la généralisation de l'usage du cheval, l'animal réel perd immédiatement son statut d'être sacré, sa place dans les cérémonies religieuses va en décroissant, et son image

absent de ce bestiaire héraldique.

¹ Cf. *supra*, Ière partie, chap. 3.

recomposée joue un rôle globalement positif, mais mineur, dans la prédication et la symbolique chrétiennes.

Une constante majeure traverse cette très longue période menant de l'âge du bronze jusqu'à la première guerre mondiale. Que le cheval soit réservé aux fonctions politico-religieuses, guerrières ou principalement à l'agriculture et aux transports, qu'il soit considéré comme l'interprète sacré des dieux, ou au contraire comme une simple « bête » livrée à la volonté de son cavalier, le cheval est toujours principalement associé à la fécondité, dans les gestes des hommes et donc dans leur psyché.

ANNEXES

ANNEXE A

*HYMNE AU CHEVAL DU SACRIFICE (RIG VEDA I, 163)**

1

Quand tu hennis pour la première fois, venant de naître,
surgissant de l'océan ou de l'empyrée¹,
avec tes ailes de faucon et tes bras d'antilope... :
telle fut ta grande, ta mémorable naissance, ô Cheval.

2

Don de Yama², il a été attelé par Trita³.
C'est Indra⁴ qui le premier le monta.
C'est Gandharva⁵ qui prit en mains ses rênes.
Dieux, vous avez façonné le Cheval de la substance du soleil.

3

Tu es Yama, tu es Aditya⁶, Ô Cheval.
Tu es Trita par secrète ordonnance.
Tu ne te sépares pas en droite ligne du soma⁷.
Tu possèdes, dit-on, trois connexions au ciel.

* *Hymnes spéculatifs du Véda*, traduits du sanskrit et annotés par Louis Renou, Paris, 1956 (pp. 17-19).

¹ Réservoir originel des eaux (célestes).

² Roi des morts.

³ Auxiliaire (et substitut) du dieu Indra.

⁴ Dieu guerrier, conquérant, buveur de *soma*.

⁵ Demi-dieu, servant d'Indra.

⁶ Soleil divinisé.

⁷ Nom de la liqueur dont l'oblation accompagne les cérémonies solennelles.

4

Trois sont tes connexions au ciel, dit-on,
trois dans les eaux, trois au milieu de l'océan.
Tu me sembles d'ailleurs pareil à Varuna¹, Ô Cheval :
c'est là, dit-on, qu'est ta naissance suprême.

5

Voici, ô Coursier, les lieux où tu te baignes,
voici tes sabots précieux pour le vainqueur.
J'ai vu ici tes rênes bienheureuses,
qui veillent sur les Gardiens de l'Ordre².

6

J'ai reconnu de loin, d'intuition, ton Moi,
cet Oiseau³ qui vole du haut du ciel.
J'ai vu ta tête ailée qui s'ébrouait
sur les routes sans poussière, faciles à parcourir⁴.

7

Ici même j'ai vu ta forme la plus haute,
celle qui convoite les forces nourricières sur le Pas de la Vache⁵.
Sitôt que le mortel a droit à ta jouissance,
le grand dévoreur des plantes⁶ vient l'éveiller.

8

Le char de guerre te suit, ô Cheval, le jeune homme,
les vaches suivent, suit la faveur des filles.
Les troupes suivent ton alliance.
Les dieux t'ont assigné la force virile.

¹ Dieu souverain, particulièrement connecté avec les eaux et l'océan.

² Les dieux, gardiens du Rite.

³ Le Soleil, identifié à l'*atman* ou « Soi » du Cheval.

⁴ Les routes qui mènent au ciel.

⁵ Au firmament, « séjour » de la Vache cosmique.

⁶ Agni ou le « Feu », qui sous la forme de la flambée rituelle éveille l'homme chaque matin.

9

Ses cornes sont d'or¹, ses pieds d'airain.
Il est rapide comme la pensée – Indra est moindre.
Les dieux se sont rendus au repas oblatore
de l'homme qui en premier avait monté le Cheval.

10

Se complaisant en leur force, les coursiers célestes
– ceux du milieu courent encore quand ceux du bout sont arrêtés –
forment une file, comme des canards sauvages,
lorsqu'ils atteignent l'arène céleste, ces chevaux.

11

Ton corps est en plein vol, ô Cheval.
Ta pensée fonce comme le vent.
Réparties en maint endroit, tes cornes
vont s'agitant en tous sens dans les forêts².

12

Il arrive au lieu de l'immolation, le Cheval rapide,
qui médite, l'âme encline aux dieux.
En avant on conduit le bouc, son parent³.
Derrière vont les poètes, les chantres.

13

Le Cheval est parvenu au séjour suprême,
(il est allé) vers son père et sa mère.
Puisse-t-il avoir aujourd'hui l'accès aux dieux le plus plaisant,
en sorte qu'il réclame pour l'adorateur les choses désirables !

¹ Les rayons du soleil.

² Evocation de l'incendie des forêts.

³ Le sacrifice d'un bouc accompagne celui d'un cheval.

ANNEXE B

TEXTES ENCYCLOPÉDIQUES SUR LE CHEVAL

1. Extrait du *De rerum naturis* de Hraban Maur VII, 8 : *Equi* *

Equi dicti, eo quod quando quadrigis jungebantur, aequabantur, paresque forma et similes cursu copulabantur. Caballus antea a ca[b]o dictus, propter quod gradiens ungula impressa terram concavat : quod reliqua animalia non habent : inde et sonipes, quod pedibus sonat. Equus vero aliquando in bonam partem vertit significationem : aliquando in malam. In bonam partem, ut est illud Habacuc prophetae : *Ascendens, inquit, super equos tuos et equitatus tuus sanitas* (Habac. III). Et in Job divina vox ait : *Nunquid praebebis equo fortitudinem, aut circumdabis collo ejus hinnitum*, etc. (Job. XXXIX). Hic equus praedicatores sancti intelliguntur, quorum sessor Dominus est, qui eis fortitudinem, hoc est, constantiam mentis dat, et sonum sanae praedicationis. E contrario vero de alia specie equorum in cantico Exodi scriptum est : *Equum et ascensorem projecit in mare* (Exod. XV). Et rursus : *Quadrigas Pharaonis, et exercitum ejus projecit in mare* (Ibid.). Sunt equi, quos Dominus ascendit, et circumeunt omnem terram, de quibus dicitur : *Et equitatus tuus salus*. Sunt autem equi, qui ascensores habent Diabolum et angelos ejus. Judas equus ejus erat : sed donec ascensorem habuit Dominum, de equitatu salutis fuit cum caeteris, et cum Apostolis missus aegrotis salutem, et sanitatem languentibus praestitit : sed ubi se Diabolo substravit (post buccellam enim introivit in eum Satanas [Joan. XIII]), illius habenis ductus adversum Dominum et Salvatorem nostrum coepit equitare. Omnes enim, qui persequuntur sanctos, equi sunt hinnientes : sed habent ascensores, quibus aguntur, angelos malos, et inde feroces sunt.

* PL 111, col. 213D-218A.

Dominus ergo equum et ascensorem projecit in mare, et factus est mihi in salutem. Equi peccatores intelliguntur et luxuriosi homines, ut in Jeremia : *Equi emissarii ; unusquisque ad uxorem proximi sui hinniebat* (Jer. V). Equus, carnalis potentia. In Isaia : *Vae quia ascenditis super equos ut descendatis in Ægyptum* (Isa. XXX). Et in psalmo : *Dormitaverunt, qui ascenderunt equos* (Psal. LXXV). Quod autem equi rufi et varii nigri et albi in propheta Zacharia apparuisse leguntur, aut castigationem peccantium designat, aut consolationem conversorum. Scriptum est enim in Zacharia, Domino dicente : *Ego irascor super gentes opulentas. Quia ego iratus sum parum, ipsi vero addiderunt in malum* (Zach. I). Et rursum ipse propheta ait : *Vidi per noctem, et ecce vir ascendens super equum rufum, et ipse stabat inter myrteta, quae erant in profundo : et post eum equi rufi, varii et albi, etc.* (Ibid.). Nox, in qua cernitur visio, obscuritas mystice visionis intelligitur. Vir, qui ascendit super equum rufum, Dominus atque Salvator est, qui dispensationem nostrae carnis assumpsit. Myrteta autem, quae erant in profundo, inter quae stare describitur, angelicae intelliguntur potestates, quae ei etiam in carne posito ministraverunt. Equi rufi varii albi, Apostoli et apostolici viri intelliguntur : quorum alii in martyrio coronati sunt, et appellantur rufi : alii operibus et doctrina ac varietate signorum varii nuncupantur. Alii virginitatis decore, integritateque cordis ornati, et puritate cordis, cernere Deum in praemio susceperunt. A Domino enim missi sunt Apostoli, ut totum mundum evangelica praedicatione complerent, qui postquam opus expleverunt reversi sunt ad magni consilii Angelum, qui stabat inter eos, et dixerunt ad eum : *Perambulavimus terram, et implevimus opus, quod nobis injunctum est : et ecce omnis terra habitatur et quiescit a bellis vitiorum, et quae ante erat deserta a Domino nunc ejus habitatio est.* Quod ait : *anno septuagesimo miserebitur Jerusalem et urbibus Juda* : hic est sensus : ut vera pax non fiat, nisi septuagesimo anno, id est, aeterno sabbato : nec Jerusalem, id est, Ecclesia aeterna quiete, nisi post laborem sex aetatum, sine omni perturbatione in septima requiescet. Verba consolatoria dona sunt sancti Spiritus, et pignus haereditatis nostrae, quam percepturi erimus post Babyloniae, id est, hujus mundi captivitatem. Quod autem in prophetis legimus bigas et quadrigas, juxta allegoriam aut tempora regnorum, aut principatum vel actum ipsorum ostendit. Nam bigas in Isaia legimus, et in Zacharia quadrigas. Ita quoque ibi scriptum est : *Levavi oculos meos, et vidi, et ecce*

quatuor quadrigae egredientes de medio duorum montium : et montes, montes aerei. In quadriga prima equi rufi, et in quadriga secunda equi nigri, et in quadriga tertia equi albi, et in quadriga quarta equi varii fortes (Zach.VI). De quadriga prima equi rufi erant et cruenti et sanguinarii et Babyloniae crudelitate terribiles : in quadriga secunda equi nigri regnum Medorum et Persarum, quod bigae sedens et egrediens per Assueri regis edictum mortem omnium Judaeorum tristi nuntio praeferebat : in quadriga tertia equi albi Macedones, sub quorum imperio de Antiocho Machabaeorum victoriam legimus : in quadriga quarta equi varii fortes. Scimus enim Romanorum reges alios in gente Judaea fuisse clementes, ut Gaium Caesarem, Augustum et Claudium : persecutores alios atque terribiles, ut Gaium vel Neronem, Vespasianum et Adrianum. Propheta ergo quaerente, quid sibi angelus, qui loquebatur, vellet significare, quem cerneret : angelus qui loquebatur in eo, respondit et narravit quatuor ventos esse coeli, id est, quatuor plagas mundi, quae vocantur Graece climata : quae assistunt et parent Domini voluntati. Nihil enim haec quatuor regna, quae diximus, absque Domini voluntate fecerunt. Ita juxta allegoriam in quadriga duo testamenta, sive ipsorum testamentorum in praeceptis charitatis praedicatores, seu etiam duo populi vel ipsorum populorum doctores possunt intelligi, hoc est, Judaeorum et gentium, quibus Christi potentia praesidens regimen congruum praestat. Item in quadriga quatuor evangelistae sive quatuor evangelia possunt accipi, vel quatuor virtutes principales, hoc est, prudentia, justitia, fortitudo, temperantia. Quae curru Domini bene conveniunt, quia per ipsas electos suos in viam justitiae dirigens perducit ad regnum perpetuum. Currus autem a cursu dictus, vel quia rotas habere videtur. Currus enim sanctorum angelorum societatem, aut sanctorum hominum unanimatem mystice designat, in quibus Dominus voluntatis suae regimen exercet. Unde in curru igneo legitur Elias sublatus in coelum (IV Reg. II) : ut videlicet aperte monstraretur, quia homo purus adjutorio egebat alieno. Per angelos quippe facta illa et ostensa sunt adjumenta : quia nec ad coelum quidem aereum per se ascendere potuit, quem naturae suae infirmitas gravabat. Redemptor autem noster non curru, non angelis sublevatus legitur : quia is qui fecerat omnia, nimirum super omnia sua virtute ferebatur. Illuc enim revertebatur ubi erat ; et inde redibat ubi remanebat : quia qui per humanitatem ascendebat in coelum, per divinitatem et terram pariter continebat et coelum. Item legitur in

Psalmus : *Currus Dei decem millia multiplex, millia laetantium, Dominus in illis* (Psal. LXVII). Sanctorum ergo unanimitas virtus est Domini, quam ille, velut auriga insidet, et ad voluntatis suae ministerium moderatur. Sed ut istum currum ostenderet non equis deditum, sed humanis cogitationibus attributum, ait, *decem millia multiplex* : quod bene ad innumeros populos non ad equos noscitur pertinere. Subjunxit : *millia laetantium*, quod utique de fidelibus debet intelligi. Et ut ostenderetur laetitiae plenitudo, ait : *Dominus in illis* : qui magnae exultationis est cumulus, et bonorum omnium dulcedo mirabilis. Item in aliam partem currus societas intelligitur impiorum vinculo peccatorum alligata : de quo in Exodi cantico scriptum est (Exod. XV), ut supra ostendimus. Porro equites singulares ideo currere dicuntur, quia singulariter unusquisque cursum vitae hujus aequae transit, alius alio tempore sequens alium, per unam tamen viam mortalitatis usque ad propriam metam mortis. Equites enim in bonam partem et in malam possunt accipi. In bonam, quando domatores vitiorum significant : in malam autem, quando superbi homines in mundana potentia confidentes praefigurantur. Mulus autem ex Graeco tractum vocabulum habet. Graece enim inde vocatur, quod iugo pistorum subactus tardas molendo ducat in gyrum molas. Judaei asserunt quod Ana abnepos Esau equarum greges ab asinis in deserto ipse fecerit primus ascendi : ut mulorum inde nova contra naturam animalia nascerentur. Onagros quoque ob hoc missos esse ad asinas, et ipsum istiusmodi reperisse concubitum, ut velocissimi ex his asini nascerentur. Mulus enim, quod oneriferum est animal, significat stultitiae secutores. Quam Absalon mulo sedens, et seditionem contra patrem levans, secutus, merito interiit. Proinde Psalmista auditores suos compescit dicens : *Nolite fieri sicut equus et mulus, in quibus non est intellectus. In camo et freno maxillas eorum constringe* (Psal. XXXI). Prohibet ergo hujusmodi homines diabolicis fraudibus insideri, et vitiorum oneribus praegravari : ne male obediendo superbiae magis partibus addicantur. Verum istis talibus quid dicit esse faciendum ? scilicet quod animalibus imprudentibus. His enim comparisonibus stultos homines veritati subjicit. Nam quod ait, *in freno*, ad equum pertinet. Frenum enim a fero retinendo dictum est. Ferum quippe antiqui caballum dixerunt. *In camo*, ad mulum respicit. Ergo haec duo animalia supradicta cohibent ista retinacula : ut ad arbitrium jubentis incedant, ne suis voluntatibus efferantur. Maxilla vero adminicula sunt

animalium, quibus esca manditur, ut corporis vita procuretur. Ipsas ergo maxillas per figuram et allegoriam dicit inobedientibus debere constringi, id est, copias victuales parcius dari : ut jejuniorum necessitate conclusi Creatoris subdantur imperio. Industria quippe humana diversum animal coegit in coitu : sicque adulterina commissione genus aliud reperit, sicut et Jacob contra naturam colorum similitudines procuravit (*Gen. XXX*). Nam tales fetus oves illius concipiebant, quales umbras arietum desuper ascendentium in aquarum speculo contemplabantur. Denique et hoc ipsum in equarum gregibus fieri fertur, ut generosos objiciant equos visibus concumbentium : quo eorum similes concipere et creare possint. Nam et columbarum specierum dilectores depictas ponunt pulcherrimas columbas hisdem locis, quibus illae versantur : quo rapiente visu similes generent. Inde est, quod quidam gravidas mulieres jubent ut nullius intueantur pessimos animalium vultus, ut cynocephalos et simias, ne visibus occurrentes similes fetus pariant. Hanc enim feminarum esse naturam dicunt, ut quales conspexerint sive mente conceperint in extremo voluptatis aestu quando concipiunt, talem et sobolem procreent. Etenim animal in usu venereo formas extrinsecus intus transmittit, eorumque satiata typis, rapit species in propriam qualitatem. In animantibus bigenera dicuntur, quae ex diversis nascuntur, ut mulus ex equa et asino, burdo ex equo et asina, ibride ex apris et porcis, tityrus ex ove et hirco, muscus ex capra et ariete. Est autem dux gregis.

Traduction intégrale pp. 574-581.

2. Extrait du *De naturis animalium* de Konrad de Mure, III, 18 :*De equo*

A. Texte *

III, 18. De equo

Gaudet equus bellis, animos huic erigit altos
 Bucina siue tuba, tibia uoxque uiri.
 Vir bonus est ut equus, Xpistus requiescit in illo
 Perque uirum talem prelia sancta gerit.
 Confortat iustum Xpisti uox et tuba uerbi
 Diuini, que sunt hec facienda docent.
 Gaudet equus uictor ; meret, si uincitur, unde
 Auxilium morsu dat pedibusque suis.
 Dat uincens hunc mundum, carnem sathanamque
 Ipse deus palme premia digna sue.
 Meret equus uictus ; sic quos uincit malus hostis,
 Consequitur luctus perpetuusque dolor.
 Quidam nolunt ferre suum dominum nisi solum ;
 Dant lacrimas, ille si moriendo cadit.
 Sicque uiri iusti gaudent se subdere Xpisto
 Et merent illo deficiente sibi.
 Tristibus ex ipsis aut letis bella gerentes
 Signa sibi sumunt seu bona siue mala :
 Leti dant leta, tristes dant tristia signa ;
 Sicut dant, sequitur sors bona siue mala.
 Sic qui letantur in Xpisto quique suam spem
 In domino ponunt, leta trophea ferent !
 Merebuntque mali male qui mala summa merentur
 Vel qui desperant de bonitate dei !

* Konrad de Mure, *De naturis animalium*, III, 18, éd. Árpád Peter Orbán, Heidelberg, 1989, pp. 70-71, lignes 1013-1036.

B. Traduction

Le cheval

Le cheval est heureux dans les combats, les trompes et trompettes suscitent chez lui des sentiments élevés, et de la même façon la jambe et la
[voix de l'homme.

L'homme de bien est comme le cheval, le Christ repose en lui ;
et c'est par l'intermédiaire d'un tel homme qu'il mène les saints combats.
La voix du Christ reconforte le juste, ainsi que la trompette de la parole de
[Dieu,

lesquelles nous enseignent les choses qu'il convient de faire.

Le cheval est heureux dans la victoire ; il est dans l'affliction s'il est vaincu,
c'est pourquoi il fournit son aide en mordant et en donnant des coups de pied.
Dieu lui-même donne, à ceux qui ont vaincu ce monde-ci, la chair et Satan,
des récompenses dignes de sa main.

Le cheval vaincu est dans la peine, comme ceux qu'un mauvais ennemi a
[vaincu
sont poursuivis par un deuil et une douleur perpétuelle.

Certains [chevaux] ne peuvent supporter aucun maître, à l'exception d'un
[seul ;
ils versent des larmes si celui-ci meurt au combat.

De la même façon, les hommes justes se réjouissent de se soumettre au Christ
et son affligés à cause de son absence.

Qu'ils soient tristes ou heureux, lorsqu'ils font la guerre,
ils engagent [résolument] le combat, qu'il soit heureux ou malheureux.
Les hommes heureux livrent un combat heureux, les hommes tristes livrent un
[combat triste.

Selon la manière dont ils livrent le combat, il en résulte un sort heureux ou
[malheureux.

De même, ceux qui se réjouissent dans le Christ et ceux qui placent leur espoir
dans le Seigneur, remportent de joyeux trophées !

Les méchants méritent méchamment, eux qui méritent les maux suprêmes
ou qui désespèrent de la bonté de Dieu !

3. Extrait du *Speculum Naturale* de Vincent de Beauvais, XVIII, 56.
 Vincent de Beauvais consacre dix chapitres de ce livre
 aux chevaux (*De equis*, chap. 47-56)

A. Texte *

De medicinis ex equo CAPVT LVI.

Dioscorides. Equorum emissariorum sanguis medicaminibus causticis admiscetur. Lac equinum ventrem mollit, & hominem turbat. Fimus caballinus, & crudus, & combustus sanguinem abstinere profluentem. *Hali*. Coagulum equi solutioni chronicae prodest, & intestinatorum vlcerebus. Fimo equorum si vaporetur mulier, secundum foetumque mortuum educit. *Aesculapius*. Equae lac bibitum matricis laborem sedat, & caducos ejicit ; Caseus eius ventrem reprimit, & tortiones tollit, coagulum eius cum vino propinatum omnes dolores sedat. Stercus equi siccum aspersum sanguinem sistit, auribus instillatum dolorem tollit. *Avicenna*. Sanguis qui equi adustus est putrefactius totusque debilis digestionis, precipue qui crassus est. Lac equarum sicut & lac camelarum partui vicinarum subtile est, aquorum, & ventrem lenit : coagulum equi conueniens est fluxui antiquo, & vlcerebus viscerum ac fluxui. Corium pulli equi si aduratur, & liniatur ex eo cum aqua super bothor, infrigidat eas. Dicitur quoque quod additiones illae, quae sunt in genu equi tritae, & bibitae cum aceto sanant soda, & epilepsiam. Stercus etiam equi facit operationes stercoris asini. *Plinius lib. 28*. Sanguis equorum & equarum praeterquam virginum vim habet stipticam. Erodit, marginat, vlcera : carne ac fimo equi in agro pasti vtuntur ad plagas. Equino lacte leporis marini venena marinis expugnantur, & toxica, caeterum si magna sit aurium gravitas, equi spuma, vel eius fimi recentis cinis, cum rosaceo instillatur. In equi corde inuenitur os maximis dentibus caninis simile, quo dentes dolentes fricantur. Hippomanes quoque dentibus medetur cinis equinae vngulae ex oleo, vel aqua illitus strumas discutit fimusque feruens ex aceto. Lienem vero sedat lingua equi inueterata ex vino. Coagulum eius aluum soluit, & lactis equi potus. Item equi coagulum celiacis, ac dysentericis prodest, etiam si sanguinem

* Vincentius Bellovacensis, *Speculum quadruplex sive speculum maius* I, Douai 1624, réimpr. Graz, 1964 : *Speculum Naturale* XVIII, 56 = col. 1357-1358.

detrahant, vel fimi eius cinis, ac dentium eiusdem tunsorum farina : vesicae autem medentur, & calculos expellunt lienes equini ex mulso, vel vino poti quadraginta diebus. Prodest, & equinae ungulae cinis in vino, vel aqua. Item lactis equini potus datur morbis comicialibus, vlceribus, quae serpunt, inspersus sanguis aqui carnes arrodit stiptica vi ; & iterum fauilla fimi equini inueterati. Partum mortuum ejicit lien equi ex aqua dulci potus, aut vngularum suifumigatio, vel fimus aridus.

B. Traduction et commentaire : *Des remèdes tirés du cheval* ¹

Dioscoride. [1] Le sang des étalons intervient dans la composition des remèdes caustiques². [2] Le lait de jument amollit le ventre et cause des dérangements à l'homme. [3] Le fumier de cheval, aussi bien naturel que brûlé, arrête l'écoulement du sang³.

Hali. [4] Le [sang] coagulé du cheval est bon pour la diarrhée chronique et les ulcères d'estomac. [5] Si une femme inhale la vapeur du fumier de cheval, elle expulse le placenta et le fœtus mort.

Esculape. [6a] Boire du lait de jument apaise les douleurs de l'enfantement et [6b] chasse les accès d'épilepsie. [7] Son fromage resserre le ventre et enlève les contractions ; [8] son sang coagulé, mélangé à du vin, apaise toutes les douleurs. [9a] Le fumier sec du cheval arrête l'effusion de sang ; [9b] instillé dans les oreilles, il [en] retire la douleur.

Avicenne. [10] Le sang putréfié du cheval se consume, comme le sang qui résulte d'une mauvaise digestion, ainsi que celui qui est épais [?]. [11] Le lait des juments, comme celui des chamelles, est une substance subtile pour l'accouchement des femmes des campagnes, il est aqueux et il adoucit le ventre ; [12] le sang coagulé du cheval est indiqué pour

¹ La numérotation des remèdes, entre [], a été ajoutée pour la commodité des comparaisons.

² Le pouvoir corrosif ou de cautérisation du sang du cheval est mentionné par différents auteurs grecs et latins, voir *infra*, note de commentaire du remède n° 16.

³ Ce remède est également mentionné par Pline dans son *Histoire Naturelle* (H.N.), livre XXVIII (sur les remèdes fournis par l'homme et les animaux), § 239.

le flux menstruel, les ulcères et le flux des entrailles. [13] Un onguent à base du mélange du cœur d'un poulain brûlé avec de l'eau, versé au dessus d'une plaie, la refroidit. [14] Il est dit également que les excroissances qui se trouvent à la hauteur des genoux du cheval, une fois qu'elles sont broyées et bues avec du vinaigre, guérissent de la migraine et de l'épilepsie. [15] Le fumier du cheval possède les mêmes vertus que celui de l'âne.

Pline, livre 28. [16] Le sang des chevaux et celui des juments, sauf si elles sont vierges, a un pouvoir astringent. Il ronge, il érode, il blesse¹ ; [17] on a recours à la viande et au fumier du cheval nourri dans les prés pour les plaies. [18] Le lait de jument expulse le venin du lièvre marin², et par ailleurs, [19a] la sueur du cheval, ou [19b] la cendre de son fumier brûlé frais et mélangé à de l'essence de rose vient à bout du poison, s'il survient une grande infection dans l'oreille³. [20] Dans le cœur du cheval se trouve un os⁴ semblable aux plus grandes dents des chiens, au moyen duquel les dents malades sont frottées⁵. [21] On soigne également les dents par l'hippomane, [et] [22a] la cendre du sabot du cheval enduite d'huile ou d'eau élimine les

¹ Cf. Pline, *H.N.*, XXVIII, § 147, après la mention du fiel des chevaux, considéré comme un poison : "Bien plus, leur sang a une force corrosive, et de même celui des juments, sauf si elles sont vierges : il ouvre en rongant, évase par les bords les ulcères." : "*Quin et sanguis eorum septicam uim habet, item equarum, praeterquam uirginum ; erodit, emarginat ulcera.*", texte de l'éd. A. Ernout (CUF) ; nous citons la traduction fournie par Dumézil, *Questions romaines...*, *op. cit.*, p. 198, plus près du texte ; d'après Ernout, note *ad. loc.*, Pline aurait cité en le déformant le médecin grec Dioscoride, qui affirme le fait à propos des seuls étalons, cf. remède n° 1.

² Cf. Pline, *ibid.*, § 159 : "*Lacte equino uenena leporis marini et toxica expugnantur*" (le lait de jument neutralise le venin du lièvre marin et les poisons des flèches) ; Ce *lepus marinus* n'a pas été identifié, il est défini comme un poisson venimeux de la couleur du lièvre.

³ Cf. Pline, *ibid.*, § 174.

⁴ Aristote mentionne la présence d'un tel "os", mais sans le comparer à une dent de chien, *H.A.* II, 15 [506] et *Parties des Animaux* III, 4 [666].

⁵ Cf. Pline, *op. cit.*, § 181 : "*Praeterea in corde equorum inuenitur os dentibus caninis maximis simile ; hoc scarifari dolorem aut exempto dente mortui equi maxillis ad numerum eius qui doleat, demonstrant.*" (Il se trouve en outre, dans le cœur du cheval, un os ressemblant aux dents canines les plus grandes ; on indique qu'on doit scarifier [la gencive] d'une dent douloureuse avec cet os ou avec une dent du même ordre que celle dont on souffre, arrachée à la mâchoire d'un cheval mort.).

écrouelles¹, de même que [22b] son fumier bouilli dans du vinaigre. [23] Une langue de cheval marinée dans du vin soigne la rate². [24a] Le lait de jument caillé³ détend les entrailles, de même que [24b] l'absorption de son lait [ordinaire]⁴. [25a] De la même façon, son lait caillé est bénéfique pour les malades de l'intestin et [25b] les dysentériques, même si on leur prend leur sang⁵; [leur est aussi bénéfique] [26] la cendre de fumier de chevaux, de même que [27] la poudre obtenue en broyant leurs dents⁶; [28] on soigne aussi les tumeurs et l'on expulse les calculs en buvant pendant quarante jours une potion à base de rates de chevaux et de vin au miel, ou de vin [ordinaire]⁷. [29] Est encore bénéfique la cendre du sabot de cheval, [prise] dans du vin ou de l'eau⁸. [30] De même, une potion de lait de jument est administrée dans les cas d'épilepsie; [et] [31] pour les ulcères qui progressent lentement, le sang de cheval répandu sur eux nettoie les chairs avec son pouvoir astringent; [32] la cendre tirée du fumier de cheval desséché a le même effet⁹. [33] La rate du cheval mêlée à l'eau d'une boisson douce expulse les enfants morts-nés, de même que [34] l'inhalation de la fumée d'un sabot ou d'un fumier sec¹⁰.

¹ Cf. Pline, *ibid.*, § 191.

² Cf. Pline, *ibid.*, § 200.

³ *Coagulum equi* est traduit par A. Ernout comme "la présure" du cheval. Normalement ce terme est réservé à la substance extraite de la caillette (le quatrième compartiment de l'estomac) des ruminants, contenant une propriété coagulante dont on se sert pour solidifier le lait.

⁴ Cf. Pline, *ibid.*, § 252.

⁵ Cf. Pline, *ibid.*, § 205.

⁶ Cf. Pline, *ibid.*, § 205.

⁷ Chez Pline, *ibid.*, § 213, c'est une poudre à base de châtaignes de chevaux qui est ainsi administrée.

⁸ Cf. Pline, *ibid.*, § 213.

⁹ (N° 31 et 32), cf. Pline, *ibid.*, § 242.

¹⁰ (N° 33 et 34), cf. Pline, *ibid.*, § 252, mais c'est la châtaigne et non la rate qui est utilisée dans la boisson douce.

4. Extrait du *Buch der Natur* de Konrad de Megenberg

A. Texte *

(III. stück, *Von den tiern in ainer gemain*, A, 25)

VON DEM PFÄRD

Equus ze latein haizt ain pfärt, und welhez pfärt resch und guot ist, daz senket sein naslöcher tiefer in daz wazzer wenn ez trinket. Isidorus spricht, daz dem tier sein zend weizen, wenn ez in daz alter gê, und dar umb erkennt man sein alter pei den zenden. an dem pfärd under allen tiern prüeft man an den ôrn sein siten, wan rescheu pfärt habent kurzeu ôrn, aber trägeu pfärt habent lange ôrn. under allen tiern habent pfärt und rinder und hircz kruspelleicheu pain in irn herzen, daz ist umb ir grœzen, daz sich ir herz dester paz enthalten mûg, reht als die kruspeln in andern glidern ain gruntvest sint. iedoch ist des hirzesherzen pain allain erzenleich, alsô daz ez ain erznei ist, sam vorgesait ist von dem hirzen. die kobäuln oder die pfärtmüeter habent die art und die sänftikait, ist daz aineu stirbt, sô säugt diu ander der tôten kint. diu pfärt habent sich sunderleichen lieb under ainander, mêr dan andreu tier. Alexander spricht, daz diu edeln pfärt irr herren tôt vor künden mit iren grôzen zähern. wizz auch, daz daz pfärt allain zähert under allen tiern, ân den menschen, und trauret gar sêr von seines herren tôt, alsô daz etleichiû niht ezzen wellent und hungers sterbent. Aristotiles spricht, daz der mensch und daz pfärt mêr unkäusch lieb habent, denn kain ander tier. ain künig was, der het ain schœn pfärtmuoter und ain fûl davon. nu wolt er, daz daz fûl die muoter tragend macht, und verparg der muoter diu augen. dô unkäuscht daz fûl mit seiner muoter. dô daz geschach und daz fûl seiner muoter inne wart, dô flôch ez und stiez sich selber ze tôd. Michahel von Schottenlant spricht : daz ain pfärt mit seiner muoter unkäuscht. dô daz geschach, dô zeprach ez im selber sein gailn und ertôt sich selber. Aristotiles spricht, daz auz ainem pfärdes hâr, auz seinem zagel gezogen, werd ain wurm in dem wazzer in kurzen tagen.

* Konrad de Megenberg, *Das Buch der Natur. Die erste Naturgeschichte in deutscher Sprache*, éd. Franz Pfeiffer (1^{ère} éd. 1861), rééd. (facsimilé) Hildesheim, 1962, pp. 136-137.

B. Traduction et commentaire

Equus en latin désigne le cheval ; et un cheval rapide et bon [se caractérise par le fait qu'il] plonge ses narines assez profondément dans l'eau lorsqu'il boit¹. Isidore déclare que les dents du cheval blanchissent lorsqu'il avance en âge², et c'est pourquoi on détermine son âge à partir de ses dents. Parmi les animaux, on évalue la qualité du cheval à ses oreilles, car les chevaux rapides ont les oreilles courtes, tandis que les chevaux lents les ont longues. Parmi tous les animaux, les chevaux, les bovins et les cerfs ont un os cartilagineux dans leur cœur³, à cause de leur taille, pour que leur cœur se maintienne mieux ; de même que les cartilages constituent dans d'autres organes une fondation. Cependant, seul l'os du cœur du cerf est un remède, propre à servir dans une médication, comme il a été dit précédemment à propos du cerf. Les cavales ou juments ont une nature et une tendresse telles, que lorsque l'une d'entre elles meurt, l'autre donne son lait pour son rejeton⁴. Les chevaux ont une affection particulière les uns pour les autres, davantage que les autres animaux. Alexandre [Neckham] déclare que les chevaux nobles prédissent la mort de leur maître par leurs grands pleurs. Sache aussi que le cheval est le seul parmi les animaux à pleurer⁵, et il est fort affligé par la mort de son maître, au point que certains ne veulent plus se nourrir et se laissent mourir de faim⁶. Selon Aristote, l'homme et le cheval sont plus enclins à la lascivité que tout autre animal⁷. Il y avait un roi qui avait une belle jument et un poulain issu d'elle. Il voulait faire saillir la mère par le jeune cheval, et fit recouvrir les yeux de la mère. Ainsi, le poulain s'accoupla avec sa mère. Après cela, lorsque le jeune cheval réalisa que cette jument était sa mère, il s'enfuit et se jeta d'un

¹ Pline, *Histoire naturelle* (H.N.), VIII, [64], § 165.

² Cette mention ne figure pas dans les § 41 à 61 consacrés au cheval, dans le livre XII des *Étymologies* d'Isidore de Séville ; elle provient d'Aristote, *Histoire des Animaux* (H.A.), II, 3.

³ Cf. Aristote, H.A., II, 15 et *Les Parties des animaux* (P.A.), III, 4.

⁴ Cf. Aristote, H.A. IX, 4 et Pline, H.N. VIII, § 165.

⁵ Isidore, *Étym.* XII, 43.

⁶ Cf. Pline, H.N. VIII, § 157.

⁷ Cf. Aristote, H.A. VI, 22.

précipice pour se donner la mort¹. Michael Scotus² relate [également] qu'un cheval s'accoupla avec sa mère. Après quoi, il s'arracha les testicules et se tua lui-même. Aristote déclare qu'un crin de cheval, extrait de sa queue, [et mis] dans l'eau, se transforme en vers en peu de jours.

¹ *Topos* des auteurs de l'Antiquité. Aristote, après avoir noté que "les étalons couvrent même leurs mères et leurs filles" (*H.A.* VI, 22), rapporte cependant cette anecdote (*H.A.* IX, 47) ; cf. Varron, *Res rusticae* (*R.R.*) II, 7, 9 ; Pline, *H.N.* VIII, § 156.

² Michel l'Ecossais, philosophe et traducteur († 1236), traduisit notamment vers 1220 des traités zoologiques d'Aristote à partir de transcriptions arabes.

ANNEXE C

CORPUS DES *EXEMPLA*

Ce corpus recense les 32 *exempla* commentés dans notre étude, avec, selon le cas, leur texte latin accompagné d'une traduction ou d'un résumé, un renvoi à la page où ils sont cités, ou encore un résumé simple. Leur référence abrégée s'inspire de celle utilisée par Tubach¹, dont la cote est mentionnée le cas échéant.

VP (TU 1643)

Le riche avare emmené en enfer par deux cavaliers noirs

Vitae Patrum (VI^e siècle), L. VI, chap. 3, § 14². Texte cité et traduit p. 561.

GM

La sorcière de Berkeley

Guillaume de Malmesbury († 1143), *De gestis rerum Anglorum* II, 204³. Texte traduit p. 75.

¹ Frederic C. Tubach, *Index Exemplorum*. A Handbook of medieval religious tales (Folklore Fellows Communications N° 204). Helsinki, 1969.

² *PL* 73, col. 1012.

³ Ed. W. Stubbs, t. 1, Londres (*Scriptores rerum Britannicarum medii aevi* 90/1), pp. 253-256.

Hél. 1 (TU 4696)
La vision du charbonnier

Hélinand de Froidmont († 1229), *De cognitione sui*, chap. 13¹. Texte traduit pp. 564-565.

Hél. 2 (TU 1477)
Le chevalier de Mâcon

Hélinand de Froidmont, *De cognitione sui*, chap. 13 *in fine* :

Talis erat equus, super quem ascendit infelix ille Matisconensis, de quo refert Petrus abbas Cluniacensis in libro "Miraculorum", quod cum die quadam solemni ille Matiscone in proprio palatio resideret, multis militibus diversi ordinis stipatus ; repente ignotus homo insidens equo per ostium palatii ingressus cunctis videntibus et admirantibus usque ad ipsum pervenit, dicens se velle ei colloqui, imperans ei ut surgeret, et se sequeretur. Qui invisibili potentiae non valens resistere, surrexit et usque ad ostium domus processit : ubi equum paratum invenit, quem jussus statim ascendit ; cujus habenas ille accipiens, qui propter illum venerat, velocissimo cursu per aera cunctis videntibus ferre coepit. Ille autem miserabiliter clamans, Succurrite, cives, succurrite, totam civitatem commovit. Omnes autem currentem eum per aera conspexerunt, quandiu naturali oculorum acie potuerunt : sicque tandem subtractus visibus hominum, factus est aeternus socius daemonum².

(Résumé) Hélinand donne un autre exemple de cheval diabolique en rapportant l'histoire d'un habitant de Mâcon (Matisco), dont parle Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, dans son *Livre des miracles* : cet homme fut fasciné par un cavalier mystérieux venu le chercher dans son palais, et le suivit, irrésistiblement attiré, jusqu'à la porte de la ville où l'attendait un cheval harnaché qu'il fut invité à monter ; à peine installé, il fut aussitôt emporté dans une course très rapide dans les airs. Ses plaintes misérables « Au secours ! » furent entendues de

¹ PL 212, col. 731-736 (chap. 10 à 13) ; extraits cités d'après Karl Meisen, *Die Sagen vom Wütenden Heer und Wilden Jäger*, Münster en Westphalie, 1935, p. 51.

² Chap. 13, texte de l'édition Migne (PL 212), cité d'après Meisen, *op. cit.*, p. 51.

toute la cité. "Ayant ainsi été soustrait à la vue de tous, il a été fait l'éternel compagnon des démons."

Jacques de Vitry († 1240), *exempla* tirés des *Sermones vulgares*¹

JdeV(Crane) 89 (TU 2606)

Le croisé transporté au Paradis par son cheval

LXXXIX. [f° 75 r°] Semper igitur parati sitis sanguinem nostrum pro Christo effundere et animas nostras pro Deo cum desiderio et gaudio ponere, exemplo cujusdam militis Christi qui cum multitudinem videret Sarracenorum cepit ex magna fiducia et cordis exultatione dicere equo suo : "O Morelle bone socie, multas bonas dietas feci te ascendendo et equitando sed ista dieta omnes alias superabit, nam hodie ad vitam eternam me portabis." Et hoc dicto postquam multos Sarracenos interfecit ipse tandem concubuit in bello felici martirio coronatus.

Texte traduit pp. 552-553.

JdeV(Crane) 90

Le saut du templier.

XC. [f° 75v°] De quodam autem Templario audiui quod in principio ordinis, cum adhuc pauperes essent et valde in religionem ferventes, ipse veniens de civitate Tyrenum, ut pecuniam ex elemosina susceptam portaret, in Acconensem civitatem, venit ad locum quemdam qui Saltus Templarii ex illo tempore nuncupatur, nam cum illi nobili militi Sarraceni insidias posuissent in loco ubi ab una parte cacumen prurupte rupis habebat, ex alia parte mare profundissimum subjacebat, Sarracenis ante et retro in arcta semita eum obsidentibus, ut ad nullam partem declinare valeret, ipse magnam spem habens in Domino, ut elemosinam ab impiis eriperet, calcaribus urgens equum a rupe sublimi prosiluit cum equo in abissum maris. Equus vero sicut Domino placuit usque ad ripam illesum portavit, qui statim tamen, quando ad terram

¹ *The exempla or illustrative stories from the sermones vulgares of Jacques de Vitry*, ed. Thomas Frederick Crane (Publications of the Folk-Lore Society XXVI), Londres, 1890.

venit, crepuit medius, eo quod undis marinis in saliendo fuisset vehementer allisus, et ita Christi miles cum pecunia pedes reversus est ad Tyrenum civitatem. Hic igitur in solo Deo spem posuit unde et ipsum Dominus liberavit.

(Résumé) Un templier, au début de l'histoire de l'ordre et à l'époque où ils étaient encore pauvres, avait rassemblé des aumônes et les portait de Tyrenus à Acconensis ; il était arrivé à un endroit qui, après l'événement, sera appelé le Saut du Templier.

[le templier est assailli dans un défilé par des Sarrasins qui le pressent au bord d'un torrent]

"Le cheval, comme il plut au Seigneur, porta le soldat sain et sauf jusqu'à la rive opposée, tandis que lui-même périt emporté par l'onde" [...]

"Ainsi, c'est parce qu'il se fia à Dieu seul qu'il fut sauvé par le Seigneur."

JdeV(Crane) 152 (TU 2605)

Le cheval et le docteur lion

CLII. [f° 111^{vo}] Multi enim decepti sunt dum decipere voluerunt, incidendo in foveam quam fecerunt, sicut dicitur de leone quod volens equum devorare locutus est cum equo verbis pacificis, in dolo dicens quod esset medicus et quod volebat manere cum eo, ut sanaret eum si forte aliquando incurreret infirmitatem. Equus autem perpendens fraudem cepit gemere et claudicare. Cui leo ait : "Quid habes in pede ?" Dixit equus : "Nuper dum per silvam irem spina infixata est in pede meo et valde pedem doleo, rogo te si aliquid novisti de medicina adjuva me." Cui leo : "Ego spinam de pede tuo extraham et posmodum unguentum apponam." Cumque leo caput pedi equi supponeret equus fortiter pede leonem percussit et ipsum excercebravit et fraudem fraude resolvit.

(Résumé) "Beaucoup sont trompés parce qu'ils ont voulu tromper..."

Un lion propose de servir de médecin à un cheval. Le cheval, prétendant avoir une épine dans son pied, assomme le prétendu médecin et répond à la fraude par la fraude.

JdeV(Crane) 247 (TU 2634)

Le moine et le fer à cheval

CCXLVII. Audiui etiam de quodam monacho qui a pueritia nutritus fuerat in abbatia et nunquam viderat mulierem. Cum quadam die equitaret cum abbate, accidit quod differatus est equus ejus et, cum faber calidum ferrum projecisset in terra, monachus ferrum calidum accipit et nullum calorem in manu sensit, et miratus est abbas ejus. Cum autem nocte in domo secularium hospitati essent, mulier tenebat parvulum et miratus monachus quesivit quid esset. Cui mulier : "Anicula est quam ego et maritus meus fecimus." Cui monachus : "Valde pulchra est anicula ista." Cui mulier : " Vis ego et tu talem faciamus aniculam ?" Et monachus nesciens quod esset peccatum ait : "Volo." Et Concubuit cum illa, ignorante abbate. Cum autem redirent et iterum equum differatum ferrare vellent, dixit abbas. "Fili, accipe ferrum." Et cum accepisset combusta est manus ejus. Quod videns abbas quesivit ab eo quod egisset, at ille confessus est quomodo cum muliere jacuisset, et postmodum abbas inclusit eum in clauastro nec voluit ut de cetero equitaret cum eo ...

(Traduction) J'ai entendu parler d'un certain moine qui avait été élevé depuis son enfance dans un monastère et qui n'avait jamais vu de femme. Tandis qu'un certain jour, il chevauchait avec l'abbé, il se produisit que le cheval de l'abbé se déferra et, alors que le forgeron avait projeté au sol un fer chaud, le moine le prit dans sa main sans ressentir la douleur dans sa chair, et son abbé de s'en étonner. La nuit suivante, ils furent hébergés dans une maison de laïcs, [où] une femme tenait un petit enfant ; plein d'étonnement, le moine demanda ce que c'était. La femme lui répondit « Ceci est la petite vieille que mon mari et moi-même avons faite. » Le moine lui répondit « En vérité, cette petite vieille est très belle ! » La femme : « Veux-tu que nous fassions ensemble une semblable petite vieille ? » Et le moine, ignorant que c'était un péché, répondit « Je le veux ». Et il coucha avec elle, à l'insu de l'abbé. Alors qu'ils revenaient sur le chemin de retour, et qu'à nouveau ils devaient ferrer le cheval défermé, l'abbé dit : « Mon fils, saisis le fer » et une fois qu'il l'eut saisi, sa main fut brûlée. Ce que voyant, l'abbé lui demanda ce qu'il avait fait, et le moine lui confessa comment il avait couché avec une femme ; à la suite de cela,

l'abbé l'enferma au monastère et ne l'autorisa plus à l'accompagner à cheval...

JdeV(Crane) 258 (TU 2624)

Le cheval du bouffon

CCLVIII. [f° 143^{vo}] Dyabolus enim, dum per luxuriam inquinat et per superbiam et gloriam de peccato hominem attollit et elevat, similis est cuidam joculatori qui docuerat equum suum in terram se prosternere quando dicabat ei : "Flectamus genua." Quando vero dicebat : "Levate," equus surgebat et, ut truffator ille illuderet hominibus, quando videbat monachum vel clericum vel alium hominem qui volebat emere equum, ducebat eum venalem et faciebat ascendere super equum, causa probationis, illum qui emere volebat. Cum autem esset in medio foro in platea valde lutosa dicebat equo suo : "Flectamus genua." At ille submittebat se in luto nec aliquo surgere volebat, quousque dominus suus diceret : "Levate." Et ita, cunctis videntibus, postquam ille qui equum ascenderat totus inquinatus erat, tunc deinde equus surgebat.

(Extrait) "Le diable en effet, chaque fois qu'il souille par le moyen de la luxure et qu'il entraîne et amoindrit par l'orgueil et l'amour de la gloire, est semblable à ce bouffon qui avait appris à son cheval à se prosterner à terre quand il lui ordonnait « fléchissons les genoux ». Quand il lui disait « debout », le cheval se redressait " [...]

JdeV(Crane) 262 (TU 2627)

La femme transformée en jument

CCLXII. Vere enim confitentibus et penitentibus nocere nequeunt malefici vel divinatores, nec illudere eis qui spem suam ponunt in Deo, peccatoribus autem illudere solent, quia Deus, exigentibus peccatis, permittit. Unde et quedam malefice mulieres quadam arte diabolica aliquando faciunt ut vir uxorem suam non valeat cognoscere, vel ut informas bestiales quidam transformari videantur. Sic legimus de quodam cui videbatur quod uxor ejus mutata esset in jumentam, et

cum eam flens et dolens in capistro duceret ad sanctum Acharium, sanctus quidem phantasiis demonum decipi non potuit, dixit homini illi : "Quare ploras ?" Cui ille : "Domine, ecce que fuerat uxor mea et facta est jumenta !" Cui sanctus : "Nullam video jumentam sed video quod tu adduxisti mihi quandam mulierem." Et facta oratione, dyabolica illusionem cessante, in speciem mulieris reduxit uxorem suam.

Traduction p. 608.

Jacques de Vitry, *exemplum* tiré des *Sermones communes*¹

JdeV(Greven) 39 (TU 2628)

Le cheval gagné par ruse

Audiui quod quidam prelatus in Francia optimum equum habebat. Frater autem eius miles valde desiderabat ipsum, vt vteretur illo in torneamentis, et nullo modo potuit optinere. Tandem cum multis precibus optinuit, quod frater eius tribus diebus equum sibi commodaret. Et accedens ad quendam capellanum dicti prelati cepit diligenter inquirere, cuiusmodi verba frater eius, dum equitaret ; diceret frequencius. At ille cepit cogitare et respondit : "Dominus meus equitando dicit horas suas, nec video aliquod verbum quod frequencius dicat quam illud quod dicit in principio cuiuslibet hore, id est : *Deus in adiutorium meum intende !*" Tunc miles ille cepit equum sibi accommodatum equitare et frequenter dicens verba predicta, quociens dicebat, fortiter cum calcaribus equum pungebat ; et ita in triduo illo equum instruxit, vt quocienscumque dicebat : "*Deus in adiutorium meum intende !*", equus timens calcaria, licet non pungeretur, magnos saltus dabat et impetuose currens vix poterat retineri. Postmodum, cum prelatus ille equum equitaret, frater eius comitabatur eum, vt videret finem. Cum autem prelatus diceret : "*Deus in adiutorium meum intende !*", equus cepit magnos saltus dare et currere, ita quod fere deiecit sessorem. Cum autem pluries hoc fecisset, dixit miles :

¹ *Die Exempla aus den sermones feriales et communes des Jakob von Vitry*, éd. Joseph Greven (Sammlung mittellateinischer Texte 9), Heidelberg, 1914.

"Domine, iste equus non competit vobis. Vos enim grauis persona estis et, si forte caderetis, multum ledi possetis." Tunc prelatus valde tristis effectus ait : "Equus iste composito gradu valde suauiter me ferre solebat. Nunc autem nescio, quomodo istud accidit illi. Doleo quod equum bonum amisi. Sed ex quo ita est, accipe illum ! Magis autem competit militibus quam prelatis." Et ita equum optatum optinuit. – Quam miseri, qui Dei flagella non metuunt, sed ad verbera Dei indurantur et murmurant, cum eciam bruta animalia flagella formident ! Sancti autem flagellati purgantur et gratias referunt Domino nostro Jhesu Christo qui est benedictus in secula seculorum. Amen.

Résumé. Un soldat désirant pour lui-même la monture d'un prélat, son frère, se fait prêter ce cheval. Il utilise alors la ruse suivante : comme le prélat disait, chaque fois qu'il montait son cheval, « Dieu vienne à mon aide », le soldat fouaillait le cheval de ses éperons en prononçant les mêmes paroles, pour le rendre furieux. Lorsque le prélat reprend l'animal, celui-ci, entendant les paroles « Dieu vienne à mon aide », le jette à terre au moyen d'une course effrénée et d'un grand bond. Le prélat renonce au cheval et l'offre à son frère.

"Combien misérables sont ceux qui ne craignent pas les fléaux de Dieu, mais s'endurcissent et murmurent contre les coups de Dieu, tandis que même les animaux grossiers craignent les coups ! Les saints se purifient par les épreuves [littéralement : en étant flagellés] et rendent grâce à Notre Seigneur Jésus-Christ qui est béni dans les siècles des siècles. Amen."

Césaire de Heisterbach († après 1240),
exempla tirés du *Dialogus miraculorum*¹

Caes. IV, 14

De l'abbé qui, monté sur un fringant cheval,
ne put s'approcher de Frédéric, roi des Romains

De Abbate, qui sedens in equo superbo, Frederico Regi Romanorum propinquare non potuit.

MONACHUS : Anno praeterito Abbas quidam de ordine nostro, bene notus mihi, cum occurreret Frederico Regi Romanorum, qui avunculo suo Philippo successit in Imperio, habens cum illo loqui aliquid, ita coepit equus eius hinnire, lascivire et in saltus se dare, ut Regi in equo satis mansueto sedenti, nullo nisu posset propinquare. NOVICIUS : Quid posset tunc tantus Princeps cogitasse ? MONACHUS : Puto illum non modice fuisse scandalizatum. Nam simile ei in equo eodem contigit mecum, et ego scandalizatus fui in eo propter equum. Recedens vero a Rege cum multa erubescencia, equo illo effreni uti noluit de cetero. Abbas iste homo erat senex, simplex satisque humilis ac disciplinatus, licet in hac equitatura minus fuisset circumspectus. NOVICIUS : Quod iuste in religiosis saecularibus displicet, Deo placere non potest. MONACHUS : Verum dicis, quia Deo debemus conscientiam, famam hominibus. Omnibus Christianis dicitur a Christo : *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde*. Ut enim taceam de scandalo saecularium in superbia religiosorum, cum Judaei et pagani superbiam vel signa superbiae vident in Christianis, religionem Christianam horrent, et blasphematur nomen Christi per eos. De hoc tibi referam verba cuiusdam Sarraceni, memoria valde dignissima.

(Résumé) Le moine : Un certain abbé de notre ordre, bien connu de moi, venant au-devant de Frédéric, roi des Romains, qui succédait à Philippe à la tête de l'Empire, avait commencé un entretien avec lui ; tandis que le cheval du roi restait calmement à sa place, celui de l'abbé commença à hennir, à bondir et à sauter de sorte qu'il ne put rester

¹ *Caesarii Heisterbacensis Monachi ordinis Cisterciensis Dialogus Miraculorum*, éd. Joseph Strange, Cologne, Bonn, Bruxelles (2 vol.), 1851.

auprès (littéralement s'approcher) du roi. Le novice : Que pouvait penser le monarque ? Le moine : Il a dû être scandalisé [...] "Cet abbé était un homme avancé en âge, simple, humble et respectueux de la règle, [mais] sans doute moins avisé dans la pratique équestre. Le novice : Ce qui est déplacé chez un religieux aux yeux du monde ne peut plaire à Dieu. Le moine : Tu dis vrai..."

[cf. *Matthieu* 11, 29 : *Apprenez de moi, car je suis doux et humble de cœur*]

Caes. IV, 87 (TU 2633)

Histoire du moine Armand auquel le diable présente
du crottin de cheval pour du poisson

De Hermannno incluso, cui diabolus pro piscibus obtulit stercora equina.

Retulit mihi frater Godescalcus de Volmuntsteine, quod die quadam diabolus fratri Hermannno incluso de Arnisberg, in specie hominis sibi noti, scutellam attulit cum piscibus. Ille, eo quod adhuc mane esset, dixit ut poneret et recederet. Tempore quo erant praeparandi, in disco, in quo prius nihil esse videbatur nisi pisces, stercora reperta sunt equina. NOVICIUS : Puto eundem virum religiosum pisces desiderasse, et poenam eiusdem peccati illusionem fuisse diaboli. MONACHUS : Hoc satis probabile est. [...]

Traduction p. 610.

Caes. V, 37 (TU 1580)

Le soldat Eberhart transporté à Jérusalem
par un cheval démoniaque

De daemone, qui Everhardum militem transtulit Jerusalem

Résumé avec extraits p. 554.

Caes. VIII, 89 (TU 2607)

Un os de cheval profane des reliques.

Une conjuration l'en fait disparaître

De osse equino quod de earum reliquiis miraculose proiectum est.

Tempore quodam cum plurima illuc allata fuissent corpora, monachi laverunt illa. Cumque eadem posuissent super sedes Capituli, pannis mundis substratis, et siccarentur, foetor intolerabilis quasi ex eis exhalans, omnium nares infecit. Timens dominus Goswinus Abbas foetorem eundem ex aliquo diaboli ludibrio fuisse creatum, ut per eum devotionem fratrum erga reliquias martyrum extingueret, assumptis secum sacerdotibus, vestes sacras induit, cum quibus circa ostium Capituli stans, sic ait : Adiuro te immunde spiritus per eum qui venturus est iudicare vivos et mortuos et saeculum per ignem, ut si aliquid tui operis est in hoc foetore, manifestetur et annihiletur, desque honorem Deo et sanctis his. Mira res. Vix verba compleverat, et ecce os grande equinum cunctis videntibus de medio reliquiarum exiliens, extra Capitulum quasi turbine impulsus proiectum est. Cum quo et omnis foetor extractus est, advenitque odor suavissimus. Tunc omnes Deo gratias egerunt, qui et diabolum in suo opere confudit, et sanctos suos glorificavit. [...]

Traduction pp. 605-606.

Caes. X, 2 (TU 3791)

Le voyage miraculeux du pèlerin Winandus

De Winando qui infra unam horam ab Jerusalem translatus est in Dioecesim Leodiensem.

In Dioecesi Leodiensi villa quae Elzelo dicitur, laicus quidam habitabat religiosus nomine Winandus, matris monachi nostri Winandi, a quo nomen traxit, avunculus. Hic tempore quodam peregrinationis gratia cum quibusdam provinciae suae hominibus Jerosolymam profectus est. In die vero Paschae cum post sollemnia missarum se ad reditum illi praeparent, eisque praedictus Winandus ut homo devotus suaderet

dicens, conveniens est fratres, ut in hac sacratissima die quiescentes, omnes eius horas peraudiamus ; persuadere non potuit. Festinantibus eis ad portum, ipse remansit, omniaque diei illius officia peraudiens, solus post eos die sequenti iter arripuit. Cui persona magnae reverentiae in equo occurrens atque salutans, ait : Cur sic bone homo solus incedis, vel unde venis ? Respondente eo, ab Jerosolymis venio, et sic atque sic mihi contigit ; ille protinus subiunxit : Ascende et sede post tergum meum, bene insequemur socios tuos. Quod cum fecisset, eadem die iuxta praedictam villam eum deposuit dicens : Cognoscis ubi sis ? Dicente illo, provinciam quidem agnosco, sed quid circa me agatur ignoro ; eques adiecit : Quia Christum honorasti, idcirco missus sum ut te reducerem. Ecce domus tua, vade et enarra mirabilia eius quae circa te gesta sunt. Quem cum noti eius vidissent, dixissentque, ubi sunt socii tui ? respondit : Hodie fui in Jerusalem, et reliquerunt me heri ibidem, praecedentes me. Et non crediderunt ei, dicentes : Senex iste delirat. Qui statim concivium subsannationes declinans, cum pecunia quae ei supererat ex gratia coelestis convectoris, limina beati Jacobi Apostoli petivit, et antequam socii eius redirent, ipse rediit. Duplici igitur testimonio glorificatus, peregrinorum videlicet quod in Pascha in Jerusalem sit relictus, et concivium quod die sequenti in Elzelo sit visus, ab utrisque magnificatus est Dominus, tanta mirabilia ubique divulgantes. NOVICIUS : Si, Gerardus de Hohenbach, sicut dictum est in distinctione octava capitulo quinquagesimo nono, translatus est in ictu temporis ab India in provinciam nostram ministerio diaboli, Dei tamen praecepto, non hoc miror de coelesti nuncio. Antiqua nostris temporibus renovantur miracula. Helias Tesbites per currum et equos raptus est in paradisum ; hic vero non minus miraculose per equum et equitem in morula temporis transvectus est per multa spatia maris atque terrarum. MONACHUS : Ego tecum sentio. Audi nunc aliqua de personis ordinis nostri miracula.

Résumé avec extraits pp. 551-552 et 556.

Caes. XII, 20

La concubine du prêtre et le chasseur infernal

Résumé : Un chevalier aperçoit de nuit une femme menacée par un chasseur infernal. Il tente de la protéger en la retenant par les cheveux,

mais elle se dégage, abandonnant une partie de sa chevelure. Le cavalier démoniaque la rattrape, la jette sur son cheval et disparaît. Cette femme, qui venait d'être enterrée, était la concubine d'un prêtre.

Étienne de Bourbon († 1261),

*exempla tirés du Tractatus de diversis materiis predicabilibus*¹

EdeB 30 (TU 1642)²

Les chevaux noirs des âmes errantes

Valet eciam eis crux pro eis assumpta.

30. Videtur quod crux pro eis assumpta, maxime transmarina, pro eis satisficiat vel eis proficiat, vel ad omnimodam pene absolucionem, vel doloris mitigacionem... Narravit abbas de Morbes coram archiepiscopo Treverensi, dicens se interfuisse in loco ubi quod dixit accidit, quod accidit in terra sua, quando crux transmarina predicabatur, quod, cum quidam transiret per silvam parvam, habuit obviam tres equos nigerrimos invicem compugnantes, postea quartum cum sessore multum afflicto et ejulante; qui, cum quereret a dicto homine si videret tres equitantes sibi similes, et ille responderet quod non viderat nisi equos tres nigros, mirabiliter ejulavit, se clamans miserum et omni auxilio destitutum. Et cum homo quereret quare sic fleret, respondit ille quod tres socios habuerat parum ante, quos tres demones in similitudine equorum mirabiliter affligebant; quos ipse viderat solos, quia in predicacione crucis transmarine sui amici pro eis crucem transmarinam acceperant, et ideo a potestate demonum fuerant liberati, et eum solum reliquerant; et clamabat se infelicem, qui, quia non habebat amicum, solus remanserat. Tunc ille quesivit, si aliquis pro eo crucem acciperet, si liberaretur. Ille respondit quod sic, sed amicum non habebat in seculo qui hoc faceret. Ille autem, compaciens ei, inclinavit se in terra

¹ D'après l'éd. partielle par A. Lecoy de la Marche sous le titre *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon, dominicain du XIII^e siècle*, Paris, 1877.

² *Tractatus...*, I, Du don de Crainte, 5, Du purgatoire, "*Valet eciam eis crux pro eis assumpta*" (fol. 162).

et accepit folium herbe in modum crucis, vovens Deo quod pro eo peregrinationem transmarinam faceret et crucem a sacerdote acciperet, si eum Dominus liberaret. Ille autem statim disprensus gratias egit ; equus autem, mirabiliter fremens et se discerpens dentibus, fugit. In loco autem ubi ille apparuerat, ceciderunt ossa humani corporis candidissima. Dictus autem homo, ad sacerdotem festinans, crucem accepit et eum cum processione parochie ad locum adduxit, ubi ossa dicti mortui invenerunt et ea sepulture tradiderunt.

Traduction pp. 606-607.

EdeB 82 (TU 391)¹

Le palefroi du prédicateur

Texte semblable à celui d'EdeB 255

EdeB 104 (TU 2606)²

Le croisé transporté au Paradis par son cheval

104. Item alius [de quodam milite], ut dixit dictus dominus [Jacobus], dixit equo suo : « O bone Morelle, per multas dietas velociter in guerris [et] tyrociniis portasti me contra Deum versus infernum ; modo emenda mihi, ut hac una die portes me in paradisum. » Quo dicto, in hostes irruit aliis relinquens probitatis exemplum.

Traduction partielle p. 553.

EdeB 194 (TU 2629)³

La danse du cheval de bois

[...] Accidit in dyocesi Elnensi, quod, cum quidam predicator in terra illa predicasset et multum choreas inhibuisset fieri in ecclesiis et

¹ *Tractatus...*, II, Du don de Piété, 5, De la parole de Dieu.

² *Tractatus...*, II, Du don de Piété, 5, De la croix et de ses divers effets, "*Quod a regnum perducit*" (fol. 217 v°).

³ *Tractatus...*, III, Du don de Science, 6, Des pèlerinages, "*Qualis debet esse peregrinatio*" (fol. 274 v°).

vigiliis sanctorum, cum in quadam parrochia quidam iuvenes consuevissent venire et super equum ligneum ascendere, et larvati et parati choreas ducere, in vigilia festivitatis illius ecclesie, in ecclesia et per cimiterium, cum, propter verba illius predicatoris et inhibitionem sui sacerdotis, dimissis choreis, vigilarent homines in ecclesia in oracione, venit quidam iuvenis ad socium suum, invitans eum ad solitum ludum. Cum autem ille ludum respueret, dicens hoc esse inhibitum a dicto predatore et sacerdote, armavit se alius, dicens quod maledictus esset qui propter eorum inhibitiones solitum ludum dimitteret. Cum autem in ecclesia, ubi agebant homines vigilias in pace et oracione, dictus iuvenis in equo ligneo intraret, in ipso introitu ecclesie, ignis arripuit eum per pedes et combussit eum totum et equum suum. Nullus qui esset in ecclesia illa, nec consanguineus nec amicus, potuit aliquod apponere consilium quin combureretur ibi : unde tandem omnes, divino iudicio perterriti, ecclesiam dimiserunt solam, confugientes ad domum sacerdotis ; invenit dictum juvenem jam fere exustum totum, de cuius corpore tanta exibat flamma, quod videbatur exire per fenestras pinnaculi ecclesie. Hoc in ipsa parocchia audiui, cito post hoc, ab ipso capellano et parentibus dicit juvenis et ab aliis parocchianis.

Traduction pp. 513-514.

EdeB 196 (TU 3783)¹

Saint Jacques cavalier secourt le bon pèlerin

196. [Peregrinacio] eciam debet esse munda a crimine, ne fiat in mortali peccato, vel ut in ea homo abstineat a peccato, maxime mortali. In miraculis beati Jacobi legitur quod facta in mortali non valet ad eternum salutem. Refert Calixtus papa quod XXX Lotharingici sibi ad invicem promiserunt quod, faciendo peregrinacionem beati Jacobi, unus alium non dimitteret nec ei deficeret, et de hoc sibi fidem dederunt. Cum autem unus eorum infirmaretur et alii per XV dietas eum deportassent, quas potuissent complere in V dies, tedio affecti, infirmum, cui fidem dederant, dimiserunt. Unus autem, qui noluerat se astringere juramento, pietate motus, solus remansit cum infirmo. Cum

¹ *Tractatus...*, III, Du don de Science, 6, Des pèlerinages, "*Qualis debet esse peregrinatio*" (fol. 275 v°).

autem de voluntate infirmi eum deportaret, cum venissent ad pedem cujusdam montis dicti Sancti Michaelis, cum, ingravescente infirmitate, super montem eum deduxisset, nocte adveniente, socius infirmus mortuus est. Cum autem ille qui cum eo remanserat hoc videret, et timeret tam noctis horrorem quam mortui, et barbariem gentis terre et feritatem, nesciens quid ageret, transtulit se ad oracionem et lacrimarum effusionem. Tunc advenit beatus Jacobus in forma peregrini, eques veniens, et quesivit ab illo causas fletus. Cum autem ille ei dixisset, precepit ei beatus Jacobus quod traderet ei corpus defuncti et quod retro eum ascenderet super equum suum ; quod cum fecisset, deportavit eos in spacio subsequentis noctis per XII dietas, usque ad Montem Gaudii, quod erat prope Sanctum Jacobum per dimidiam leucam : ibi de equo suo dimisit eos, precipiens quod ex parte sancti Jacobi diceret canonicis ejus quod venirent ad defunctum sepeliendum, et quod diceret sociis suis, quos in civitate que dicitur Legio inveniret, quod de fide fracta peniterent, quia nil valebat eorum peregrinatio sic facta ; et, hoc facto, disparuit sanctus. Ille quod preceperat fecit ; socii autem, eo audito, ab episcopo dicte urbis, ubi eos invenit, penitenciam de fracta fide acceperunt.

Résumé p. 550.

EdeB 255 (TU 391)¹
Le palefroi du prédicateur

Item, [qui dant mala exempla], irridentur ab hominibus merito. Sic magnus quidam clericus qui cum in Ramis Palmarum predicasset de humilitate summi magistri et asina super quam ascendit, cum, finito sermone, palefridus suus, pinguis et rotundus et faleratus, adduceretur et ascenderet ipse, similiter preciosis vestibis ornatus, quedam vetula irrisit eum coram omnibus, querens : « O magister, responderatis ; fuitne talis asina et assessor vel ascensor ejus, de quibus nobis loquutus fuistis ? » At ille obmutuit confusus.

Traduction p. 612.

¹ *Tractatus...*, IV, Du don de Force, 5, Du mauvais exemple (fol. 334).

*Exemplum tiré du Speculum laicorum*¹*Spec. laic.* (TU 1619)²

La concubine du prêtre transformée en jument

Contigit in Anglia, quod demon in specie hominis sedens super jumentum nigrum venit nocte ad domum cujusdam fabri, excitans eum ut jumentum suum ferraret. Et cum clavos in pedem feriret, exclamavit animal idem, dicens, « leviter age, fili, quia multum me gravas ». Quo stupefacto et dicente, « Quis es tu ? » respondit, « Ego sum mater tua, que, quia fueram sacerdocis fornicaria, facta sum demonis vectura ». Quod dicto, disparuit cum sessore suo. Merito fuit demonis jumentum que ad modum vixit jumentorum.

Traduction pp. 607-608.

Jean Gobi († 1350), *Exempla tirés de la Scala coeli*³

JG 95⁴

Le riche avare emmené en enfer par deux cavaliers noirs

Legitur in Vitas Patrum quod cum quidam senex venisset ad quandam civitatem ad vendendum quedam vasa que fecerat et sederet in porta cujusdam divitis laborantis in extremis, vidit equites cum equis nigris habentes in manibus igneos baculos. Relictis autem equis, ad januam intraverunt. Quos videns infirmus cepit clamare dicens : « Domine adjuva me ! » Quem illi irridentes et accedentes dixerunt : « Tu magis infidelis fuisti quam gentilis quia ille ignoranter, tu scienter dedisti creature vilissime fidem, spem et amorem, et quia oblitus es Dei sole

¹ Le "*Speculum laicorum*". Edition d'une collection d'exempla ... de la fin du XIII^e siècle, par Jean Théobald Welter, Paris, 1914.

² *Speculum laicorum, caput XVIII, De concubinis sacerdotum [et ipsis sacerdotibus]*, § 117.

³ La *Scala coeli* de Jean Gobi, éd. par Marie-Anne Polo de Beaulieu. Paris, 1991 (d'après l'éd. incunable d'Ulm, de 1480).

⁴ Rubrique : L'Avarice.

lucente, nunc dum in obscuritate es eum velles, nec prius propter tuam avariciam, ideo nunc privatus eris ejus adjutorio, nam « Deus in adjutorium » [Ps. 69, 2] non dicitur in fine horarum sed in principio. » Cujus miseram animam mox rapientes ad inferni claustra deduxerunt.

Cf. *supra*, VP, et commentaire p. 561.

JG 108 (TU 2615)¹

Le cheval de luxe et l'âne

Refert Josephus fabulam quod equus freno ornatus aureo et sella decora occurrit asino onusto ex parte altera venienti, qui quia fessus non dedit locum equo. Cui dixit equus : « Vix contineo tua viscera pedibus meis frangerem, quia contempsisti mihi cedere in via donec transissem. » Ideo asellus miser ingemuit pre timore. Non multum post equus impetu currens corruptus est, et ideo cepit fimum portare, quem asellus in prato et pascuis agnoscens dixit ei : « Quid modo tibi profuerunt preterita ornamenta tua et indebita audacia, cum jam nobis similis factus es, portans fimum et alia vilia officia et rusticana exercens ? » Ad que equus seipsum agnoscens quod sibi non profuit. Equus iste est dives ornatus diversis divitiis, deliciis, potestatibus et honoribus. Asinus est pauper qui ideo persequitur et contemnitur a divite ; sed in morte erunt equales cum utrique fimum portant proprii cadaveris corporis.

(*Résumé*) Un cheval richement équipé (son mors est orné d'or) croise un âne [lourdement] chargé qui lui refuse le passage. Le cheval se scandalise [...] Peu de temps après, le cheval tombe malade, et il est affecté à des tâches serviles : on lui fait porter du fumier. Le petit âne croise à nouveau ce cheval en passant par un pré et lui dit : « En quoi tous tes ornements passés et ton arrogance injustifiée t'ont-ils été utiles, à présent que tu es réduit à mon état, portant du fumier et exerçant d'autres tâches ingrates ? » Le cheval est obligé de se dire à lui-même que tout cela ne lui a servi à rien.

¹ Rubrique : L'Avarice.

"Ce cheval est le riche, orné de différentes richesses, délices, pouvoirs et honneurs, l'âne est ce pauvre qui est persécuté et méprisé par le riche. Mais dans la mort ils sont égaux lorsqu'ils portent l'un et l'autre le fumier de leur propre corps."

JG 341 (TU 2629)¹

La danse des chevaux de bois

Legitur in Libro de Septem Donis Spiritus Sancti quod in quadam civitate consuetudo erat ut in quibusdam festivitatibus coree ducerentur per villam et juvenes cum larvis turpissimis starent super ligneos equos. Cum autem quidam predicator hoc reprehendisset eo quod diem Dei preponerent diei mundi et laborem requiei. Dum propter ejus predicationem non desisterent et in platea civitatis in quodam festo corisarent, venit quidam multitudo demonum in specie juvenum et mulierum corisando, et conjunxerunt se coreisantibus illis de illa civitate. Tunc unus illorum demonum incepit cantare et dicere sic :

« Ai cel qui mi an amat
Per mi seran desonorat.
De mon joc avetz usat,
Per so vueil qu'en siatz pagat. »

Tunc aperta est terra et flamma magna eos involvit et omnes ad infernum deduxit.

Ce texte de l'édition d'Ulm est une variante de celui du *ms Lat.* 3506 (f° 37 v°) de la BnF, Paris, traduit par J.-Cl. Schmitt, cf. p. 515.

JG 404 (TU 2606)²

Le croisé transporté au Paradis par son cheval

Quidam miles probissimus dum invasisset Sarracenorum aciem, sic allocutus est equum suum : « O bone Maurelle, per multas dietas velociter portasti me ad torneamenta, ad hastiludia, ad guerras contra Deum et etiam adversus infernum modo emenda mihi ut in hac die portes me ad Paradisum, et hoc in virtute crucis [Christi (add. A)] qui

¹ Rubrique : La Danse.

² Rubrique : La croisade.

equitavit super lignum [crucis (add. A)]. » Tunc equus ita virtuosum impetum fecit super inimicos Christi ut quot tangebatur tot interficeret. Finaliter equus interficitur cum domino suo, et in morte ejus visa est columba lucida in cujus capite anima illius militis portabatur ad eternam gloriam cum magna comitiva Sanctorum.

Cf. JdeV (Crane) 89 et EdeB 104. Trad. (extrait) pp. 553-554.

JG 626 (TU 4696)¹

La vision du charbonnier

Refert Helinandus quod cum quidam carbonarius propter vite meritum familiaris esset suo domino ; cum quadam nocte vigilaret et custodiret fossam carboneriam vehementer accensam, ecce quedam femina nuda currens et post eam apparuit eques nigrum equum equitans, evaginato gladio, currens et volens comprehendere mulierem. Que dum fossam carboneriam circuivit, eques comprehendit eam et per fossam gladio in ignem projecit et exustam rursum retraxit et posuit eam super equum ante se et abiit. Et cum hoc pluries contigisset, narravit comiti domino suo. Qui confessus diligenter ambo venerunt ad silvam, et circa mediam noctem cum signassent se per totum, ecce terribilis vox et strepitus. Apparuit eques cum muliere ; et cum projecisset eam in fossam igneam et retraxisset et vellet recedere sicut prius, comes precepit sibi in virtute Crucifixi ut narraret quis esset. Tunc ille : « Ego sum miles vester et mulier ista fuit uxor talis militis que adulteravit mecum. Et quia in morte penituimus, ad mille annos sumus positi in hac pena, ut ipsa tantum affligatur in ictu gladii et in projectione ignis ut non possit exprimi ; nec ego possum enarrare dolorem quem patior ab isto equo, qui est demon infernalis, in quo neccessario habeo equitare. Sed misse et elemosine nos liberarent si offerentur pro nobis. » Tunc comes gratanter in his eis providens scivit postea eorum liberationem.

Cf. H  l. 1 et commentaire p. 565.

¹ Rubrique : La luxure.

JG 700¹

Le chevalier qui fait travailler ses chevaux

Miles debet habere has conditiones. Primo debet esse probus.

Refert Jacobus de Vitriaco quod fuit quidam miles strenuissimus in armis qui seminabat blada sua cum rauba de burello et sotularibus magnis. Unde vadens ad torneamentum lucratus est omnes equos suos et statim posuit eos ad seminandum blada. Cumque reprehenderetur a transeuntibus, respondit : « Juxta me volo lucrari cum quibus possim ire longe. »

Traduction p. 611.

JG 751²

Le cheval et l'âne

Secundo est injusticie causativum.

Fingitur in fabula quod quidam princeps fuit qui habuit asinum et equum. Et quia equus habebat custodem et serviebat sibi optime et nihil faciebat nisi quod jacebat in stabulo, murmuravit contra eum asinus qui portabat pondus diei et estus, quia non sic tractabatur [Mt. 20, 12]. Cum autem quadam die existente asino in agro et dominus cum equo, hostes invasissent dominum, ille cum equo et debellavit eos et salvavit suam personam. Tunc veniente asino ad domum, dixit dominus sibi : « Domine asine quare non salvastis vos me hodie ? » Qui ait : « Domine, non potui. »

« Ergo non amplius murmuretis si melius habet equus quam vos, quia in uno puncto plus mihi servivit quam vos unquam. »

Asinus est illiteratus, equus literatus qui, et si habeat plura bona, in uno puncto plus servit ecclesie quam illiteratus unquam.

(Traduction) En deuxième lieu, voici la raison de l'injustice.

On imagine dans un récit [renvoyant à Esope] qu'il y eut un certain prince qui possédait un âne et un cheval. Et, parce que le cheval avait un gardien qui le servait bien et qu'il ne faisait rien si ce n'est rester

¹ Rubrique : Le chevalier.

² Rubrique : La récrimination.

à l'écurie, l'âne se mit à murmurer contre lui, lui qui devait supporter le fardeau et la chaleur du jour, protestant qu'on ne le traitait pas de la même manière [Mt 20, 12]. Un jour que l'âne et le cheval se trouvaient dans un champ avec leur maître, des ennemis attaquèrent le maître qui, avec l'aide du cheval, les mit en pièces et sauva sa personne. Lorsque l'âne revint à la maison, le maître lui dit : « Seigneur âne, pourquoi ne m'avez-vous pas secouru aujourd'hui ? » Il répondit : « Seigneur, je n'ai pas pu. »

– « Donc il convient que vous ne récriminiez pas davantage si le cheval bénéficie d'un meilleur traitement que vous, car il m'a été, en une occasion, plus utile que vous ne l'avez jamais été. »

L'âne est l'ignorant, le cheval est le lettré, et s'il possède un grand nombre de biens, il [ce lettré] a davantage servi l'Église à une occasion que l'ignorant ne le pourrait jamais.

JG 865A (TU 391)¹
Le palefroi du prédicateur

Legitur in Libro de Septem Donis Spiritus Sancti quod cum quidam magnus theologus in die Ramis palmarum predicaret de humilitate Christi et de asina. Dum post sermonem palefredum pulcherrimum ascendisset, occurrit ei vetula dicens : « O bone magister, fuitne talis asina Domini nostri Jhesu Christi ? » At ille obmutuit.

Cf. EdeB 255.

¹ Rubrique : Le prédicateur (tiré de la *Scala coeli* du ms de Liège, fol. 137a).

ANNEXE D

CORPUS DES CHARMES ET CONJURATIONS POUR CHEVAUX

Ce corpus présente les 42 charmes pour chevaux commentés dans notre étude, le texte original étant accompagné d'une traduction¹.

1. Deuxième conjuration de Mersebourg

(fin du IX^e / début du X^e siècle)²,

francique occidental (Mersebourg, Domkapitel, Ms 136, f^o 85^r)

*Phol ende uuodan uuorun zi holza
du uuart demo balderes uolon sin uuoꝝ birenkit
thu biguol en sinthgunt sunna era suister
thu biguol en friia uolla era suister
thu biguol en uuodan so he uuola conda
sose benrenki sose bluotrenki
 sose lidirenki
ben zi bena bluot zi bluoda
lid zi geliden sose gelimida sin*

Phol [ou : Le cheval] et Wodan allaient vers la forêt ;
là, le cheval de Baldr [ou : du seigneur] se foula le pied.
Alors Sinhtgunt incanta [et] Sunna sa sœur ;
Alors Friia incanta [et] Volla sa sœur ;
Alors Wodan incanta comme il savait le faire :
[qu'il en soit] de l'os déboité comme de l'artère déplacée
 comme du pied foulé :

os sur os, sang sur sang,
membre sur membre, comme s'ils étaient collés ensemble !

¹ Le texte des traductions en français est établi par l'auteur, sauf pour les charmes n° 10 à 21, pour lesquels l'auteur reprend celles d'Anne Berthoin-Mathieu, *Prescriptions magiques anglaises du X^e au XII^e siècle*, Paris, 1996.

² Source : Karl A Wipf, *Althochdeutsche poetische Texte*, Stuttgart, 1992, charme n° 2.1, pp. 64, 66.

2. Bénédiction pour chevaux de Trêves
(fin du IX^e / début du X^e siècle),¹
vieux saxon transposé en francique rhénan
(Trêves, Stadtbibliothek, Ms 40/1018, f^o 36^v-37^v)

INCANTACIO CONTRA EQVORVM EGRITVDI-NEM QVAM NOS DICIMVS
SPVRIHALZ

*Quam Krist endi sancte stephan zi ther burg . zi salonium .
thar uuarth sancte stephanes hros ent-phangan .
So So Krist gibuohta themo sancte stephanes hro-sse thaz ent-phangana .
so gib-uozi ihc it mid Kristes fullesti thessemu hrosse .*

Paternoster .

*Uuala Krist thu geuuertho gibuohtian thuruch thina ginatha thesemo hrosse
thaz ant-phangana . atha thaz spuri[h]alza .
sose thu themo sancte st[e]phanes hrosse gibuohtos zi thero burg salonium .
Amen .*

Incantation contre la maladie des chevaux que nous appelons "paraly-
sie"²

Lorsque le Christ et saint Étienne arrivèrent à la ville de Salonium³
(Alors) le cheval de saint Étienne fut atteint [par une maladie]
De même que le Christ guérit le cheval de saint Étienne de ce qui
l'avait atteint
De même je guéris [maintenant] ce cheval avec l'aide du Christ.
Un notre père
Ô Christ, daigne accorder par ta grâce à ce cheval de guérir de ce qui
l'a atteint, à savoir la paralysie,
Comme tu avais [autrefois] guéri le cheval de saint-Étienne dans la
ville de Salonium.
Amen.

¹ Wipf, n° 2.2, p. 66.

² "Spvrihalz" désigne ici selon G. Eis une fourbure, entraînant une boiterie et conduisant à une paralysie : *Altdeutsche Zaubersprüche*, Berlin, 1964, "Zu dem Trierer Pferdesegen", pp. 48-52.

³ "Salonium" est généralement compris comme une déformation de Jérusalem.

3. Charme en vieux-saxon du IX^e siècle¹,
(Vienne, Österreichische Nationalbibliothek, cod. 751, f° 188^v)

DE HOC QVOD SPVRIHA[L]Z DICVNT .

PRIMVM PATER NOS TER

V-isc flot aftar themo uuatare . uer-brustun . sina uetherun .

tho gi-helida . ina . use druhtin .

the seluo druhtin . thie thena uisc gihelda .

thie gihele . that hers theru . spuri-helti .

AMEN

SUR CE QUE L'ON APPELLE PARALYSIE

D'ABORD UN NOTRE PÈRE

Un poisson² nagea dans l'eau, il se démit ses nageoires.

Alors Notre Seigneur le guérit.

[Que] le même Seigneur, qui guérit le poisson,

guérisse ce cheval de la paralysie.

AMEN

4. Charme d'un manuscrit du XIII^e siècle³,
(Paris, BnF, Nouv. acq. lat. 356, f° 69^r, cf. notre ill. 50)

Ad uermem qui in caballo est .

*post solis occasum . uade ubi est erba uerminatia . et pone unam petram
super illam . et dic ter uerminatia . libera illam bestiam . aut albam . aut
rubeam . uel qualem colorem habet de uerme . et de pena . et ego libero te
de ista tam grandi pena . deinde uade ante solis ortum et iterum dic quod
superius . ter . et tolle ipsam petram .*

Item erbam que dicitur sigillata . effodies . et interim dum fodis . dic .

christus . uuart . geboran . in cripa . ge-uuorpan .

*her thaz . blanka ros . de quo-cumque colore sit . nominetur . et possessor
eius nominetur . ge-uuorpan . uuirdi .*

¹ Wipf, n° 2.3, p. 68.

² La référence au poisson pourrait s'expliquer par le symbole chrétien ICHTHYS (Wipf, *op. cit.*, p. 276) ou par le recours à la saignée (Eis, *op. cit.*, p. 57).

³ Wipf, n° 2.4, pp. 68, 70.

pater noster canatur totum . et x uicibus repetatur illud theotonicum . et se persequatur pater noster . totum . cumque ultimum canetur . et eius finis sed libera nos dicitur tunc cum utrisque manibus a terra abstra[h]itur . et post ea numquam ad terram ueniat . sed caballo in fronte suspendatur . qui uermem habet tan-diu eousque moriatur .

Qui caballus ad currentem aquam non bibat . nec in ulla aqua balnietur nec ullus dorso eius insideat . sed liber ab omni onere . pascatur donec omnis uermis moriatur .

Qui canem hoc medicamine iuuerit . deinceps non poterit ulli animali subuenire .

Pour le vers qui est dans un cheval

Après le coucher du soleil, va à l'endroit où pousse l'herbe vermifuge [= la verveine], pose une pierre dessus et dis trois fois : « Herbe, délivre tel animal – qu'il soit de couleur blanche ou rouge ou d'une quelconque autre couleur – du vers et de la peine, alors je te libère également d'une si grande peine. » Retourne alors là-bas avant le lever du jour et redis (la formule) ci-dessus à trois reprises puis retire la pierre.

De plus, tu déterreras la plante que l'on appelle Sigillum, et pendant que tu la déterres, dis :

Le Christ fut mis au monde, dans une crèche déposé.

– Ici le cheval blanc, ou de la couleur quelconque qui est la sienne, doit être nommé, et son possesseur doit être nommé, – [...] soit déposé [?]

Un *Pater Noster* complet doit être récité, puis répété X fois en allemand ; puis à nouveau un *Pater Noster* complet. Lorsque l'on récite ce dernier et que l'on prononce à la fin « mais délivre nous » (*sed libera nos*), on arrache (l'herbe) de la terre avec les deux mains. Après quoi il ne faut pas que l'herbe entre en contact avec la terre ; mais on l'attache sur le front du cheval qui a le vers jusqu'à ce que ce dernier meure.¹

¹ Ce type de pratique est resté en usage jusqu'au XVII^e siècle au moins, cf. G. Eis, *Medizinische Fachprosa des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Amsterdam, 1982, p. 229.

Le cheval ne doit pas boire de l'eau courante ni être baigné, il ne doit pas être monté, mais il doit paître libre de tout fardeau jusqu'à ce que ce vers soit mort.

Celui qui a soigné un chien avec ce remède ne peut par la suite guérir aucun autre animal [par ce moyen].

5. Charme conservé dans un manuscrit du Vatican (XII^e s.)¹
(Cod. Pal. 1158, f^o 68^v, mention marginale)

Ad pestem equi . quod dicitur môrth

dic .

iohan . vuas êin mân .

farês sin sîn . genâsîn thes .

so do diz rós . des mordes .

Pater noster . ter .

Item ad equum infusum .

dic .

Christ vvârd an érthe gebóren . in críbbi givvôrfen . in slúthere bebúnden . sa uerlóren .

Der heilige Crist bvoce dísime rosse .N. ouervággenes . gerâys . the vvâmbíziges . thes vvûrmes . unte álles thes . the íme scathene si .

in nomine domini . Daz tîr ze bóze .

Pater noster . post eadem ter .

Pour la maladie du cheval appelée *môrth* ²

Dis :

Jean était un homme.

¹ Wipf, n^o 2.5, p. 70.

² Selon G. Eis, *môrth* désigne ici spécifiquement la morve (*Rotz*, *Maleus*), son premier sens ; le terme désigne de nombreuses maladies dans les textes hippiatriques médiévaux, cf. le chap. "mort und Verwandtes" de son livre précité *Altdeutsche Zaubersprüche*, pp. 88-108, ici p. 94.

Farès¹ [était] son fils. Il en guérit [d'une maladie].
Que ce cheval en fasse [de même] de la morve.
trois *Pater Noster*.

De même, pour un cheval malade.²
Dis :

[Le Christ] fut mis au monde, déposé dans une crèche, enveloppé dans des langes, puis mis à mort.
Que le Saint Esprit guérisse ce cheval N de la paralysie, de l'agitation, du vers dans ses entrailles et de tout ce qui pourrait lui nuire.

Au nom du Seigneur. Ceci [soit dit] pour ta guérison.
Un *Pater Noster*. Ensuite trois autres.

6. Charme tiré d'un recueil de remèdes du XII^e s.³
(Zurich, Zentralbibliothek, C 58 f° 47^v)

Contra rehin .

Primo dic pater noster . in dextram aurem .

Marh phar .

niene tar .

mvnt was .

marh was .

war come dv do .

var in dinee .

¹ "Farès" : ce nom inexpliqué (cf. Wipf, *op. cit.*, p. 278) pourrait-il avoir un rapport avec le terme arabe pour cheval, *al faras* ?

² Le vocable latin *infusum* semble être l'équivalent de l'ancien allemand *entphangan* ; ces deux termes désignent essentiellement une forme de fourbure, cf. Eis, *Altdeutsche Zaubersprüche*, pp. 97-98. Ce charme vise donc deux maux, la morve dans sa première partie, la fourbure et la morve (ainsi que "tout ce qui pourrait nuire") dans sa deuxième partie. L'hippologie contemporaine observe que la fourbure aigüe s'accompagne de muqueuses congestionnées, de troubles intestinaux et de fièvre : ce charme pourrait donc viser différentes manifestations de la fourbure.

³ Wipf, n° 2.6, p. 72.

ciprîge .
in dine .
marisere .

daz dir ze bvoze .
ter . et pater noster .

Contre la fourbure¹

En premier lieu récite un *Pater Noster* dans l'oreille droite [du cheval malade]

Pars, démon !
 Ne nuis nulle part.
 Il y avait une protection (?)
 Il y avait un démon (?)
 D'où viens-tu ?
 Va dans tes
 montagnes,
 dans tes
 mers.

Ceci pour ta guérison.

[A prononcer] trois fois. et le *Pater Noster*.

7. Charme en alémanique d'un manuscrit du XI^e s.²
 (Paris, BnF, Nouv. acq. lat. 229, p. 251, cf. notre ill. 49)

Ad equum errehet

Man gieng after wege .
zoh sin Ros in handon .
do begagenda imo min trohtin .
mit sinero arngrihte .

¹ Le terme *Rähe* et ses dérivés désignaient diverses formes de fourbures.

² Wipf, n° 2.7, pp. 72, 74.

wes man gestu .
 zu ne rides tu .
 waz mag ih riten .
 min ros ist errehet .

nu ziiuh ez da bi fiere .
 tu rune imo in daz ora .
 drit ez an den cesewen fuoz .
 so wirt imo des erraeheten buoz .

Pater noster . et terge crura eius et pedes . dicens .

*also sciero werde disemo * cuiuscumque coloris sit . rot . suarz . blanc .
 ualo . grisel . feh . * . rosse des erraeheten buoz . samo demo got da selbo
 buozta .*

Pour un cheval fourbu

Un homme allait son chemin
 [et] conduisait son cheval à la main.
 Là, mon Seigneur vint à sa rencontre
 dans sa bienveillance.

Pourquoi marches-tu, homme,
 et ne chevauches-tu pas ?
 Comment puis-je chevaucher,
 mon cheval est fourbu.

Eh bien, conduis-le sur le côté.
 Puis murmure-lui à l'oreille,
 donne-lui un coup de pied au pied droit,
 alors la fourbure guérira.

Un *Pater Noster*. Masse ses hanches et ses membres et dis :

Que ce cheval – quelle que soit sa couleur, rouge, noire, pâle, grise ou pie, – guérisse aussi vite de la fourbure que Dieu lui-même le guérit autrefois.

8. La plus ancienne conjuration allemande (IX^e s.)

a) Texte du manuscrit de Munich (vieux haut allemand du sud) ¹
(Bayerische Staatsbibliothek, clm 18524, f° 203^v)

Pro nussia :

*Gang uz Nesso . mit niun nessinchilinson
uz fonna [demo] marge . In deo adra
vonna den adrun In daz fleisk .
fonna demu fleiske . In daz fel .
fonna demo velle In diz tulli .*

Ter Pater noster . similiter

b) Texte du manuscrit de Vienne (vieux saxon) ²
(Österreichische Nationalbibliothek, cod. 751, f° 188^v)

Contra vermes,

*Gang ut, nesso, mid nigun nessiklinon,
ut fan demo marge an that ben,
fan themo bene an that flesg,
ut fan themo flesge an thia hud,
ut fan thera hud an thesa strala !
Drohtin, uuerthe so !*

Contre les vers (ou une maladie attribuée à des vers) ³

Sors, *Nesso*, avec neuf vermisseaux
hors de la moëlle dans les veines [dans l'os]
des veines [de l'os] dans la chair
de la chair dans la robe [dans la peau]

¹ Wipf, n° 3.1, p. 74.

² G. Eis, *Altdeutsche Zaubersprüche*, op. cit., p. 10.

³ Les mots entre crochets signalent les variantes du texte en vieux saxon.

de la robe [de la peau] dans cette flèche¹ (ou : dans cette fourchette²)
trois *Pater Noster* [Seigneur qu'il en soit ainsi]

9. Charme du XII^e s. (*ms* conservé à Paris)³
(BnF, Nouv. acq. lat. 229, pp. 250-251)

Contra uermem edentem .

*Ih gebiude dir wurm du in demo fleiske ligest . si din einer . sin dir zuene
. suie filo din si . in nomine patris . et filii . et spiritus sancti . bi ihesu
nazareno . der ze bethleem geboren wart . in flumine iordanis getoufet wart
. ze iherusalem gemarteret wart . ze monte oliueti ze himele fuor . daz du
des fleiskes niewet mer ezdest . unde des bluotes niewet mer trinkest des
mannes . N . uel des wibes .
in gotes namen amen . † .*

*Quicumque homini hac medicina vermem emendare uelit . caueat ne alicui
iumento per eam emendet . quia postea homini non proderit .*

Contre des vers carnassiers

Je t'ordonne, vers qui te trouves dans la chair, que tu sois unique, que
vous soyez deux, quel que soit le nombre d'êtres de ton espèce, au
nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, par Jésus de Nazareth, né à
Bethléem, baptisé dans le fleuve Jourdain, qui souffrit [sa passion] à
Jérusalem, qui monta au ciel du Mont des oliviers, que tu ne manges
plus la chair et ne boives plus le sang de l'homme N ou de la femme.
Au nom de Dieu, amen. Un signe de croix.

Quiconque souhaite délivrer d'un vers un être humain avec ce remède
doit se garder de soigner avec lui [au préalable] une bête de somme,
car après, il ne serait plus d'aucune utilité pour l'homme.

Charmes tirés du *Læceboc*
(vieil anglais, fin du IX^e / début du X^e s.)⁴,
(Londres, British Library, *ms* Royal 12 D XVII)

¹ Interprétation traditionnelle.

² Lecture de G. Eis (cf. notre IV^e Partie, chap. 1^{er}).

³ Wipf, n° 3.2, p. 74.

⁴ *Læceboc* = *Leechbook*, c.-à-d. livre sur l'art de guérir.

10. Contre les hémorragies¹
(Royal 12 D.XVII, f° 20^{rv})

Sume þis writað :

+ Ægryn. thon. struth. fola argrenn. tart. struth. on. tria. enn. piath. hathu. morfana. onhæl + ara. carn. leou. groth. weorn. +++ . ffil. crondi. þ .I><I. mro. cron. ærcrio. ermio. ær. leno.ge horse ge men blodseten.

Certains écrivent ceci :

+ Ægryn. thon. struth. fola argrenn. tart. struth. on. tria. enn. piath. hathu. morfana. onhæl + ara. carn. leou. groth. weorn. +++ . ffil. crondi. þ .I><I. mro. cron. ærcrio. ermio. ær. leno. pour arrêter les saignements chez le cheval comme chez l'homme.

11. Contre les sorcières²
(Royal 12 D.XVII, f° 52^v)

Eft oper dust and drenc wiþ leodrunan.

Genim brembel æppel and elehtran and pollegian. Gecnua. Sift þonne, do on pohhan, lege under weofod, sing nigon mæssan ofer. Do on meoloc þæt dust, dryp þriwa on halig wæteres, sele drincan on þreo tiða : on undern, on middæg, on non.

Gif sio adl netnum sie, geot mid halig wætre on muð þæt ilce dust.

Encore une autre poudre et un autre breuvage contre les sorcières. Prends des mûres, du lupin, de la menthe pouliot. Pile-les. Passe-les ensuite, mets-les dans un sac, pose-les sous l'autel et chante neuf messes au-dessus. Mets la poudre dans du lait, verse trois fois dessus de l'eau bénite, donne à boire trois fois dans la journée : à l'aube, à midi, à none.

Si la maladie affecte le bétail, verse leur la même poudre dans la bouche avec de l'eau bénite.

¹ Anne Berthoin-Mathieu, *Prescriptions magiques anglaises du X^e au XII^e siècle*, Paris, 1996, pp. 50-51.

² Berthoin-Mathieu, pp. 66-67.

12. Remède contre les blessures dues aux flèches¹
(Royal 12 D.XVII, f° 58^{rv})

Gif hors sie ofscoten oþþe oþer neat.

Nim omþran sæd and scittisc weax, gesinge mon XII mæssan ofer and do halig wæter on þæt hors oððe on swa hwilc neat swa hit sie.

Hafa ðe þa wyrte simle mid.

Si un cheval ou un autre animal est frappé par une flèche.

Prends des graines de rumex et de la cire écossaise, qu'on chante douze messes dessus et qu'on mette de l'eau bénite sur le cheval ou l'animal, quel qu'il soit. Garde toujours la plante avec toi.

13. Remède en cas de blessure par une flèche²
(Royal 12 D.XVII, f° 106)

Gif hors ofscoten sie.

Nim þonne þæt seax þe þæt hæfte sie fealo hryperes horn and sien III ærene næglas on. Writ þonne þam horse on þam heafde foran cristes mæl, þæt hit blede. Writ þonne on þam hricge Cristes mæl and on leoþa gehwylcum þe þu ætfeolan mæge. Nim þonne þæt winestre eare, þurhsting swigende.

þis þu scealt don : genim ane girde, sleah on þæt bæc, þonne biþ þæt hors hal. And awrit on þæs seaxes horne þas word :

Benedicite omnia opera Domini Domino.

Sy þæt ylfa <gescot> þe him sie, þis him mæg to bote.

Si un cheval est frappé par une flèche.

Prends alors ce couteau dont la poignée, en corne de vache jaune, porte trois clous de bronze. Fais ensuite une croix sur le front du cheval de manière à faire couler le sang. Puis fais une croix sur le dos et sur tous les membres que tu peux atteindre. Prends alors l'oreille gauche et perce-la en silence. Tu feras ceci : prends un bâton, frappe

¹ Berthoin-Mathieu, pp. 68-69 (on accusait généralement les elfes de provoquer des maladies en lançant des flèches, *ibid.*, note 86).

² Berthoin-Mathieu, pp. 70-71 ; "Benedicite..." = Daniel 3, 57 (Vulgate).

le dos du cheval, il se rétablira. Écris sur la corne du couteau ces mots :

Bénissez toutes les œuvres du Seigneur, (louez) le Seigneur.

Si c'est (une flèche) d'elfe qui le tourmente, cela a le pouvoir de le guérir.

Charmes tirés des *Lacnunga*
(vieil anglais et latin, X^e ou XI^e siècle)¹,
(Londres, British Library, *ms* Harley 585)

14. Remède en cas de blessure par une flèche²
(Harley 585, f^o 171)

Gif hors gescoten sy oððe oþer neat.

Nim ompran sæd and scyttisc wex. Gesinge mæssepreost XII mæssan ofer and do halig wæter on. And do þonne on þæt hors, oððe on swa hwilc neat swa hit sie. Hafa þe þa wyrta symle mid.

Si un cheval ou un autre animal est frappé par une flèche.

Prends des graines de rumex et de la cire écossaise. Qu'un prêtre chante douze messes dessus, et y ajoute de l'eau bénite. Mets-en alors sur le cheval ou l'animal, quel qu'il soit. Garde toujours les plantes avec toi.

¹ Les *Lacnunga* constituent un recueil de recettes médicales.

² Berthoin-Mathieu, pp. 130-131 ; cf. charme n^o 12.

15. Contre l'entorse¹
(Harley 585, f° 181^v - 182)

Gif hors bið gewræht, þonne scealt þu cweþan þas word :

Nabor rede unde venisti.

Tribus vicibus.

Credidi propter.

Tribus vicibus.

Alpha et o initium et finis.

Crux mihi vita est et tibi mor<s> inimice

Pater noster.

Si un cheval s'est tordu la jambe, alors tu diras ces mots :

Nabor, retourne d'où tu viens !

Par trois fois

J'avais foi, même (quand je disais)

Par trois fois.

Alpha et O initium et finis.

La Croix est vie pour moi, et mort pour toi, ennemi !

Le Notre Père.

16. Contre les suros²
(Harley 585, f° 182^{rv})

þis mæg horse wið þon þe him bið corn on þa fet.

Geneon genetron genitul catalon caretrist pabist etmic forrune nahtic forrune nequis annua maris sanctana nequetando.

Ceci est bon pour un cheval qui a une excroissance au pied.

Geneon genetron genitul catalon caretrist pabist etmic forrune nahtic forrune nequis annua maris sanctana nequetando.

¹ Berthoin-Mathieu, pp. 142-143.

² Berthoin-Mathieu, pp. 144-145.

17. Contre la blessure d'une flèche¹
(Harley 585, f° 182^v)

Gif hors bið gesc[e]oten.

Sanentur animalia in orbe terrae et valitudine vexantur. In nomine Dei Patris et Filii et Spiritus Sancti extingatur diabolus per impositionem manu<u>m nostrarum.

Quis nos separabit a caritate Christi.

Per invocationem omnium sanctorum tuorum, per Eum qui vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen.

Domine quid multiplicati sunt III.

Si un chevai est frappé par une flèche.

Que guérissent tous les animaux à la surface de la terre et qu'ils jouissent de la santé ! Au nom de Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, que le diable soit détruit par l'imposition de nos mains.

Qui nous séparera de l'amour du Christ ?

Par l'invocation de tous tes saints et par Lui qui vit et règne pour les siècles des siècles. Amen.

Trois Seigneur, comme ils sont nombreux.

18. Contre les furoncles [ou : pour la mise bas]²
(Harley 585, f° 186)

Wið cyrnla.

Arcus supeð assedit virgo canabið lux et ure canabið.

Sing ðis nigon siþan and Pater noster VIII on anum berenan hlafe and syle þan horse etan.

Contre les furoncles.

Arcus supeð assedit virgo canabið lux et ure canabið.

Chante ceci neuf fois et le Notre Père neuf fois sur un pain d'orge, que tu donneras ensuite à manger au cheval.

¹ Berthoin-Mathieu, pp. 144-145 ; "*Quis nos separabit*" = Rom. 8, 35 ; "*Domine, ...*" = Ps. 3.

² Berthoin-Mathieu, pp. 152-153.

19. Contre l'érysipèle¹
(Harley 585, f° 186^{rv})

Wið hors oman and mannes.

Sing þis þriwa nygan siðan on æfen and on morgen, on þæs mannes heafod ufan and horse on þæt winstre eare, on yrnendum wætere and wend þæt heafod ongean stream :

Indomo mamosin inchorna meoti. otimimeoti quoddealde otuvotiva elmarethin.

Crux mihi vita est, tibi mors, inimice.

Alfa et o initium et finis dicit Dominus.

Contre l'érysipèle chez le cheval et chez l'homme.

Chante cela trois fois neuf fois le soir et le matin, dans une eau courante, pour un homme au-dessus de la tête, pour un cheval dans l'oreille gauche, et tourne la tête contre le courant :

Indomo mamosin inchorna meoti. otimimeoti quoddealde otuvotiva elmarethin.

La croix est pour moi la vie, et pour toi la mort, ennemi !

Alfa et o initium et finis dicit Dominus.

Charmes en vieil anglais (1^{ère} moitié du XII^e s.)
extraits de manuscrits du Corpus Christi College (Cambridge)

20. Pour retrouver un animal volé²
(CCC 190, p. 130)

Gyf feoh sy underfangen.

Gyf hit sy hors, sing on his feteran oððe on his bridele.

Gyf hit sy oðer feoh, sing on þæt fotspor and ontend III candela and dryp on þæt hofrec þæt wex þriwa. Ne mæg hit þe nan man forhelan.

Gif hit sy innorf, sing þonne on feower healf þæs huses, and æne onmiddan :

Crux Christi reducat.

Crux Christi per furtum periit inventa est.

¹ Berthoin-Mathieu, pp. 152-153.

² Berthoin-Mathieu, pp. 178-179.

Abraham tibi semitas vias montes et flumina concludat, I<ac>ob ad iudicii ligatum perducatur.

Iudeas Crist ahengan : þæt heom com to wite swa straigan. Gedydan heom dæda þa wyrrestan : hy þæt drofe onguldon. Hælan hit heom to hearne micclum, forþæm hi hyt forhelan ne mihtan.

Si on t'a dérobé un animal.

Si c'est un cheval, chante sur ses entraves ou sur sa bride.

Si c'est un autre animal, chante sur ses empreintes, allume trois bougies et verse la cire trois fois sur les traces. Personne ne pourra le dissimuler.

S'il s'agit de biens volés chez toi, alors chante des quatre côtés de la maison, et une fois au milieu :

Que la Croix du Christ (le) rapporte !

La Croix du Christ a disparu, volée, et elle a été retrouvée.

Qu'Abraham t'interdise les chemins, les routes, les montagnes et les fleuves, et que Jacob te traîne, lié, au jugement.

Les Juifs ont crucifié le Christ : ils en ont été durement punis. Ils ont commis sur lui les pires forfaits : ils l'ont chèrement payé. Ils l'ont caché pour leur plus grand malheur, car ils ne purent le dissimuler.

21. Pour retrouver un animal volé¹

(CCC 383, p. 87)

Gyf feoh sy undernumen.

Gyf hit sy hors, sing on his feotere oððe on his bridels.

Gyf hit sy oðer feoh, sing on þæt hofrec and ontend ðreo candela and dryp on þæt hofrec wex ðriwa. Ne mæg hit ðe man na forhelan.

Gif hit sy inorþ, sing on feower healfa ðæs huses, and æne onmiddan :

<C>ruX Christi reducat.

Crux Christi per furtum periit inventa est.

¹ Berthoin-Mathieu, pp. 178-179.

Abraham tibi semitas vias montes et flumina concludat, I<ac>ob ad iudicii ligatum perducatur.

Iudeas {Christi} Crist a{h}hengenon : þæt him com to wite swa strangum. Gedydon heom dæda ða wyrstan : hy þæt drofe forguldon. Hælon hit him to hearne miclum, and heo hyt na forhelane mihton.

Si on t'a pris un animal.

Si c'est un cheval, chante sur ses entraves ou sur sa bride.

Si c'est un autre animal, chante sur ses empreintes, allume trois bougies et verse la cire trois fois sur les traces. Personne ne pourra le dissimuler.

S'il s'agit de biens volés chez toi, alors chante des quatre côtés de la maison, et une fois au milieu :

Que la Croix du Christ (le) rapporte !

La Croix du Christ a disparu, volée, et elle a été retrouvée.

Qu'Abraham t'interdise les chemins, les routes, les montagnes et les fleuves, et que Jacob te traîne, lié, au jugement.

Les Juifs ont crucifié le Christ : ils en ont été durement punis. Ils ont commis sur lui les pires forfaits : ils l'ont chèrement payé. ils l'ont caché pour leur plus grand malheur, et ils ne purent le dissimuler.

22. Contre la boiterie ou la foulure¹

Extrait d'une compilation de remèdes et de charmes

(Angleterre, début du XII^e s. Londres,

British Library, ms Sloane 475, f^o 109^v)

Ad claudum equum

Pissun par mar nodat, la destre ale s'esloisat, esloisat, et resoldat. Si facet li pez de cest caval de cuius colore sit. Dic Pater Noster.

¹ Tony Hunt, *Popular Medicine in thirteenth-century England*, Cambridge, 1990, p. 82.

Pour un cheval qui boîte

Un poisson nageait dans la mer, sa nageoire droite se démit, démit, et se remit en place. Qu'il en soit ainsi du pied de ce cheval quelle que soit sa couleur. Dis un *Pater Noster*.

23. Charme contre le farcin en moyen anglais (XIII^e s. ?)¹

D'après une copie figurant sur un ms du XV^e s.

(Londres, British Library, *ms* Sloane 962, f^o 133^v)

A charme for þo farciouns : In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, amen. In þo honour of oure lord Jesu Criste and of oure ladi seynt Mari and of sen Jop and for sent Jopes fadur soule and moder soule and all his auncetures soules, sey .iii. Pater Noster and .iii. Ave. 'Seynt Jop had .ix. wormes, had .viii. worm, had .vii. worm, had .vi. wormes, had .v. w., had .iiii. w., had .iii. w., had .ii. w., had .i. worme þat had no heved'. Sey þis aboute þo hors and he chal be hole be þo grace of God.

Un charme pour le farcin² : Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, amen. En l'honneur de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de Notre-Dame sainte Marie et de saint Job et de l'âme de son père et de celle de sa mère et de l'âme de tous ses ancêtres, dis trois *Pater Noster* et trois *Ave*. [Puis dis] « Saint Job avait neuf vers, avait huit vers, avait sept vers, avait six vers, avait cinq vers, avait quatre vers, avait trois vers, avait deux vers, avait un vers, [puis] il n'avait plus d'ulcères. » Prononce ces paroles pour le cheval et il sera guéri par la grâce de Dieu.

24. Charme du XIII^e siècle pour [soigner] le farcin³

(Oxford, Bodleian Library, *ms* Digby 86, f^o 28^r)

Pur farcin : Pur farcin dites ceste charme : Seint Job verms out. Quanz out ? Noef out, de noef a uit, de uit a set, de set a sis, de sis a cink, de cink a

¹ Hunt, p. 83.

² Le farcin désigne diverses formes cutanées de la morve (cf. Aublet, *Manuel d'hippologie*, Paris, 1975, p. 247), ici attribuées à l'action de vers.

³ Hunt, pp. 83-84.

quatre, de quatre a treis, de treis a deus, de deus a un, de un a nul. Jesu Crist, si veraïement cum tu garises seint Job de vermine, si veraïement guaris feraunt de farcin e dites trai feze Pater Noster, si guarrad.

Pour le farcin dites ce charme : « Saint Job se débarrassa de ses vers. Comment ? Il rejeta neuf [vers], de neuf à huit, de huit à sept, de sept à six, de six à cinq, de cinq à quatre, de quatre à trois, de deux à un et de un à nul. Jésus-Christ, de même que tu as guéri vraiment saint Job de la vermine, de même guéris [ce cheval] de ce farcin. » Et dites trois *Pater Noster* et il guérira.

Charmes en moyen-anglais (XIII^e s. ?)
tirés du *ms* British Library Sloane 962 (XV^e s.)

25. Contre l'enclouure¹
(Londres, British Library, *ms* Sloane 962, f^o 134^v)

Item for cloyng of hors : Sey þis charme. 'God, als wisseli as þu hang on þo rode and Longius stong þe to þo hert wit a spere, save þis hors'. And sey .iii. Pater Noster and .iii. Ave in þo name of Seynt Spirit.

De même, pour l'enclouure d'un cheval : Dis ce charme « Dieu, aussi sagement que tu étais attaché [sur la croix] au bord de la route, lorsque Longin te perça le cœur avec une lance², sauve ce cheval. » Et dis trois *Pater Noster* et trois *Ave* au nom du Saint-Esprit.

26. Contre le farcin³
(MS Sloane 962, f^o 134^v)

Farcioun. Item for þo farcioun : Sey þis charme in his ere .iii. + .iii. Pater Noster : 'Mala, magubula, mala, magubula'.

¹ Hunt, p. 96.

² Il manque ici un élément de comparaison, comme "... pour ressusciter ensuite".

³ Hunt, p. 96.

Farcin. De même, contre le farcin. Dis ce charme dans son oreille : trois signes de croix, trois *Pater Noster* : *Mala, magubula, mala, magubula*.

27. Contre le farcin¹
(MS Sloane 962, f° 135^r)

Item for þo farcioun : Aske þo mannes name þat owes þo hors and þo (þo) hew of þo hors and sey þis charme : 'Lord, als wissely as þis is þo first corne þat God let sow and setten on erthe, also stedfastliche, if þi wil be, delyver þis hors of festur, of worme (and of worme) and of rankel. Michael in þe hel cam to his brother Raphael þe archangele and seyde to him, 'Raphael, wher astou ben þat i ne mith þe þis day sen ?' I have ben in þo land of worms'. 'Turne ageyn, Raphael, and sle þo .ix. wormes fro .i. tul .ii., fro .ii. tul .iii., fro .iii. til .iiii., fro .iiii. til .v., fro .v. til .vi., fro .vi. til .vii., fro .vii. til .viii., fro .viii. til .ix., fro .ix. til .viii., fro .viii. til .vii., fro .vii. til .vi., fro .vi. til .v., fro .v. tul .iv., fro .iv. tul .iii., fro .iii. til .ii., fro .ii. til .i., so þat þu not on live'. As Raphael delyvered þe .ix. wormes, als stedfastli, Lorde, if þi wil be, delyver þis hors fro farcioun and of þo rankel and of all wormes'. And þis is proved for soth.

De même, pour le farcin : Demande le nom de l'homme qui possède le cheval et fais de même pour le nom du cheval, puis prononce ce charme : « Seigneur, aussi vrai que ceci est le premier grain de blé que Dieu laissa semer et tomber à terre, aussi sûrement, si telle est ta volonté, délivre ce cheval des plaies suppurantes, des vers et des ulcères. Michel arriva en enfer chez son frère Raphaël l'archange et lui dit : Raphaël, où as-tu été pour que je ne te rencontre pas aujourd'hui ? – J'étais au pays des vers – Retournes-y, Raphaël, et extermine les neuf vers de un à deux, de deux à trois, de trois à quatre, de quatre à cinq, de cinq à six, de six à sept, de sept à huit, de huit à neuf, de neuf à huit, de huit à sept, de sept à six, de six à cinq, de cinq à quatre, de quatre à trois, de deux à un, de sorte qu'aucun ne reste en vie. Comme Raphaël délivra [ce lieu] des neuf vers, aussi sûrement, Seigneur, si telle est ta volonté, délivre ce cheval du farcin et des ulcères et de tous les vers. » Et ceci² est prouvé.

¹ Hunt, p. 96.

² L'efficacité du charme.

28. Contre l'entorse ou la luxation¹
(MS Sloane 962, f° 135^v)

For an hors þat is wranch : Take write þis scripture in parchemyne and hang it abouten his fote and he chal ben hol : + zinupt + anta + peranta + anta +.

Pour un cheval qui s'est foulé le pied : Prends écris ces mots sur un parchemin et accroche-le sur son pied et il sera guéri : + zinupt + anta + peranta + anta +

29. Contre l'hémorragie²
(MS Sloane 962, f° 135^v)

For to staunche blode of hors : 'God was borne of Bedlehem, done on þo rode-tre in Jerusalem, cristened he was in flum Jordan. Lord, as þo flod stode, so staunche þis blode, be it of man or of beest, if it be þi wille'. Pater Noster and .v. Ave.

Pour étancher le sang d'un cheval : « Dieu est né à Bethléem, fut crucifié à Jérusalem, baptisé dans le fleuve Jourdain. Seigneur, de même que le courant s'arrêta, arrête ce saignement, qu'il soit celui d'un homme ou d'une bête, si telle est ta volonté. » Un *Pater noster* et cinq *Ave*.

30. Contre l'hémorragie³
(MS Sloane 962, f° 135^v)

An oper : Pone ista signa ad umbilicum scripta super aliquid. Fac pe. n. m. x. a. s. z. i. ii. iii.

Un autre : Dépose ce signe sur le nombril, écrit sur quoi que ce soit. Fais pe. n. m. x. a. s. z. i. ii. iii.

¹ Hunt, p. 96.

² Hunt, p. 96.

³ Hunt, p. 96.

31. Contre l'hémorragie¹
(MS Sloane 962, f° 135^v)

An oper : Tak þo knotte of a straw and wette it in þo blod and make .v. crosses in þo forhede and sey þis wordes at every crosse : 'bar and nex'.

Un autre : Prends un nœud de paille et trempe-le dans le sang de la plaie et fais cinq signes de croix sur le front [du cheval] et prononce ces paroles à chaque fois : « fermé et étanche » (?).

32. Contre l'entorse ou la luxation²
(MS Sloane 962, f° 135^v)

Item for an hors þat is wranch : For to done a 3erd go togider. 'Seynt Architeclyn sat on his benche, in his left hand he held a 3erde of a brere and wit his rith hand he blessed þo 3erde. And Fader and Sone and sothfast Holi Gost, help þis hors þat is wranch'. Pater Noster and Ave and sei it til it go togider.

De même, pour un cheval qui s'est foulé le pied : Afin de joindre un bâton³. « Saint Architeclyn était assis sur son banc, dans sa main gauche il tenait le rameau d'un buisson et de sa main droite il bénissait ce bâton. Et : Père et Fils et vrai Saint-Esprit, aidez ce cheval qui s'est démis le pied. » *Pater Noster* et *Ave* et prononce [le charme ?] jusqu'à ce que [le membre] tienne en place.

¹ Hunt, p. 97.

² Hunt, p. 97.

³ Le terme *3erd* (*zerd*, *yerd*) veut dire notamment "bâton" ; peut-être que dans ce charme visant à guérir une luxation, les rameaux d'un buisson à plusieurs branches représentent l'articulation à remettre en place. Le bâton désignerait l'os touché ; la magie de la guérison consisterait en une action symbolique redressant les rameaux du buisson.

33. Contre la fourbure¹
(MS Sloane 962, f^o 136^v)

Charme for foundyng : 'Hinnitus quisitus vena vacca vane barra'. And sei it .iii. and Pater and Ave. For þis [is] proved for sothe of many marchall.

Charme contre la fourbure : « *Hinnitus quisitus vena vacca vane barra* » Et dis le trois fois et un *Pater* et un *Ave*. Car ceci est attesté comme efficace par de nombreux maréchaux-ferrants.

34. Contre diverses maladies²
(MS Sloane 962, f^o 137^{rv})

Charmes and medicines for hors and for wormes and stranglioun : 'Conjuro vos vermes malos per + Patrem et per + Filium et per + Spiritum Sanctum per + angelos, per + archangelos et per .xxiiii. seniores ut equum istum in pelle neque in sanguine neque in ullo pagine membrorum noceatis, sed fugite, omnes vermes mali, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, amen'. Et dic .v. Pater Noster et .v. Ave Maria. Et stare debes iuxta sinistram partem equi. Make þis signe in þis manere on þo erthe .. and sei In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, amen. Take .ix. kernelles of pulled bere and sette in every ende of þo signe and þe last in þo myddel and as þu settes þo kynnelles sey a Pater Noster and Ave.

Charmes et remèdes pour le cheval et contre les vers et la gourme³ :
« Je vous conjure, vous les vers malins, par + le Père et par + le Fils et par + le Saint-Esprit par + les anges, par + les archanges et par vingt-quatre grands, pour ce cheval, ne faites de tord ni à sa peau, ni à son sang, ni à aucun de ses membres, mais fuyez, vous tous, vers

¹ Hunt, p. 97.

² Hunt, p. 97.

³ Le dictionnaire du moyen-anglais définit "*stranglioun*" comme "une maladie de cheval caractérisée par le gonflement des glandes de la gorge", cf. le français médiéval *stranguillon*, "angine" (Y. Poulle-Drieux, *op. cit.*, glossaire p. 167, du lat. *strangulio*) ; en anglais moderne, la gourme s'appelle *strangles*, c'est certainement cette maladie qui est visée dans ce charme : la gourme provoque chez le cheval la toux et des difficultés à respirer et à déglutir (Aublet, *op. cit.*, p. 283).

nuisibles, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, amen. » Et dis cinq *Pater Noster* et cinq *Ave Maria*. Et tu dois rester debout à la gauche du cheval. Fais ce signe de cette manière sur la terre ...¹ et dis au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, amen. Prends neuf grains d'orge battu et dépose-les sur chaque extrémité du signe et le dernier au milieu, et pendant que tu disposes les grains, dis un *Pater Noster* et un *Ave*.

35. Contre le farcin²
(MS Sloane 962, f° 137^v)

Pur les farcines : Aske þan þo mannes name þat owes þe hors and þo hew of þo hors et cetera, ut supra, ad hoc signum.

Pour les farcins : Demande alors le nom de l'homme qui possède le cheval et fais de même pour le nom du cheval, etc. comme indiqué plus haut, avec le signe approprié.

36. Contre le charbon³
(MS Sloane 962, f° 137^v)

A charme for þo feloun : In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, amen. 'I conjure þe, wilked [sic] feloun, in þo name of God al-weldyng of heven, erthe and helle and of þo sonne and of þo mone and of þo .vii. sterres and of all creatures and of all aungeles and of all þe confessours, bisschopes and of all hundred abbotes redy to syng on mydwyntur nyght, þat þu ne entre ne no lenger dwell, in þo name of þo Fader and of þo Sonne and of þo Holy Gost'. Sey þus aboute þo hors.

¹ A cet endroit, le manuscrit comporte un blanc.

² Hunt, p. 97.

³ Hunt, p. 97.

Un charme contre la maladie du charbon¹ : Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, amen. « Je te conjure, mauvais charbon, au nom de Dieu créateur du ciel, de la terre, de l'enfer et du soleil et de la lune et des sept étoiles et de toutes les créatures et de tous les anges et de tous les confesseurs, évêques et de tous les cent abbés prêts à chanter la nuit du solstice d'hiver, que tu n'entres ni ne demeures plus longtemps [dans cet animal], au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » Dis ceci pour le cheval.

37. Charme en latin contre la fourbure²
(*Cod. vindob. theol.* 259, mention marginale)

Petrus Michahel et Stephanus ambulabant per viam. sic dixit Michahel. Stephani equus infusus. signet illum deus. signet illum Christus et erbam comedat et aquam bibat.

Pierre, Michel et Étienne marchaient sur la route. Ainsi dit Michel : le cheval d'Étienne [est] fourbu. Il le marque du signe de Dieu ; il le marque du signe du Christ et [le cheval] mange de l'herbe et boit de l'eau.

Charmes allemands du XV^e ou XVI^e siècle

38. Charme contre la morve³
(*cod. pal.* 367, 173b)

Dis ist eyn guter seyn vor den blasinden worm. der gute herre senthe lob der lak in deme miste. her klagete deme heilge Criste. wi syn gebeyne. essen die

¹ Le dictionnaire du moyen-anglais définit "*feloun*" comme "une sorte de plaie suppurante, peut-être un charbon d'un type violent" ; sur le charbon (lat. *anthrax*) comme maladie du cheval, cf. Aublet, *op. cit.*, p. 248 et Rieck, *loc. cit.*, p. 284.

² Jacob Grimm, *Deutsche Mythologie*, 4^e éd. par E. H. Meyer, 1875-1878 (3 vol.), cité DM, réimpr. Graz, 1968 ; t. 3, (rubrique *Beschwörungen*), p. 494, n° VI.

³ Grimm, DM, t. 3, p. 498, n° XV ; le texte dit littéralement "charme contre le vers qui gonfle [la peau]" ; il montre qu'il s'agit de combattre deux pathologies correspondant à deux variantes de la morve (farci), cf. Rieck, *loc. cit.*, p. 279.

worme cleyne. do sprach der heilge Crist. wen nymandt besser ist. ich gebite dir worm du siest wies adir swartz geel adir gruene adir roet. in desir stundt siestu in dem pferde toet. in gotis namen amen. nota. man sa das pferdt nennen alz is geharet is. Dis ist eyn gutir seyn vor den pirczil. Horestu worm yn fleische und in beyne. vornem was das heilge euangelium meyne. du seist weis swartz adir geel grüne adir roet. der gebutet myn herre senthe Iob in desir stunt siestu in desem pferde toet. in gotis namen amen. nota. man sal deme pferde treten uf den vorderfuss und sal ym runen in das rechte oer desen segn.

Ceci est un bon charme contre les démangeaisons par un vers¹.

Le bon seigneur saint Job était couché sur le fumier. Il adressa une plainte au saint Christ, au sujet de ses membres qui étaient dévorés par de petits vers. Alors le saint Christ, auquel personne ne peut se comparer par la bonté, dit : Je t'ordonne, vers, que tu sois blanc ou noir jaune ou vert ou rouge : en cette heure, tu es mort dans le cheval. Au nom de Dieu, amen.

Nota : il faut désigner le cheval par la couleur de sa robe.

Ceci est un bon charme contre le *pirczil*².

Ecoute, vers qui te trouves dans la chair et les membres. Apprends ce que signifie le saint Évangile. Que tu sois blanc noir ou jaune vert ou rouge. Mon seigneur saint Job t'ordonne : en cette heure tu es mort dans le cheval. Au nom de Dieu, amen.

Nota : il faut marcher sur l'antérieur du cheval et murmurer ce charme dans son oreille droite.

¹ C'est-à-dire la forme cutanée du farcin.

² C'est-à-dire la forme nasale du farcin.

39. Remède pour une maladie oculaire appelée « clou »¹

Welches ros den nagel het in dem ougen, der sol ain stro nemen ain nacht als dick er mag, und sol im sin atem in das oug nüchter kuchen [= hauchen] und sol mit seinem finger gen dem oug grifen und sol sprechen. Ich gebüt dirs nagel bi dem vil hailgen gottes grab da got in selber lag unz an den hailgen ostertag, das du verschwinist nagel, und dörrest, als die Juden taten, die verschwinend und verdorrenden ; das gebüt dir der vatter u. s. w.

Celui dont le cheval a l'œil atteint du *clou*, qu'il aille prendre de nuit un brin de paille de l'épaisseur voulue, qu'il souffle à jeun son haleine [à travers cette paille] dans l'œil, et qu'il dirige son doigt vers l'œil en disant : Je t'ordonne, *clou*, par le tombeau du très saint Dieu, dans lequel Dieu lui-même reposa jusqu'au saint jour de Pâques, de disparaître, *clou*, et de te dessécher, comme il advint des Juifs, qui disparurent et se desséchèrent. C'est ce que t'ordonne le Père, etc.

40. Remèdes contre les vers²

Welches ros die würm in dem gederm hat und in dem magen, der sol das ros mit seinem linken fuss stossen und sol sprechen. Wurm und al di würm, die in dem ros sind, das euch des ros lib, flaisch, gederm und bain also laid sige ze niessen und ze bruchen, und euch das als unmar sig, als unserm herren ains pfaffen wip, die des tüfels veltmerch [= feldmähre] ist, als war müssent ir in dem rosflaisch sterben, das gebüt euch u. s. w.

Welches ros den usswerfenden wurm hat, der sol sprechen : ich gebüt euch wurm und würmin, das du des rosses flaisch und bain und al sin lip [lassest], das dir darin sig als wind und als we, und dir dar inne sig als laid, als s. Petern was unsers herren marter, do er vor den richtern und den Juden floch ; das dir dar inne werd als we, unz das er das wort gesprech, das s. Peter sprach, do er ze Rom ze dem ersten in das münster trat ; das ir uss dem ros

¹ Grimm, DM, t. 3, p. 501, n° XXXIII. Nous n'avons pas pu identifier cette maladie appelée en allemand *nagel*. D'après le texte, il s'agit d'une inflammation de l'œil avec des sécrétions abondantes. Le *Dictionnaire* de Grimm précise que cette maladie, encore appelée *haug*, porte le nom latin de *pterygium*. Le *Manuel d'hippologie* du col. Aublet indique (p. 246) que des muqueuses de l'œil jaunes ou rouges peuvent être le signe d'une affection typhoïde.

² Grimm, DM, t. 3, pp. 501-502, n° XXXIV.

fliessend, oder aber her uss fallend, oder in dem ros sterbend und ewer dheiner nimmer lebend werde. das gebüet euch der man der die marter und den tod laid.

Celui dont le cheval a des vers dans l'intestin et l'estomac, qu'il tape le cheval de son pied gauche et dise : ver et tous les vers qui sont dans le cheval, que le corps du cheval, sa chair, ses intestins et ses membres soient pour vous l'occasion néfaste d'éternuer et de vomir, et soient pour vous détestables, comme l'est pour Notre Seigneur la concubine d'un prêtre, qui est la rosse du diable. De même¹ devez-vous mourir dans la chair du cheval, c'est ce que vous ordonne etc.

Celui dont le cheval a le vers qui expulse², qu'il dise : je vous ordonne, vers mâle et femelle, que tu (laisses) la chair du cheval et ses membres et tout son corps, qu'ils soient pour toi aussi douloureux que saint Pierre a été une peine pour Notre Seigneur, lorsqu'il le parjura devant les juges et les Juifs ; que tu sois confondu, là-dedans, comme saint Pierre, jusqu'à ce qu'il prononce les mots qu'il dit lorsqu'il entra pour la première fois dans l'église de Rome ; que vous sortiez du cheval en coulant ou en tombant, ou que vous y mouriez sans plus jamais reprendre vie. C'est ce que vous ordonne l'homme qui souffrit la passion et la mort.

41. Contre une blessure au pied³

Item ain pfärt, das sich strichet, so züch es unter den himel an ainem sontag frü vor der sunnen ufgang, und ker dem ros den kopf gegen der sunnen und leg dine zwen dumen crüzwis uber ain ander und halt die hend umb den fuss, doch das sie den fuss nit an rüren, und sprich : Longinus was ain Jud. das ist war, er stach unsern herrn in sein siten, das ist war (und nem das pfärd bei der varb), das si dir für das streichen gut.

¹ Littéralement, *als war* pour "aussi vrai" [que le Seigneur rejette la concubine d'un prêtre].

² Le "vers qui expulse" : peut-être une forme de diarrhée.

³ Grimm, DM, t. 3, p. 502, n° XXXV.

De même, [pour] un cheval qui s'est blessé¹ [au pied], conduis-le un dimanche matin tôt, avant le lever du soleil, dirige la tête du cheval en direction du soleil, entoure son pied [malade] de tes deux mains avec tes pouces croisés, mais sans le toucher, et dis : Longin était un Juif, cela est vrai, il perça le flanc de Notre Seigneur, cela est vrai (désigne alors le cheval par la couleur de sa robe) : que ceci te soit bon pour ta blessure.

42. Pour retrouver un fer²

Item ain pfärd, das ain isen verliert, so nim ain brotmesser und umbschneit im den huf an den wenden von ainer fersen zu der ander, und leg im das messer crüzwis uf die solen und sprich : ich gebiüt dir huf und horn, das du als lützel zerbrechist, als got der herr die wort zerbrach, do er himel und erd beschuf. Und die wort sprich dirstunt nach einander und 5 pat. n. und 5 ave Maria ze lob, so trit das pfärd den huf nit hin, bis das du glichwol zu ainem schmit komen magst.

De même, [pour] un cheval qui perd son fer, prends un couteau à pain et découpe la paroi de son sabot d'une extrémité à l'autre, puis pose le couteau en travers de la sole et dis : je t'ordonne sabot et corne³, de te briser aussi peu que la Parole de Dieu se brisa, lorsqu'il créa le ciel et la terre. Prononce ces paroles à trois heures d'intervalle [?] avec 5 *Pater Noster* et 5 *Ave Maria* de louange, ainsi le cheval ne s'abîmera pas le sabot, jusqu'à ce que tu parviennes chez un maréchal.

¹ La mention de Longin suggère une blessure par le fer et / ou avec hémorragie.

² Grimm, DM, t. 3, p. 502, n° XXXVI.

³ L'allitération "*huf und horn*" ne peut être rendue en français.

ANNEXE E

CORPUS DE PRATIQUES ET SUPERSTITIONS ALLEMANDES ASSOCIÉES AU CHEVAL

Ce corpus regroupe une centaine de pratiques et superstitions, relevées pour l'essentiel entre le XVI^e et le XIX^e siècle, dans des milieux de langue allemande. Comme la documentation est surabondante, avec, à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle surtout, un jeu de plus en plus dense de renvois et de citations entre les ouvrages consacrés à ce domaine, nous avons exploité la bibliographie selon deux axes, en combinant la reprise systématique des pratiques d'une région déterminée avec une sélection de données relevées ailleurs.

Le corpus se compose ainsi de la quasi-totalité des pratiques et superstitions concernant le cheval dans le Mecklembourg, à partir du recensement réalisé par Karl Bartsch¹ dans le deuxième tome de son ouvrage *Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg*, publié à Vienne en 1880², cité « B », et d'une sélection tirée des ouvrages et articles suivants : la *Mythologie allemande* de Jacob Grimm, dont le volume additionnel d'écrits posthumes publié par Elard Hugo Meyer comporte, dans la section "Superstitions", diverses listes intitulées "extraits de collections récentes"³, cité « G » ; le texte de L. Freytag

¹ Karl Bartsch (1832-1888), professeur à l'université de Rostock puis de Heidelberg, n'était pas seulement un éminent philologue, germaniste et romaniste, dont l'édition critique du *Nibelungenlied* fait toujours référence ; il s'est également intéressé aux « traditions populaires » de son pays, en essayant d'appliquer à leur collecte une méthode scientifique, comme il l'expose dans la préface de son recueil sur le Mecklembourg.

² K. Bartsch, *Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg*, t. 2 : *Gebräuche und Aberglaube*, Vienne, 1880, rééd. (2 tomes en 1 vol.) dans la collection « Volkskundliche Quellen » à Hildesheim en 1978.

³ J. Grimm, *DM*, t. 3, pp. 434 sqq.

sur *Le cheval dans les croyances du peuple allemand*¹, cité « F » ; le premier article de Julius von Negelein sur *Le cheval dans la croyance aux esprits et le culte des morts*², cité « N » ; l'ouvrage d'Adolf Wuttke, complété par Elard Hugo Meyer, sur *Les superstitions allemandes contemporaines* (1900)³, cité « WM ».

Ce corpus, à numérotation continue, a été divisé en deux sous-ensembles : d'une part les pratiques et superstitions les plus diverses (liste A), d'autre part celles se rapportant directement à la santé animale ou humaine (liste B). Nous avons distingué par des caractères italiques certains éléments significatifs.

Liste A : divers

1. Extrait des registres du tribunal de Rostock⁴, année 1543 : « Sixièmement, Klaus Lubow a reconnu qu'il avait conseillé à Pawel Wilken, de Wiegendorpe, dont les chevaux étaient devenus malades et dépérèrent tous, qu'il devait prendre *le crâne de l'un de ses chevaux morts* et l'enterrer dans l'écurie au nom de trois diables (*in drier duvel namen*), afin d'obliger ainsi celle qui avait provoqué leur maladie à venir dans la maison afin qu'elle devienne sourde et aveugle, ce qui advint en effet à la femme qui habitait à tel endroit... » (B, p. 6).
2. Extrait des registres du tribunal de Rostock, année 1570 : « De même [Paul Kröger] a-t-il reconnu qu'il avait ensorcelé les chevaux d'un autre avec de *la terre du cimetière (mit Todten Erde)*, qu'il avait tué par magie deux chevaux d'un autre, ce pourquoi il avait utilisé des cheveux d'homme, de loup, de lièvre et de renard et des excréments de chien. Il avait fait tout cela, par le nom de tous les

¹ L. Freytag, "Das Pferd im germanischen Volksglauben", In : *Festschrift zu dem 50 Jährigen Jubiläum des Friedrich-Realgymnasiums*, Berlin, 1900, pp. 1-79.

² J. von Negelein, "Das Pferd im Seelenglauben und totenkult I", *ZfVh* 11 (1901), pp. 406-420.

³ A. Wuttke, *Der deutsche Volksaberglauben der Gegenwart*, 3^e éd. par E. H. Meyer, Berlin, 1900.

⁴ Les six premiers numéros se distinguent du reste du corpus par le fait qu'il s'agit d'aveux probablement obtenus sous la contrainte.

- diabes, dans un pot qu'il avait enterré dans la terre, à l'endroit où les chevaux devaient passer... » (B, p. 9).
3. Extrait des registres du tribunal de Rostock, année 1583 : « Claus Krüger reconnaît qu'une vieille femme lui apprit la sorcellerie – par ex. à soigner les chevaux : il devait prendre du *crottin de cheval* et de la chaume, les couper en deux et en donner à manger aux chevaux [...] il reconnaît qu'il avait *lavé les pieds* de neuf chevaux à Wulfershagen en disant : "Diable, fais par ton nom que ce cheval se consume pour tel homme, et qu'il guérisse pour tel autre", en répandant ensuite cette eau de nuit sur la grande route... » (B, pp. 14-15).
 4. Extrait des registres du tribunal de Rostock, année 1583 : Claus Krüger reconnaît être allé quatre fois au Blocksberg, après s'être enduit d'une graisse particulière, le *diable* s'offrant comme monture *sous la forme d'un cheval noir* (B, p. 15).
 5. Extrait des registres du tribunal de Rostock, année 1584 : Trina Benckens reconnaît avoir passé au nom de tous les saints *un balai* neuf sur le corps d'un cheval à l'échine brisée (*so twerschlaget gewesen*), et qu'il s'est redressé (B, p. 26).
 6. Extrait des registres du tribunal de Rostock, année 1584 : Trina Benckens reconnaît qu'elle a donné du pain et du sel à manger à des chevaux pour en expulser ainsi Satan dans l'abîme de l'enfer (B, p. 26).
 7. Si l'on fait bouillir au nom du diable le cœur d'un cheval tué par le fait d'une sorcière, on contraint celle-ci à venir et à s'accuser elle-même (B, n° 42).
 8. Lorsque l'on fait asseoir en silence un jeune garçon venant de naître sur un cheval, en lui faisant effectuer plusieurs tours sur son dos, cela a pour effet qu'après son sevrage [et] en invoquant simplement le nom de Dieu, il rencontrera toujours le succès dans ses entreprises (B, n° 52c).
 9. Si des chevaux prennent peur ou s'emballent devant une maison, quelqu'un y mourra peu de temps après (B, n° 505).
 10. Celui qui rencontre de nuit un *cavalier au cheval blanc* (*Schimmelreiter*), dans la région de Friedrichsdorf, mourra bientôt (B, n° 513).
 11. Les deux *têtes de chevaux* sculptées au sommet des toits des fermes protègent la maison contre les maléfices (*gegen Zauberei*) (B, n° 537b).

12. En enfonçant le *clou* d'un cercueil dans la *trace du sabot* d'un cheval, on le paralyse (B, n° 702).
13. Lorsque l'on est revenu avec les chevaux à la maison, avant le coucher du soleil, le jour de saint Michel (le 29 sept.), ils sont immunisés contre les sorcières (B, n° 1152).
14. La veille de Noël, deux palefreniers font le "*cheval blanc*" (*Schimmel*) ; celui qui chevauche l'autre représente Klingklas ou Ruhklas¹ et fait la quête pour le banquet (B, n° 1168a).
15. Autrefois, le "*cheval blanc*" était constitué par deux personnes qui imitaient l'animal. Ce cheval entrait dans la chambre des maîtres de maison pour quémander des dons (B, n° 1168b).
16. En cas de gel, il faut jeter un *chien* dans l'abreuvoir, avant d'y faire boire les chevaux (B, n° 1184b).
17. Le jour de la Saint-Sylvestre, un "*cheval blanc*" est constitué par trois jeunes gens, dont deux constituent la monture, le troisième le cavalier. Celui-ci porte un masque et tient une corbeille remplie de pommes, de noix et de pains d'épices. Le *cavalier au cheval blanc* (*Schimmelreiter*) parcourt le village, les enfants qui prononcent une prière reçoivent des cadeaux (B, n° 1217).
18. Procession du *Schimmelreiter* le jour du Mardi-Gras (B, n° 1326e et n° 1329).
19. Autrefois, les palefreniers se réunissaient tous, au moment de la Pentecôte, en une prairie qui leur était réservée, pour y banqueter et organiser des *courses* de chevaux (B, n° 1410)².
20. Des *courses* de chevaux réservées aux palefreniers sont toujours en usage à la campagne le lundi de Pentecôte (B, n° 1423).
21. Jeu du "*cheval blanc*" lors de la fête des récoltes (B, n° 1485).
22. Lors d'un incendie au début du XIX^e s., un maître forestier, qui connaissait les secrets de la *conjuración du feu*, fit le tour du brasier sur un *cheval blanc* avant de rejoindre une rivière. Le feu disparut après cette circumambulation (B, n° 1672).
23. Pour rendre le cheval rapide, utiliser un acier *avec lequel un homme a été tué* pour fabriquer ses fers (B, n° 2054).

¹ Ce deuxième nom est très intéressant, dans la mesure où il constitue la synthèse de ceux de saint Nicolas (*Nikolaus*, *Santa Claus*, *Niklas*) et du valet Ruprecht, son pendant négatif.

² N. B. : Description circonstanciée, très intéressante, d'un rite initiatique.

24. Pour manier facilement un cheval, utiliser un *mors* fait avec un acier avec lequel un homme a été tué (B, n° 2054).
25. Pour immobiliser un cheval, lui murmurer à l'oreille : « Cheval, aussi vrai que la *concubine du prêtre* est le cheval du diable, laisse-toi enfourcher ! », tout en lui passant la main sur le dos à partir du garrot (B, n° 2056).
26. Pour rendre un cheval invincible à la *course* : écrire sur un papier les mots : *balrung*, *banrior*, *fluxuel* et le fixer dans l'oreille gauche du cheval. Celui-ci en tirera une telle rapidité, qu'il dépassera tous les autres chevaux et ne pourra être rattrapé par aucun (B, n° 2059).
27. Pour immobiliser un cheval méchant qui ne se laisse pas ferrer : en faire trois fois le tour, en s'arrêtant à chaque fois devant sa tête, en faisant trois signes de croix et en prononçant ces mots à voix basse : *Caspar te tenet*, *Balthasar te ligat*, *Melchior te ducat*. (B, n° 2060).
28. Celui qui trouve un *fer à cheval*, ou un morceau d'un tel fer, a de la chance (G, p. 438, n° 129).
29. En cas de vol, il faut fixer à l'endroit où il y a toujours du feu [dans la maison], le clou d'un *fer à cheval* qui a été trouvé par hasard ; ainsi la personne lésée retrouvera son bien (G, p. 441, n° 220).
30. Celui qui entend des *hennissements* doit attentivement les écouter, car ils annoncent la chance (G, p. 442, n° 239).
31. Celui que les femmes quittent mais dont les chevaux sont florissants deviendra riche (G, p. 445, n° 324).
32. Un *éperon* fabriqué à froid à partir de la chaîne d'une *potence* permet de dompter des chevaux rétifs ou furieux (G, p. 447, n° 385).
33. L'homme qui porte un bonnet de femme s'expose aux coups de pied des chevaux (G, p. 447, n° 385).
34. Il existe des gens capables d'arrêter un cheval en plein galop par une *incantation* (G, p. 466, n° 875).
35. Si tu veux faire boiter un cheval, prends un morceau de bois tiré d'un *arbre* brisé par la grêle pour en faire un *clou*, ou prends le clou d'une *potence* neuve, ou celui d'un couteau ayant appartenu à la *concubine d'un prêtre*, ou encore celui du manche d'un couteau,

- avec lequel quelqu'un a été tué, et enfonce ce clou dans la *trace de son sabot* (G, p. 472, n° 1011¹).
36. Le cheval est paralysé, si l'on fixe un *clou* dans la trace encore fraîche de son pied (G, p. 473, n° 1040).
37. Si l'on rêve de *chevaux noirs*, cela signifie la mort, mais si une femme rêve de chevaux bruns, cela signifie un amant (F, p. 60)².
38. En divers endroits, la *chevauchée de la Saint-Étienne* est encore pratiquée pour protéger contre la sorcellerie et les maladies (F, p. 61).
39. Les *têtes de chevaux* sculptées sur le sommet des toits des maisons protègent contre les intempéries, les maladies et d'autres malheurs (F, p. 61).
40. Dans certains endroits, la fête du village débutait par l'exhumation d'un *crâne de cheval*, que l'on décorait avec des fleurs et des *œufs dorés*, avant de l'ériger *sur un poteau* sous la couronne de la fête. A la fin des festivités, on l'enterrait à nouveau, sous des lamentations rituelles (F, p. 62).
41. La *chevauchée de mai* des villages de Souabe devait être profitable aux récoltes à venir (F, p. 64).
42. Un *fer à cheval* fixé sur le seuil de la maison attire la chance (F, p. 69).
43. Une *tête de cheval* est enterrée sous l'aire de battage (*Dreschdiele*) de certaines fermes (F, p. 69).
44. Si les chevaux d'un cortège nuptial refusent d'avancer, cela annonce un malheur et une mort avant l'heure (F, p. 69).
45. Pour dompter des chevaux rétifs, dire ces paroles : « Saint Elie (*Der heilige Elias*)³ ordonnait à ses chevaux : ne bouge plus, telle est la volonté de Dieu ! [etc.] » (F, p. 71).

¹ Texte original : "wiltu ein pfert hinkent machen, so nimb des baums da der hagel ein hat geschlagen, und mach daraus ein nagel, oder eins neuen galgen, oder von einem messer, das einer pfaffenkellerin ist gewesen, oder von einem stumpf von einem messer, do einer mit erstochen ist worden, und drucks in den trit." (cod. pal. 212, 53b).

² Prusse orientale.

³ Ce charme, recueilli auprès de Saxons de Transsylvanie, confond apparemment saint Éloi (*Eligius*) et Élie (*Elias*).

46. Comment paralyser un cheval par magie : "Prends trois clous du cercueil d'un mort, trois autres clous d'un vieux *fer à cheval*, et cloue-les dans la trace d'un cheval : alors il sera aussitôt atteint de paralysie"¹ (F, p. 72).
47. Un *fer à cheval* forgé dans la *nuît de la Saint-Jean* par un jeune apprenti et cloué sur le seuil de la maison en défend l'entrée contre tout mal (F, p. 73).
48. En 1541, les habitants de la vallée de Toggenburg (Suisse) près du Rhin attachèrent un mort à la *queue* d'un cheval pour le conduire jusqu'à sa tombe ; l'année suivante ils ligotèrent un *mort dénudé sur un cheval* pour l'amener à sa dernière demeure (N, p. 408)².
49. Si une jeune fille entend un *hennissement* en écoutant à la porte de l'écurie, elle se mariera dans l'année qui suit (N, p. 410).
50. Si une jeune fille entend le *hennissement* d'un cheval pendant les *Douze Nuits*, un prétendant se présentera avant le *solstice de juin* (N, p. 410).
51. En Prusse orientale, on croit que si le cheval attelé au corbillard regarde fixement une personne, celle-ci mourra bientôt (N, p. 414).
52. Avoir des *chevaux blancs* dans l'écurie apporte de la prospérité et protège de la Chasse Sauvage (WM, p. 128)³.
53. Si l'on jette un pot sous les pieds du cheval du marié, le malheur épargnera le couple (WM, p. 370)⁴.
54. En Bohême et dans le Erzgebirge, il ne faut pas atteler des *chevaux blancs* lors d'un mariage, cela apporte le malheur (WM, p. 371).
55. En Prusse orientale, il faut atteler des *chevaux blancs* lors d'un mariage, sinon les enfants mourront (WM, p. 371).
56. Si l'on pose le *balai* de l'écurie devant la porte et crache trois fois dessus, les chevaux ne seront pas craintifs (WM, p. 371)⁵.

¹ "Ein Pferd lahm zu hexen : nimm aus dem Sarge eines Toten drei Nägel, aus einem alten Hufeisen auch drei, und schlag sie in die Spur eines Pferdes : dann wird es sogleich lahmen" (source : Jahn, *Hexenwesen und Zauberei in Pommern*, 1886, p. 182 sqq).

² Negelein se réfère à Rochholz, *Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit* (2 vol.), 1867, ici t. 1^{er}, p. 163. Cf. notre 1^{re} Partie, chap. 2.

³ Bohême.

⁴ Bohême.

⁵ Bohême.

Liste B : sphère de la santé humaine et animale*a/ Pratiques visant la santé du cheval :*

57. Si l'on pose un enfant qui vient juste de naître, *encore nu* sur le dos d'un cheval, en le promenant dans la cour de la ferme, cela fortifie la santé de l'animal ; même des chevaux malades sont guéris s'il les chevauche (B, n° 52a).
58. Pour protéger un cheval de la fourbure et de la paralysie, on lui attache des *dents de loup* autour du cou (B, n° 699)¹.
59. Les chevaux deviennent gros et gras si on les touche avec des bouts de vêtement d'un *homme mis à mort* (B, n° 700).
60. Les palefreniers croyaient autrefois que les chevaux n'étaient en bonne santé que s'ils avaient eux-mêmes des poux au pubis (morpions) (B, n° 701).
61. Il faut procéder à la *saignée* des chevaux le vendredi (*Freitag*) après le jour du printemps ou le *deuxième jour de Noël* [la Saint-Étienne, le 26 déc.] (B, n° 703).
62. Pour écarter les mouches du cheval, le conduire dans un pré, découper la *trace de son pied* en en recueillant soigneusement l'herbe, l'envelopper dans la chemise d'un vieil homme et la faire sécher dans la cheminée : lorsque l'herbe est sèche, les mouches abandonnent le cheval. On peut alors encore enduire sa jambe d'huile de lin, mais cela doit se faire avant le lever du soleil (B, n° 704).
63. Lorsqu'un cheval devient rétif, prendre une aiguille ayant servi à coudre un *linceul*, en piquer deux ou trois fois l'arrière du *crâne* de l'animal, de sorte que le sang en coule, et le chevaucher immédiatement. Enfoncer ensuite cette aiguille dans un *arbre* (B, n° 705).
64. Si un cheval indocile ne se laisse pas ferrer, il ne bougera plus si quelqu'un connaissant la magie noire le caresse de la tête à la queue. Le cheval en transpirera d'angoisse (B, n° 706).
65. Si un étalon doit saillir une jument, cela ne peut réussir si un assistant garde ses deux mains dans ses poches (B, n° 707).

¹ Cf. Pline, *H.N.* XXVIII, § 257 : "Les plus grosses dents du loup attachées [au cou] des chevaux les rendent, dit-on, infatigables à la course." (Trad A. Ernout, éd. CUF).

66. Pour donner de l'appétit aux chevaux. Prendre trois *clous d'un cercueil* et les clouer dans la mangeoire, le cheval mangera aussitôt (B, n° 709).
67. Contre la morve (*Rotz*) : prends des crins d'une jument poulinière et introduis-les dans la gorge du cheval, puis monte-le fermement, toujours au trot, mais sans le laisser galoper, afin qu'il transpire de partout : la morve s'en ira (B, n° 710).
68. Contre la colique ou la rétention d'urine, inciser les parotides du cheval au printemps (B, n° 711).
69. Contre la paralysie des chevaux, on leur administre une petite quantité de fourrure de *belette*, hachée menu, en la mélangeant à trois reprises à leur fourrage (B, n° 844).
70. La *saignée* doit être administrée aux chevaux le vendredi au printemps (B, n° 1130).
71. Si une jument pouline au mauvais moment, c'est qu'elle a dû passer sur les brancards d'une charrue. Que l'on casse les brancards en deux et elle pourra accoucher normalement (G, p. 458, n° 691).
72. Une *tête de cheval* enterrée dans l'écurie apporte la prospérité aux chevaux (G, p. 463, n° 815).
73. Si chez un fermier un poulain dépérit plusieurs fois de suite, qu'il l'enterre dans le jardin et plante un *saule* dans la *bouche du cadavre*. L'*arbre* qui en sortira ne devra pas être coupé, il préservera ainsi la ferme de tels malheurs (G, p. 464, n° 838).
74. Il faut accrocher le *placenta* du poulain à un *arbre*, ainsi il portera fièrement sa tête ; sinon il mourra, ou ne s'épanouira pas (F, p. 70).
75. Des *fers à cheval* brisés, enterrés dans le sol de l'écurie, écartent les sorcières (F, p. 71).
76. Le paysan dont plusieurs chevaux dépérissent doit *enterrer vivant* un cheval devant la porte de son écurie (WM, p. 299)¹.
77. Si l'on rejoint pour la première fois sa maison avec un cheval que l'on vient d'acheter, il faut prendre de la terre dans la première *empreinte laissée par son sabot* sur le territoire de son village, et la lancer vers l'arrière hors des limites du village, ainsi le cheval ne pourra pas être ensorcelé (WM, p. 450)².

¹ Harz.

² Brandebourg.

78. Si l'on *enterre vivant* un jeune *chien* encore aveugle sous la mangeoire de l'écurie, les chevaux garderont leur santé pendant toute l'année (WM, p. 450).
79. Voler du chou la *nuit du nouvel an* et le donner à manger aux chevaux préserve leur santé (WM, p. 450)¹.
80. Pour assurer la santé aux chevaux, faire trois fois le tour de l'église avec une brassée de foin la *veille de Noël à minuit* (*Weihnachtsmit-ternacht*), puis la leur donner à manger (WM, p. 450).
81. Le *deuxième jour de Noël* [Saint-Étienne], il faut faire sauter les chevaux par-dessus *neuf* talus, cela profite à leur santé (WM, p. 451)².
82. *Chevaucher autour de l'église* du village le jour de l'Assomption, ou de la Saint-Georges, ou de la saint Léonard, en faisant trois fois le tour de l'église avant la messe, préserve la santé des animaux et la redonne à ceux qui sont malades (WM, p. 451).
83. Lorsque l'on hongre un cheval, *il faut enterrer ses testicules* ; car si un *chien* les mange, la cicatrisation sera difficile. Pour la même raison, il ne faut pas qu'une *femme* assiste à la castration (WM, p. 451)³.
84. Le jeudi (*Donnerstag*), il faut donner à manger aux chevaux avant le dîner, sinon la *mar* les oppresse (WM, p. 451)⁴.
85. Contre la colique du cheval, on prend la pelle avec laquelle on prend le *pain* du four, on en frotte trois fois le cheval en prononçant un *charme*, et on crache trois fois (WM, p. 451)⁵.
86. Pour écarter le mauvais sort d'un cheval, cracher trois fois par-dessus son dos, lorsqu'on le libère pour la première fois en pleine nature (WM, p. 452)⁶.

¹ Dans le Brandebourg et en Silésie.

² Franconie.

³ Croyance recueillie en Thuringe, une grande région d'élevage au début du Moyen Âge. Cette interdiction pour une femme d'assister à la castration des étalons n'était certainement pas générale dans les pays germaniques : le *Landnámabók* mentionne (S. 72), une "Hlíf la châtreuse-de-chevaux".

⁴ Prusse Orientale.

⁵ Prusse Orientale.

⁶ Bohême.

87. Pour protéger le cheval des sorcières, fixer une peau de *blaireau* sur son collier (WM, p. 452)¹.

b/ Pratiques visant la santé de l'homme :

88. Les phantasmes fébriles sont écartés du malade si on pose un *crâne de cheval* sous son oreiller (B, n° 708).

89. Une *femme enceinte* ne doit pas passer sous le *timon* d'une voiture, sinon elle accouchera en retard (G, p. 440, n° 179).

90. Une *femme enceinte* qui n'obtient pas la délivrance au terme normal doit laisser manger un cheval *dans son tablier*, ainsi elle accouchera rapidement (G, p. 445, n° 337).

91. Si une *femme enceinte* passe sur la *longe* avec laquelle une *jument* était attachée, elle accouchera avec deux mois de retard (G, p. 447, n° 408)².

92. Si on pose de petits enfants sur des *poulains noirs*, ils feront leurs dents rapidement (G, p. 448, n° 428).

93. Si un enfant a des convulsions, on posera un *fer à cheval* sous son oreiller (G, p. 458, n° 689).

94. Le lait [de vache] caillé, si on en a porté un seau par-dessus le *timon* d'une voiture, ou si un *porc* l'a reniflé. Dans ces cas, il faut laisser un *étalon* en boire, et il n'y aura pas de conséquences fâcheuses (G, p. 463, n° 820).

95. Une *femme enceinte* devra se garder de passer sur le *timon* d'une voiture ou sur les *traits* des chevaux, sinon son enfant s'emmêlera dans le cordon ombilical (G, p. 468, n° 925).

96. Une *femme enceinte* ne doit pas passer sous les *traits* des chevaux, sinon son enfant n'échappera pas à la corde de la *potence* (G, p. 469, n° 933).

97. Une *tête de cheval* desséchée et fixée sous le toit de la maison protège contre des épidémies (F, p. 69).

98. Une *tête de cheval* posée sous l'oreiller guérit de la phtisie (WM, p. 128)³.

¹ En Bade et en Suisse.

² Pour mémoire, la durée normale de gestation est de neuf mois chez la femme et de 11 mois chez la jument.

³ Prusse Orientale.

99. Une *femme enceinte* doit laisser manger un *cheval blanc* dans son *tablier* pour obtenir une délivrance rapide (WM, p. 128)¹.
100. Si un homme souffre de démence dansante (*Beitstanz*)², il faut entourer d'un lien tressé de paille le cou d'un cheval, l'allumer et *enterrer* l'animal encore *vivant* dans une fosse (WM, p. 299)³.

¹ Harz.

² On désignait par *Beitstanz* la maladie de Huntington, une affection dégénérative des cellules cérébrales, dont les premiers symptômes sont souvent des mouvements involontaires des membres.

³ Suisse.

ANNEXE F

Index analytique des thèmes associés au cheval dans les mémorats germaniques

Définition.

Par mémorats, nous entendons les légendes autres qu'hagiographiques, c'est à dire les récits appelés *Sagen* en allemand : des relations de faits mémorables, inscrits dans l'espace et le temps germaniques.

Choix du corpus.

Une enquête exhaustive portant sur l'ensemble des traditions orales ayant existé à l'intérieur du domaine d'expression allemande étant méthodologiquement impossible¹, nous avons constitué un corpus de récits tirés de recueils géographiquement représentatifs de la diversité de l'aire considérée : les régions rhénanes (Rhénanie, Nassau, Hesse) comme les régions de l'Est (Lusace, Prusse orientale), les terroirs des plaines côtières du nord (Schlesvig-Holstein, Mecklembourg, Poméranie) comme ceux des montagnes du Sud (Uri) sont représentés.

Notre corpus est constitué de 219 récits extraits d'un total de 5759. Cette faible proportion (moins de 4 %) s'explique par notre critère de sélection : loin d'avoir retenu tout récit faisant intervenir un cheval, nous n'avons pris en compte que ceux d'entre eux dans lesquels le cheval joue un rôle significatif pour notre enquête, c'est à dire un rôle qui dépasse sa fonction courante d'animal de trait, de transport ou de guerre ; il s'agit toujours de récits où le cheval sort de son rôle habituel, soit par son comportement, soit par sa nature, soit encore par les phénomènes étranges dont il est le catalyseur. Nous avons en

¹ Ne serait-ce que parce que la mise par écrit des traditions orales est déjà en elle-même non exhaustive, indépendamment même d'un éventuel parti pris de sélection.

revanche pris en compte quelques – rares – récits faisant intervenir la « chevauchée » sur des objets ou animaux divers, même si le cheval n'y figure pas en tant que tel.

Le corpus a été établi à partir d'une lecture systématique des cinq recueils suivants, abrégés comme suit (les citations renvoient aux numéros) :

DS = Jacob et Wilhelm **Grimm**, *Deutsche Sagen*. Ed. Heinz Rölleke, Francfort-sur-le-Main, 1994 : 43 légendes sont prises en compte sur un total de 579 ;

BM = Karl **Bartsch**, *Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg*. Vienne, 1879 et 1880 (2 vol.), rééd. (1 vol.), Hildesheim, 1978 : 31 légendes sont prises en compte sur un total de 677 ;

GP = Johann Georg Theodor **Grässe**, *Sagenbuch des Preussischen Staats*. Glogau, 1868 et 1871 (2 vol.), rééd. (2 vol.) Hildesheim, 1977 ; ce recueil recense, au-delà des légendes du Brandebourg et de la Prusse occidentale et orientale, celles des autres régions relevant de l'Etat prussien à cette époque (notamment la Saxe, la Thuringe, le Hartz, la Westphalie, la Hesse, le Nassau, la Silésie et la Basse-Lusace, la Poméranie, le Schleswig-Holstein) : 46 légendes sont prises en compte sur un total de 2206 ;

HL = Karl **Haupt**, *Sagenbuch der Lausitz*. Leipzig, 1862 et 1863 (2 vol.), rééd. (1 vol.) Hildesheim, 1977 : 22 légendes sont prises en compte sur un total de 697 ;

MU = Josef **Müller**, *Sagen aus Uri. Aus dem Volksmunde gesammelt*. Ed. par Hanns Bächtold-Stäubli et Robert Wildhaber (3 vol.), Bâle, 1926, 1929 et 1945 : 77 légendes sont prises en compte sur un total de 1600.

Mentions complémentaires.

Aux références à ce corpus sont ajoutés, le cas échéant, en caractères italiques :

- d'une part, des parallèles observés dans quelques-uns des *Contes pour les enfants et le foyer* des frères Grimm¹ (abrégés **KHM** et cités par numéro) ;
- d'autre part, des renvois aux index généraux, abrégés comme suit (les références renvoyant également aux numéros) :

AT = Antti **Aarne**, (traduit et révisé par Stith **Thompson**). *The types of the folktale. A classification and bibliography* (Folklore Fellows Communications N° 184) ; 2^e révision, Helsinki, 1961.

ST = Stith **Thompson**, *Motif-Index of Folk-Literature*. A classification of narrative elements in Folktales, Ballades, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and local legends. Revised and enlarged edition (6 vol.) ; Bloomington, 1989.

TU = Frederic C. **Tubach**, *Index Exemplorum*. A Handbook of medieval religious tales. (Folklore Fellows Communications N° 204) ; Helsinki, 1969.

9 Nous tenons cependant à exprimer des réserves méthodologiques sur la pertinence intrinsèque des rapprochements opérés dans ces index.

Le classement en récits-types d'Aarne-Thompson est utile en tant qu'il réunit les variantes les plus diverses de chaînes narratives ayant un ou plusieurs éléments communs. Mais la mise en parallèle de récits tirés du folklore du monde entier, quel que soit leur arrière-plan (la conception du monde qui les sous-tend), n'autorise à notre avis de comparaison significative que par aires culturelles : même si l'on peut admettre une forme d'inconscient collectif (C. G. Jung), ou des structures anthropologiques communes à l'imaginaire de l'humanité (G. Durand), il demeure que l'apparition du cheval dans les traditions orales des indiens d'Amérique ou dans celles des peuples d'Afrique noire n'a pas nécessairement la même portée, même à « structure » de récit « comparable », que celle qui est la sienne dans le patrimoine légendaire et mythique européen.

¹ Jacob et Wilhelm Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*. Edition intégrale sur la base de la troisième édition de 1837, par H. Rölleke. Francfort-sur-le-Main, 1985.

Le classement par éléments simples (motifs) est encore moins scientifique, il ne constitue qu'un "outil de repérage rapide et efficace", qui ne saurait prétendre décrire à proprement parler sa matière, comme le note Anita Guerreau-Jalabert, dans l'introduction de son *Index des motifs narratifs dans les romans arthuriens français* : "il paraît définitivement vain de chercher à cette notion [de motif] un fondement formel logique, objectif, abstrait ; le découpage d'une chaîne narrative structurée en éléments de taille variable, qu'un résumé squelettique, de un à quatre mots, transforme en motif, ne peut et ne pourra jamais résulter que d'une pratique totalement empirique, qui repose avant tout sur le « sentiment personnel » de l'auteur du découpage. [...] On ne saurait sans risque oublier qu'un récit est tout autre chose qu'une juxtaposition d'éléments narratifs [...] le sens d'un récit réside fondamentalement dans son articulation."¹

Quant à l'*Index Exemplorum* de Tubach, géographiquement plus cohérent, puisque limité à la littérature du Moyen Âge occidental, sa classification a l'inconvénient de privilégier un élément d'un récit au détriment de ses autres composantes, d'où la perte de nombreuses connotations.

Ces index sont donc à considérer, conformément aux objectifs de leurs auteurs, comme des répertoires commodes pour une orientation dans la documentation primaire.

Le corpus et ses éléments de comparaison étant ainsi définis, il nous faut encore ajouter que quelques thèmes trop fréquents n'ont été mentionnés que pour mémoire (la forêt, la nuit, minuit).

¹ A. Guerreau-Jalabert, *Index des motifs narratifs dans les romans arthuriens français en vers (XII^e-XIII^e siècles)*, Genève, 1992, pp. 6 et 15.

INDEX

A

ABÎME cf. *précipice

AGRICULTURE

cheval associé aux travaux agricoles (DS 17) ;

AIR, voir *vol dans les airs

AMANTS

un cheval noir emprunté par un amant pour rejoindre son amie lui adresse la parole en s'élevant dans les airs : "*die Toten reiten schnell*" : le cavalier réussit à sauter de sa monture surnaturelle (BM 173) ; - un amant défunt emmène son amie sur son cheval ; à la question, posée à trois reprises : "*Der Mond, der scheint so hell, / Der Tod, der reitet so schnell, / Mein Liebchen, graut dir nicht ?*", celle-ci répond deux fois "Non", puis se tait : le cheval disparaît alors avec eux après avoir dessiné trois cercles vertigineux (GP II, 1280) ; - une jeune femme désobéissante rejoint son amant en invoquant le diable ; elle est rejoint sur sa route par un cheval effrayant – le diable – et fait le vœu d'accrocher un fer à cheval dans une chapelle si elle réussit à lui échapper : sauvée, elle accomplit son vœu (MU II, 589) ; - un amant venant de quitter sa belle croise un cheval [revenant ?] sur le chemin du retour ; ce cheval avait pour habitude de jeter les passants à terre (MU II, 591) ; - un amant s'apprêtant à quitter son amie aperçoit par la fenêtre un cheval qui le regarde : il perd connaissance et se retrouve le lendemain à plusieurs lieues de là (MU II, 592) ;

AME(s) EN PEINE, voir aussi *fantôme, *revenant, *purgatoire en forme de cheval (MU III, 1566) ;

ANTOINE (saint)

le propriétaire d'un cheval blanc perdu fait le vœu de le donner à saint Antoine s'il le retrouve ; l'animal revient, son propriétaire tient parole et le cheval devient la première donation pour la construction d'une chapelle consacrée au saint [variante : le propriétaire d'une jument blanche décharnée l'abandonne à son sort ; un chasseur la découvre en hiver avec un poulain ; au printemps suivant, les deux animaux sont donnés pour la construction de la chapelle] (MU I, 35) ;

APHRODISIAQUE

un étalon poursuit de son désir une jeune femme, après avoir pris un aphrodisiaque préparé pour son maître (HL I, 237) ;

ARGENT, voir aussi *don

cheval comme génie gardien d'une mine d'argent (DS 2) ; - richesse considérable du génie des eaux, en chevaux comme en argent (HL I, 47) ;

ARMÉE, voir aussi *cavalerie

l'apparition d'une armée dans le ciel, avec des soldats, des têtes de morts et des chevaux, annonce une guerre (MU II, 649) ; - un *Schimmelreiter* acéphale en uniforme d'officier hante la vallée de la Reuss (MU II, 848a+b) ; - un officier monté sur un cheval incandescent et crachant des étincelles hante les environs d'Altdorf (MU II, 852) ;

Cf. KHM 136 (un cheval à trois pieds donne accès à l'homme sauvage qui procure une armée au héros).

ARMÉE FURIEUSE, voir *Chasse sauvage

ARMOIRIES

le cheval noir de l'écu de Widukind est changé en blanc par Charlemagne (DS 448 , cf. GP II, 987) ;

cf. formule emblématique "chevalier au destrier noir" [?] (DS 234).

ATTELAGE, voir *carrosse, *voiture

B

BALAI, voir *baume, *chevauchée

BANNIR, bannissement

un prévôt impie est banni dans un marais parmi les cochons, sous la forme d'un cavalier portant sa tête sous son bras et chevauchant un cheval blanc (GP I, 629) ; - un génie féminin, une sorcière, épuise un cheval la nuit dans l'écurie avant d'être banni par un homme habile (GP II, 415) ; - un cheval [revenant ?] entre dans une cabane à fromages, les sale et les retourne ; les habitants veulent le bannir, mais le cheval les supplie de pouvoir rester, promettant de ne pas nuire à la maison ; on lui accorde le grenier (MU II, 590b) ; - un être aux membres postérieurs et à la tête de cheval, muni de bras et de mains d'homme, hante un gouffre : c'est un voleur maudit qui finit par

être banni par un capucin (MU II, 603) ; - un cheval fantôme obsède longtemps des vachers, jusqu'à l'intervention d'un capucin qui réussit à le bannir dans un lac (MU II, 909 ; cf. aussi MU II, 588 et MU III, 1592) ; - un fantôme est banni (attaché) dans une faille par un capucin, qui explique aux habitants qu'il faut interdire l'accès de l'endroit à un étalon âgé (ou à un taureau, ou à un verrat), sous peine de redonner ses pouvoirs au fantôme (MU II, 963 ; MU II, 983) ;

BANQUET

banquet orgiaque, sabbatique : on chevauche sur des balais pour l'atteindre, le lendemain on se retrouve sur un squelette de cheval (BM 142) ;

BAPTÊME

baptême de Widukind, au cours duquel le cheval noir de son écu est changé en blanc (DS 448, cf. GP II, 987) ; - vertu apotropaïque du baptême : un vacher surveillant son troupeau dans un endroit sauvage aperçoit soudain une douzaine de cavaliers traversant l'endroit au triple galop ; il les salue : l'un des cavaliers lui dit : "Si tu n'étais mon filleul, nous aurions le pouvoir de te tuer !" ; le groupe de cavaliers s'éloigne dans un vacarme terrifiant, sans laisser la moindre trace (MU II, 855) ; - dans un alpage, des serviteurs mécréants fabriquent une poupée de chiffons et la baptisent : le personnage s'anime et finit par dépasser en exactions ses créateurs ; il trotte la nuit sur le toit de la cabane comme un cheval [...] ce *Toggeli* finit par tuer et écorcher l'un des serviteurs, et hante depuis l'alpage devenu inutilisable (MU II, 879) ;

BAUME (onguent) magique

baume pour enduire le balai de la chevauchée nocturne du sabbat des sorcières (BM 143) ;

BLANC (cheval) voir aussi **Schimmelreiter*

a/ cheval blanc (pâle ?) associé à la mort

celui qui aperçoit un cheval blanc avec un cavalier sans tête est voué à la mort (BM 252,3) ; - deux chevaux blancs errant dans les alpages sont attelés au corbillard d'une fillette (MU II, 599) ;

b/ cheval blanc (pâle ?) associé aux fantômes et aux revenants

cavalier sur cheval blanc à trois pieds (BM 252,4) ; - revenant dans voiture tirée par des chevaux blancs (BM 254) ; - cheval blanc [fantôme, psychopompe ?] dans cimetière (BM 255, HL I, 180) ; - cheval blanc à trois pieds, avec cavalier [revenant ?] sans tête (BM 441) ; - apparition du fantôme du cheval blanc d'un soldat enrôlé de force dans la cavalerie du roi de Prusse (GP I, 125) ; - un cheval blanc sans tête hante le lieu d'un procès inéquitable (GP I,

557) ; - un cavalier portant sa tête sous son bras chevauche sur un cheval blanc avant de disparaître dans un puits (GP I, 629) ; - le cavalier acéphale d'un cheval blanc se transforme notamment en pierre au bord du chemin, effrayant les chevaux et provoquant des accidents (GP II, 409) ; - un cheval blanc [revenant] sort d'une cabane pour pisser dans la rue et y retourne : effroi du passant qui sait que cette maison ne possède pas de cheval (MU II, 600) ;

c/ cheval blanc associé au diable ou au mal

le diable chevauche un cheval blanc près de son étang (BM 124) ; le diable prend la forme d'un cheval blanc-gris offrant ses services à un paysan avant de l'entraîner dans un marais (BM 175) ; - un cheval blanc des eaux entraîne le paysan qui ose l'atteler au fond du lac "du diable" (BM 174b) ; - le cheval blanc comme forme prise par une sorcière malfaisante, démasquée par un coup de fouet (BM 156) ; - un hardi garçon, monté sur un petit cheval blanc, réussit à voler le trésor de brigands et à s'échapper : lorsque l'un des brigands le rejoint et agrippe sa monture par la queue, le garçon la tranche avec son épée et invoque le diable pour faire avancer son cheval mutilé : il arrive à bon port mais le cheval meurt à l'arrivée (MU I, 3, 1+2) ; - un palefrenier diabolique, responsable d'une terrible épidémie, échappe au bûcher avec son cheval blanc (MU II, 895) ;

d/ cheval blanc associé à la Chasse sauvage ou au Chasseur sauvage

le cheval blanc comme monture de Wode (BM 1, BM 19a) ; - le cheval blanc comme monture du Chasseur sauvage (BM 17, BM 18) ; - un Chasseur sauvage traverse les airs avec sa voiture de fer, attelée de six chevaux blancs, avant de se poser à terre, toujours au même endroit (GP II, 799) ;

e/ cheval blanc (lumineux ?) associé à un rite religieux

le cheval noir de l'écu de Widukind est changé en blanc par Charlemagne (DS 448, cf. GP II, 987) ; - un Pruthène se convertit au christianisme après qu'un cheval blanc ait été épargné par ses dieux par la vertu d'un crucifix accroché à sa selle (GP II, 582) ; - un cheval blanc empêche la construction d'une ville à l'emplacement d'un ancien sanctuaire païen (HL II, 189 ; cf. HL I, 21) ; - le propriétaire d'un cheval blanc perdu fait le vœu de le donner à saint Antoine s'il réapparaît : le vœu se réalise (MU I, 35) ; - les cloches ne peuvent sonner pour la messe que lorsque l'on aperçoit la châtelaine venir, montée sur son cheval blanc (MU I, 80) ; - un vacher, agacé par la présence d'un cheval blanc dans ses alpages, confie dans sa prière les animaux à Dieu, sauf le cheval ; le lendemain le cheval est retrouvé pendu à un arbre [variante : écrasé entre deux rochers]. Depuis cet événement, l'endroit est hanté par une cavalerie nocturne, lors de mauvais temps [variante : un revenant est vu procédant régulièrement à l'équarrissage, sur le toit d'une cabane hantée, d'un cheval blanc] (MU II, 588 ; MU II, 909 ; MU III, 1592) ;

- un avare a enterré un trésor, en fixant les règles de sa découverte : seul un cavalier monté sur un cheval blanc, qui fera trois fois le tour de l'endroit en prononçant une conjuration, pourra le trouver : le fait finit par se produire, et l'âme de l'avare est délivrée (MU III, 1482) ;

f/ cheval blanc et présages

celui qui aperçoit un cheval blanc avec un cavalier sans tête est voué à la mort (BM 252,3) ; - des chevaux blancs montent au grenier, montent un escalier, en signe du retour à la vie de la maîtresse de maison (DS 340, BM 290, cf. GP II, 51) ; - la tombe de Hackelberg est introuvable pour ceux qui la cherchent ; son lieu a été désigné par son cheval blanc favori attelé à son chariot mortuaire (GP II, 1177b) ;

Cf. KHM 126 (le cheval blanc de Ferdinand le conseille et lui prédit l'avenir) ;

g/ divers

- la cité de Magdeburg doit livrer chaque année au seigneur de Biberstein six chevaux blancs (HL II, 252) ;

Cf. KHM 136 (le héros reçoit, inter alia, un cheval blanc pour son tournoi).

BLANCHE(s) dame(s), voir *dames blanches

BLOCKSBERG

destination des chevauchées des sorcières vers le sabbat (BM 142, BM 143, BM 144) ;

BŒUF, cf. *oracle

deux bœufs sont attelés au corbillard de saint Étienne - saint patron des chevaux- pour la désignation de sa sépulture (DS 349) ;

BOIS

des copeaux de bois se transforment : - en argent pour un charron (BM 6), - en or pour palefrenier (BM 24) ;

BOND(S)

à cheval dans les airs : cf. *vol - prodigieux à cheval : cf. *saut - dangereux d'un cheval : cf. *rétif

BOTTE(s)

comme récipient d'un cadeau du cavalier Wode (BM 1) ;

BOUC, voir *chevauchée

BOURSE, voir aussi *argent

remplie de monnaie, accrochée au cheval noir de Waud, offerte à un palefrenier (BM 8) ;

BROCHET

attelage de quatre chevaux noirs métamorphosé en brochet gigantesque (BM 172) ;

C

CADAVRE

un vacher découvre le cadavre d'un cheval ; il en découpe une oreille, l'emporte avec lui et la montre à un pâtre : c'était de l'or ! (MU I, 375) ; - un vacher, agacé par la présence d'un cheval blanc dans ses alpages, confie dans sa prière les animaux à Dieu, sauf le cheval ; pendant la nuit, on entend d'effroyables bruits de trépignements sur le toit de la cabane ; le lendemain sa porte d'entrée est bloquée par le cadavre du cheval, tandis que sa peau (robe) est étalée de l'autre côté : le fantôme de ce cheval poursuit encore longtemps les vachers, jusqu'à l'intervention d'un capucin qui réussit à le bannir dans un lac (MU II, 909 ; cf. aussi MU II, 588 et MU III, 1592) ;

CADEAU, voir *don

CAPACITÉ

de monter à cheval, comme critère de l'âge d'homme, de virilité (DS 402) ;

CARROSSE, voir aussi *voiture

cortège [fantomatique ?] de deux carrosses de feu, attelé de chevaux de feu (DS 277) ; Rübezahl possède un carrosse magique attelé de six chevaux (GP II, 279aa) ;

Cf. ST E531.1 (*voiture et chevaux fantômes*).

CAUCHEMAR, voir aussi *chevaucheur, *génie de l'écurie
être chevauchant les humains la nuit (BM 251) ;

CAVALIER ; cavalier maudit, voir *Chasseur maudit ; cavalier sans tête, voir *tête

cheval sans cavalier [en attente de cavalier] apparaissant dans la Chasse infernale, présage de mort (DS 312) ; - diable prenant la forme de trois cavaliers (HL I, 123) ;

CAVALERIE, voir aussi *armée

capitaine de cavalerie (*Rittmeister*) parjure, errant comme revenant dans une voiture tirée par des chevaux blancs (BM 254) ; - apparitions du fantôme du cheval blanc d'un soldat enrôlé de force dans la cavalerie du roi de Prusse (GP I, 125) ; - Rübezahl échange ses habits et son cheval avec un capitaine de cavalerie : ce dernier réalise un peu plus tard qu'il est habillé de verdure et qu'il chevauche un bâton (GP II, 279ii) ;

CERF, cervidés

des chevaux portent des têtes de cerf dans la Chasse sauvage (HL I, 135) ; - le sang et le jarret d'un cerf sont transformés en or et en argent par Wode le bienfaiteur (BM 1) ; - une biche indique la route de la Scythie aux Huns (DS 378) ;

CHAIR (de cheval) voir *viande

CHAPELLE

un *Schimmelreiter* fait trois fois le tour d'une église (ancien emplacement d'une chapelle Saint-Nicolas) la nuit du nouvel an (BM 19c) ; - des chevaux meurent de faim, enfermés par mégarde dans une chapelle : depuis ce jour, les habitants de cette région n'en élèvent plus (GP II, 394) ; - un *Schimmelreiter* chevauche nuitamment vers la chapelle de saint Nicolas, faisant bruisser le feuillage : c'est l'âme repentante d'un mauvais seigneur (MU II, 843) ; - le propriétaire d'un cheval blanc perdu fait le vœu de le donner à saint Antoine s'il le retrouve ; l'animal revient et devient la première donation pour la construction d'une chapelle consacrée au saint (MU I, 35) ; - une jeune femme désobéissante rejoint son amant en invoquant le diable ; elle est rejointe sur sa route par un cheval effrayant – le diable – et fait le vœu d'accrocher un fer à cheval dans une chapelle si elle réussit à lui échapper : sauvée, elle accomplit son vœu (MU II, 589) ; - la fille d'un forgeron, "possédée" par le goût de la danse, est séduite par le diable qui la transforme en jument et en fait sa monture ; amenée à la forge de son père pour être ferrée, elle réussit à galoper jusqu'à une chapelle, où elle est sauvée : le diable peut seulement retenir un fer, conservé à l'entrée du bâtiment (MU III, 1240a-d) ; - la fille d'un forgeron qui avait imprudemment conclu un pacte avec un cavalier (le diable) est transformée en jument et ferrée par son père ; elle réussit à rejoindre une chapelle pour sa délivrance (MU III, 1241) ;

CHAPERON BLEU

comme Chasseur maudit (HL I, 136) ;

CHARIOT, voir *voiture

CHARRUE

association du cheval et de la charrue dans les travaux agricoles [fécondité ?] (DS 17, DS 519) ;

CHASSE SAUVAGE¹, Chasseur sauvage ; cf. aussi *part de chasse, *don cavalier sur cheval à deux pieds (DS 313, GP I, 528) ; - Wode et son cheval blanc (BM 1) ; - chevaux noirs attelés à la voiture du Chasseur sauvage (BM 6) ; - cheval noir de Waud, le bienfaiteur (BM 8) ; "Bern-Dietrich" comme Chasseur sauvage (HL I, 135) ; le Chasseur sauvage est un "cavalier de nuit" (HL I, 144b) ; - poursuite de la Chasse sauvage à cheval : peur des chevaux devant la Chasse sauvage (HL I, 139, 1+2) ; - cheval trébuchant ou paralysé de peur devant la Chasse sauvage (HL I, 141b) ; - Rübezahle comme Chasseur sauvage au cheval écumant (GP II, 279d) ; - un Chasseur sauvage traverse les airs avec sa voiture de fer, attelée de six chevaux blancs, avant de se poser à terre, toujours au même endroit (GP II, 799) ; un paysan, ayant imprudemment répondu aux rumeurs de la forêt, est rejoint par un cheval de la Chasse sauvage qui l'oblige à le porter sur son dos (GP II, 989) ; - un vacher, agacé par la présence d'un cheval blanc dans ses alpages, confie dans sa prière les animaux à Dieu, sauf le cheval ; le lendemain le cheval est retrouvé pendu à un arbre [var. : écrasé entre deux rochers]. Depuis cet événement, l'endroit est hanté par une cavalerie nocturne, lors de mauvais temps (MU II, 588 ; cf. aussi MU II, 909 et MU III, 1592) ;

Cf. *ST E501 et suiv. (Chasse fantastique)*, not. **ST E501.4.2 et suiv. (le cheval du Chasseur sauvage)* et *ST E501.13.3 (la Chasse sauvage annoncée par le bruit des chevaux)*.

CHASSEUR MAUDIT², chevauchée des maudits ; cavalier maudit, errant un Chasseur maudit est condamné à errer à cheval (BM 18, HL I, 137, HL I, 138) ; - Chasseur à la fois maudit et bienfaiteur [mention contradictoire] (BM 13) ; - cheval vide attendant son cavalier (DS 312) ; - errance du

¹ Etant donné la confusion régnant dans le vocabulaire et la trame même des légendes, nous n'avons pas repris dans cet index une typologie qui détaillerait les manifestations distinctes que constituent le chasseur diabolique, le chasseur sauvage, le chasseur maudit (cf. Claude Lecouteux, *Chasses fantastiques...*, op. cit., p. 55). La *summa divisio* retenue distingue seulement les chasses ou errances où l'idée de malédiction domine (Chasseur maudit, etc.) des autres chasses, où cette interprétation chrétienne n'est pas énoncée (Chasse sauvage).

² Cf. note sous Chasse sauvage.

Chasseur comme punition (BM 17) ; - Hackelnberg chasse sur un chariot tiré par des chevaux (DS 311) ; - comme chaperon bleu (HL I, 136) ; - chevaux lançant des flammes en s'ébrouant, dans la Chasse maudite (HL I, 140) ; - cheval de feu brûlant une revenante (DS 527) ; - *Schimmelreiter* poursuivi par une malédiction (BM 251) ; - revenant à cheval expiant une faute (BM 252,1+2) ; - errance d'un capitaine de cavalerie parjure (BM 254) ; - cavalier sans tête errant en punition de ses fautes (DS 309, HL I, 194) ; un fratricide sort toutes les nuits à minuit d'un marais pour son errance nocturne (GP II, 255) ; - un cavalier galope dans un va-et-vient continu des hauteurs d'un chemin vers un pont, entre minuit et la première cloche du matin, qui le fait disparaître (MU II, 851) ;

CHASSERESSE SAUVAGE

comme cavalière bénéfique : délivrant de dames blanches maléfiques (BM 23) ;

CHEVAUCHEE, voir aussi *chevaucheur, *vol dans les airs, *cavalier maudit a/ chevauchée par le *mar*

- le *mar* chevauche un homme (BM 251) ;

- le *mar* chevauche un cheval : un génie féminin, une sorcière, épuise un cheval la nuit dans l'écurie avant d'être banni par un homme habile (GP II, 415) ;

Cf. ST F471.1.1.1 (*le mar chevauche un cheval la nuit*) ; ST *G265.3 (*une sorcière chevauche les chevaux la nuit*).

b/ chevauchée d'une femme par le diable, voir aussi *sorcière

une femme malhonnête transformée en jument est chevauchée par le diable (DS 207 = GP II, 659) ; - le diable traverse les airs en chevauchant la concubine du prêtre, une vieille sorcière (MU II, 860) ; - la fille d'un forgeron, "possédée" par le goût de la danse, est séduite par le diable qui la transforme en jument et en fait sa monture (MU III, 1240a-d) ;

c/ chevauchée et sabbat

- le serviteur est chevauché par sa maîtresse, et inversement (BM 142, BM 144, MU I, 118) ;

- chevauchée sur divers instruments, [notamment] vers le sabbat : balai (BM 142, BM 143, GP I, 530, GP I, 531, MU I, 160, MU III, 1418), fléau (BM 142), tisonnier (BM 142, GP I, 530, GP I, 531), pince (BM 142), fourche (BM 143, GP I, 531), bâton (GP I, 531), tronc (MU I, 177), planche (MU III, 1389) ;

- chevauchée sur divers animaux, [notamment] vers le sabbat : bouc (BM 142, GP I, 530, GP I, 531), chèvre (BM 142, GP I, 530), chèvre à trois pattes (GP

II, 1135), oie (GP I, 531), canard (GP I, 531), dindon (GP I, 531), chien (GP I, 531), cheval *-inter alia-* (GP I, 531) ;

d/ chevauchée et magie

Rübezahl échange ses habits et son cheval avec un capitaine de cavalerie : ce dernier réalise un peu plus tard qu'il est habillé de verdure et qu'il chevauche un bâton (GP II, 279ii) ;

e/ chevauchée et mort

la Mort chevauche une chouette (HL I, 138) ; - un amant défunt emmène son amie à cheval vers l'au-delà - "*Der Tod, der reitet so schnell, / Mein Liebchen, graut dir nicht ?*" - (GP II, 1280) ;

f/ chevauchée et désir

un chevalier perd ses appétits sexuels impérieux après la mort de son cheval (DS 574) ;

CHEVAUCHEUR (génie, personne) : *Aufhocker*

chevaucheur : -en forme de nonne (DS 79) ; -en forme d'homme gris (DS 272) ; -d'une forme indéfinie, apparaissant près d'un cimetière (BM 250) ; -un paysan, ayant imprudemment répondu aux rumeurs de la forêt, est rejoint par un cheval de la Chasse sauvage qui l'oblige à le porter sur son dos (GP II, 989) ;

CHEVRE, cf. *chevauchée

CHIEN (recensement non systématique)

dans Chasse sauvage (BM 1, BM 6, BM 13, BM 18, etc.) ; - et Chasseur maudit (DS 311, BM 13, BM 17, etc.) ; - apparitions de revenants montés sur des chevaux de feu, accompagnés de chiens noirs (MU III, 1579) ; - un grand chien noir démoniaque apparaît dans la "cave aux chevaux" [= écurie ?] d'une maison : il serait le diable (MU II, 489) ; - un chien (diabolique ?), muni de pieds de cheval et portant un œil unique dans son front, hante un village : il disparaît toujours au son de l'angélus (MU II, 490) ;

CHOUETTE, cf. *chevauchée

CHRISTIANISME, voir aussi : *chapelle, *Chasseur maudit, *conversion, *croisade, *diable, *messe, *paganisme, *prodige

a/ récits édifiants, semi-exempla

un paysan impie attelle au nom du diable un cheval noir inconnu à sa char-rue ; l'attelage et le paysan sont entraînés au fond des eaux (DS 202) ; -des palefreniers sacrilèges jettent à terre le pain de leur maître, qui se met à saigner : ils disparaissent dans un éboulement (DS 236) ; - un seigneur

ivrogne s'effondre avec son cheval dans l'église Saint-Nicolas qu'il profane (DS 354 = GP I, 494) ; - la chute d'un paysan à cheval au fond d'un précipice est miraculeusement évitée grâce l'intervention de la divine Providence, répondant à sa prière (GP II, 42) ; - un fils impie se moque de sa mère en mélangeant de l'urine ou du crottin de cheval à sa nourriture ; Dieu le punit (MU I, 100, 1+2) ; - une jeune femme désobéissante rejoint son amant en invoquant le diable ; elle est rejoint sur sa route par un cheval effrayant [le diable] et fait le vœu d'accrocher un fer à cheval dans une chapelle si elle réussit à lui échapper : sauvée, elle accomplit son vœu (MU II, 589) ; - lorsqu'au jour des processions de la Saint-Marc les garçons se comportent mal, un cheval sans tête les sépare et les pourchasse (MU II, 596) ; - les chevaux de pillards suédois refusent de faire avancer leur chariot tant qu'une image volée de la vierge Marie n'est pas déchargée (HL II, 290) ; - un chanoine adepte de la magie possède un cheval magique, dévore occasionnellement des chevaliers avec leurs montures ; il meurt foudroyé (GP I, 474) ;

b/ cavaliers damnés ou âmes en peine à cheval

errance du *Schimmelreiter* comme expiation d'une faute ou condamnation d'un péché (BM 17, BM 18, BM 252) ; - Chasse sauvage comme cortège des damnés, certains sur des chevaux brûlants (DS 527) ; - un prévôt impie est banni dans un marais parmi les cochons, sous la forme d'un cavalier portant sa tête sous son bras et chevauchant un cheval blanc (GP I, 629) ; - un *Schimmelreiter* chevauche nuitamment vers la chapelle de saint Nicolas, faisant bruisser le feuillage : c'est l'âme repentante d'un mauvais seigneur (MU II, 843) ; - un cavalier galope dans un va-et-vient continu des hauteurs d'un chemin vers un pont, entre minuit et la première cloche du matin, qui le fait disparaître (MU II, 851) ;

c/ cavaliers impies

le "chevalier au destrier noir" est un impie (DS 234) ; - un brigand cavalier rôde à cheval près du repaire où il fut enterré (DS 128 = GP I, 809) ;

d/ divers

le diable aux pieds de cheval transforme un bon chrétien en Chasseur maudit (HL I, 140) ; - un prêtre échappe à un attentat grâce à la rétivité du cheval de son agresseur (GP II, 573) ; - un vacher, agacé par la présence d'un cheval blanc dans ses alpages, confie dans sa prière les animaux à Dieu, sauf le cheval ; le lendemain le cheval est retrouvé pendu à un arbre [var. : écrasé entre deux rochers] ; depuis cet événement, l'endroit est hanté (MU II, 588 ; cf. aussi MU II, 909 et MU III, 1592) ; - un être aux membres postérieurs et à la tête de cheval, muni de bras et de mains d'homme, hante un gouffre : c'est un voleur maudit qui finit par être banni par un capucin (MU II, 603) ;

CHUTE

le serviteur d'un comte est jeté à terre par le cheval offert par un revenant (DS 99) ; - une fille de géant tombe de cheval dans un précipice et devient un génie des eaux [?] (DS 318,1 = GP I, 563) ; - la chute mortelle de son étalon délivre un chevalier, adonné au culte marial, de ses pulsions sexuelles jusque-là irrépressibles (DS 574) ; - un seigneur ivrogne s'effondre avec son cheval dans l'église Saint-Nicolas qu'il profane (DS 354 = GP I, 494) ; une sorcière est désarçonnée par sa monture magique – son valet ensorcelé –, qui reprend forme humaine (BM 142) ; - un cavalier sans tête erre en punition de ses fautes, avant de tomber de cheval et de mourir (HL I, 194) ; - un paysan ayant une longue route à parcourir désire en pensée un cheval, qui apparaît soudain devant lui : il l'enfourche, se rend compte que sa monture grandit de plus en plus et va de plus en plus vite, décide de se jeter à terre, sans dommages pour lui (GP II, 663a) ; - un vigoureux paysan tente d'enfourcher un cheval magique : celui-ci s'en débarrasse rudement (GP II, 663e) ; - une sorcière ensorcelle un puissant sommier à la robe noire en le touchant de la main : quelques minutes après l'animal tombe dans une rivière au fond d'un ravin (MU I, 133) ;

cf. aussi : cheval trébuchant de peur devant la Chasse sauvage (HL I, 141b) ; - la chute d'un paysan à cheval au fond d'un précipice est miraculeusement évitée grâce à l'intervention de la divine Providence, répondant à sa prière (GP II, 42) ;

CIEL, voir aussi *chevauchée, *vol dans les airs

l'apparition d'une armée dans le ciel, avec soldats, têtes de morts et chevaux, annonce une guerre (MU II, 649) ;

CIMETIÈRE

cheval blanc [fantôme ?] dans cimetière : la question posée à un *Schimmelreiter* le libère et lie celui qui l'a posée (BM 255) ; - un cheval blanc fantôme apparaît près d'un cimetière (GP I, 125) ; - un cheval fantôme rôde autour de la tombe d'un cosaque (HL I, 180) ; - un cheval blanc sans tête traverse un cimetière (GP I, 557) ; - génie chevauteur d'une forme indéfinie, apparaissant près d'un cimetière (BM 250) ;

CIRCUMAMBULATION

un *Schimmelreiter* fait trois fois le tour d'une église (ancien emplacement d'une chapelle Saint-Nicolas) la nuit du nouvel an (BM 19c) ; - une jument rétive restreint la circonférence d'une terre lors d'un rite de prise de possession (DS 519) ;

Cf. KHM 126 (Le héros épouse une princesse magicienne qui lui demande de chevaucher trois fois avec lui sur son cheval blanc autour d'une lande qu'elle connaît. Au terme de cette circumambulation, le cheval se dresse sur ses postérieurs et se transforme en prince).

Cf. ST K185.7.1 (négociation d'une terre : terre délimitée par un cheval en un jour).

CLERC, scribe

un clerc procure cheval magique à un chevalier (HL I, 217) ;

CONCUBINE DU PRÊTRE

le diable traverse les airs en chevauchant la concubine du prêtre, une vieille sorcière (MU II, 860) ;

Cf. TU 1619 (la concubine d'un prêtre, transformée en jument, est chevauchée par le diable qui la fait ferrer).

CONJURATION, voir aussi *juron

une conjuration paralyse une voiture en dépit des efforts des chevaux, mais les coups de fouet donnés sur un manteau par son conducteur rompent le charme (BM 300) ;

Cf. ST D2072.0.2.1.1 (cheval incapable de déplacer une voiture enchantée).

un avare a enterré un trésor, en fixant les règles de sa découverte : seul un cavalier monté sur un cheval blanc, qui fera trois fois le tour de l'endroit en prononçant une conjuration, pourra le trouver : le fait finit par se produire, et l'âme de l'avare est délivrée (MU III, 1482) ;

CONSTRUCTION, voir *fondation

CONVERSION, voir aussi *christianisme

un valet change de vie après avoir vu le cheval vide de la Chasse maudite qui lui est destiné (DS 312) ; - conversion de Widukind, au cours duquel le cheval noir de son écu est changé en blanc (DS 448 , cf. GP II, 987) ; - un chevalier, adonné au culte marial, change de vie après la chute de son étalon, porteur de ses pulsions sexuelles jusque-là irrépressibles (DS 574) ; - un aristocrate, dont le juron a fait apparaître deux messagers du diable à cheval, fait le vœu de ne plus invoquer le diable (GP II, 344 ; cf. HL I, 123) ; - le diable prend la forme d'une belle jeune fille – au pied de cheval – pour perdre un séducteur impie : ce dernier se repent à temps (GP II, 417) ; - un Pruthène se convertit au christianisme après qu'un cheval blanc ait été épargné par ses dieux par la vertu d'un crucifix accroché à sa selle (GP II, 582) ;

COPEAUX, voir *bois

CRAVACHE, voir *fouet

CRIME (et expiation), voir *Chasseur maudit, *punition

CRINS, crinière

les crins d'un cheval (alezan crins lavés) sont chaque matin tressés en petites nattes très serrées : c'est l'œuvre du *Toggeli* (MU I, 270) ; - une jeune fille narcissique se coiffe sans cesse devant sa glace ; elle est transformée en jument : c'est dans cette forme qu'on l'aperçoit souvent en train de se coiffer la crinière avec ses antérieurs (MU II, 602) ; - le diable tente de retenir par la queue une jeune fille transformée en jument, au moment où elle atteint une chapelle : la queue se détache et devient une tresse humaine, et le jeune fille est délivrée (MU III, 1241b) ;

CROISADE

un jeune chevalier chrétien utilise un destrier noir diabolique, invincible, se nourrissant de charbons ardents et de branches d'épines, pour combattre les païens comme chevalier Porte-Glaive : ce cheval fut obtenu lors d'un voyage magique à Jérusalem (GP II, 1135) ;

CROTTIN

cadeau du Chasseur sauvage : se transforme en argent (BM 13) ; - cadeau de Rübezahl cavalier à des musiciens ambulants : se transforme en or (GP II, 279o) ; - un fils impie se moque de sa mère en mélangeant du crottin de cheval à sa nourriture ; Dieu le punit (MU I, 100, 2) ; - l'argent donné par le diable à une sorcière, conformément à un pacte, devient du crottin de cheval (MU I, 122b) ; - les nourritures d'un sabbat se révèlent être du crottin (MU III, 1398) ;

Cf. TU 2633 (*le diable offre du crottin de cheval*).

D

DAME(s) blanche(s)

poursuivies par Waud (BM 8) ; - comme sorcières emmenées par une Chasserresse sauvage bénéfique (BM 23) ;

DAMNATION, voir *malédiction

DANSE, voir aussi *sabbat

la fille du roi danse devant l'abîme avant de le franchir avec son cheval (DS 318,3 = GP I, 563) ; - un magicien possède un petit cheval dansant dans un cerceau (GP I, 294) ; - la fille d'un forgeron, "possédée" par le goût de la danse, est séduite par le diable qui la transforme en jument et en fait sa monture (MU III, 1240a) ; - le diable vient chercher une jeune fille adonnée à la danse sur un cheval noir (MU III, 1243) ;

Cf. TU 2629 (*condamnation de la danse des chevaux-jupons*).

DÉMON voir *esprit, *génie, *paganisme

DÉCOUVERTE

de minerais, de trésor, par un cheval grattant la terre de son sabot (DS 469) ;

DÉLIVRANCE, cf. aussi *chapelle, *christianisme, *messe, *purgatoire
une âme en peine [fantôme ou revenant ?] est sauvée grâce au bond prodigieux d'un cheval à travers une trouée de verdure (MU III, 1130, cf. MU III, 1131) ; - une jeune fille emportée par le diable sur un cheval noir échappe à son emprise en montant non pas devant lui, mais derrière lui, et en se signant à l'approche d'une porte noire (MU III, 1243) ; - un avare a enterré un trésor, en fixant les règles de sa découverte : seul un cavalier monté sur un cheval blanc, qui fera trois fois le tour de l'endroit en prononçant une conjuration, pourra le trouver : le fait finit par se produire, et l'âme de l'avare est délivrée (MU III, 1482) ;

DÉSIR, voir *sexualité

DEUIL

le "chevalier de deuil", un cavalier en armure noire montant un cheval caparaçonné de noir, suivant le cercueil d'un prince, est voué à la mort (GP II, 924) ;

DIABLE, diabolique, etc., voir aussi (notamment) *Chasseur maudit, *feu
a/ diable en forme de cheval

- le diable prend la forme d'un cheval blanc-gris offrant ses services à un paysan avant de l'entraîner dans un marais (BM 175) ; - une jeune femme désobéissante rejoint son amant en invoquant le diable ; elle est rejointe sur sa route par un cheval effrayant – le diable – et fait le vœu d'accrocher un fer à cheval dans une chapelle si elle réussit à lui échapper : sauvée, elle accomplit son vœu (MU II, 589) ;

cf. aussi : un cheval blanc des eaux entraîne le paysan qui ose l'atteler au fond du lac "du diable" (BM 174b) ; - un cheval noir rejoint au triple galop la vallée du diable, en crachant des flammes (MU II, 595) ; lorsqu'un garde-chasse tente de passer le filet à un cheval errant, celui-ci grandit démesurément puis s'échappe en lançant des étincelles de feu à chaque foulée (MU II, 585) ;

Cf. TU 1642 (le diable comme cheval noir) ; ST G303.3.3.1.3 (le diable comme cheval).

b/ diable avec pied de cheval

- dans un sabbat (BM 142) ; - dans une église (HL I, 140) ; - le diable, furieux devant la construction d'une église, tape du pied et laisse la trace de son pied de cheval imprimée dans le sol (GP I, 701) ; - le diable prend la forme d'une belle jeune fille au pied de cheval pour perdre un séducteur impie : ce dernier se repent à temps (GP II, 417) ; - la fille d'un forgeron, "possédée" par le goût de la danse, est séduite par le diable en forme de danseur au pied de cheval : il la transforme en jument et en fait sa monture (MU III, 1240c) ;

cf. aussi : un chien [diabolique ?], muni de pieds de cheval et portant un œil unique dans son front, hante un village : il disparaît toujours au son de l'angélus (MU II, 490) ;

Cf. ST G303.4.5.3 (le diable a un pied de cheval).

c/ diable comme cavalier

le diable chevauche un cheval blanc près de son étang (BM 124) ; - le diable prend l'apparence de personnes décédées (notamment de gardiens de l'ordre : un garde champêtre, un gardien des cours d'eau), chevauchant un cheval blanc, pour tenter les vivants par le péché de médisance (MU II, 845, MU II, 846, MU II, 848c, MU III, 1228) ; - le diable tentateur prend l'apparence d'un cavalier monté sur un cheval de feu (MU III, 1242) ; - le diable vient chercher une jeune fille adonnée à la danse sur un cheval noir (MU III, 1243) ;

cf. aussi : le diable prend la forme de trois cavaliers portant des lumières (HL I, 123) ;

Cf. TU 1618 et 1619 (le diable à cheval) ; TU 1643 (des diables noirs montés sur des chevaux noirs) ; ST G303.7.1 et suiv. (le diable comme cavalier).

d/ messagers du diable à cheval

les messagers du diable montent des chevaux noirs (DS 530) ; - un juron provoque l'apparition de deux messagers du diable à cheval (GP II, 344, cf. HL I, 123) ;

e/ le diable chevauche des sorcières, etc.

le diable chevauche une femme malhonnête (DS 207 = GP II, 659) ; - le diable traverse les airs en chevauchant la concubine du prêtre, une vieille

sorcière (MU II, 860) ; - la fille d'un forgeron, "possédée" par le goût de la danse, est séduite par le diable qui la transforme en jument et en fait sa monture (MU III, 1240a) ;

f/ invocation du diable

un paysan impie attelle un cheval noir inconnu au nom du diable à sa char-
rue ; l'attelage et le paysan sont entraînés au fond des eaux (DS 202) ; -un
hardi garçon, monté sur un petit cheval blanc, réussit à voler le trésor de
brigands et à s'échapper : lorsque l'un des brigands le rejoint et agrippe sa
monture par la queue, le garçon la tranche avec son épée et invoque le diable
pour faire avancer son cheval mutilé : il arrive à bon port mais le cheval
meurt à l'arrivée (MU I, 3, 1+2) ;

g/ le diable donne ou propose des chevaux

le diable utilise un destrier noir pour tenter un jeune chevalier (GP II, 1135) ;
- un cheval est offert à un prince par le diable, afin d'enlever la fille du roi
(DS 318,2 = GP I, 563) ;

h/ le diable et les palefreniers

le diable revendique la possession des palefreniers, devant leurs excès et
méfaits divers ; Dieu s'y oppose (GP II, 1326) ;

i/ monstre diabolique lié à l'écurie

- un grand chien noir démoniaque apparaît dans la "cave aux chevaux" [=
écurie ?] d'une maison : il serait le diable (MU II, 489) ;

j/ diable et sorcières

l'argent donné par le diable à une sorcière, conformément à un pacte, devient
du crottin de cheval (MU I, 122b) ;

k/ divers

- un être [créature diabolique ?] mi-homme, mi-cheval (muni de quatre sabots,
mais d'une tête d'homme) menace de détruire un vacher : la récitation du
premier verset de l'évangile de saint Jean le fait disparaître (MU II, 604, cf.
MU II, 918) ; - un palefrenier diabolique, responsable d'une terrible épidémie,
échappe au bûcher avec son cheval blanc (MU II, 895) ;

DIETRICH

Bern-Dietrich comme Chasseur sauvage (HL I, 135) ;

DON, voir aussi *crottin

du sang et un jarret de cerf se transforment en or et en argent : récompense
de Wode, après un pari (BM 1) ; - bourse d'argent, cadeau de Waud (BM 8) ;
- des copeaux se transforment en monnaie pour un charron, récompense de
Waud (BM 6) ; - dame Gode offre de l'or à un palefrenier (BM 24) ; - un
revenant veut offrir à son ancien seigneur un cheval dangereux (DS 99) ;

DOUBLE

des gens aperçoivent un cavalier inconnu [double ou génie tutélaire ?] accompagnant les pâtres descendant leurs troupeaux des alpages : les pâtres eux-mêmes ne perçoivent pas sa présence (MU II, 849) ;

DOUZE JOURS voir aussi *Noël, *nouvel an, *Épiphanie
un palefrenier reçoit de l'or de dame Gode (BM 24) ;

E

EAU (source, fontaine, étang, marais, lac, mer, cours d'eau, etc.) : voir aussi
*génie des eaux, *noyade, *baptême

a/ eau et génies païens

Dame Holle attire dans son étang hommes et chevaux (DS 4) ; - la vertu prophétique d'une source est prouvée par un accident de cheval (DS 103) ;
b/ eau et fécondité

des pêcheurs voient un carrosse attelé de quatre chevaux noirs de précipiter dans leurs filets ; en les retirant du lac, ils en tirent un brochet gigantesque (BM 172) ;

c/ eau et métamorphose

une sorcière est jetée à l'eau par sa monture magique (son valet ensorcelé), qui reprend forme humaine (BM 142) ; - des pêcheurs voient un carrosse attelé de quatre chevaux noirs de précipiter dans leurs filets ; en les retirant du lac, ils en tirent un brochet gigantesque (BM 172) ;

d/ l'eau comme séjour des morts (fantômes et revenants)

un revenant assis dans une voiture tirée par quatre chevaux blancs disparaît dans une rivière (BM 254) ; - le fantôme d'un cheval blanc apparaît près du canal où son maître a trouvé la mort (GP I, 125) ; - un cheval blanc sans tête apparaît dans un marais (GP I, 557) ; - un cavalier portant sa tête sous son bras chevauche sur un cheval blanc avant de disparaître dans un puits (GP I, 629) ; - un cheval fantôme obsède longtemps des vachers, jusqu'à l'intervention d'un capucin qui réussit à le bannir dans un lac (MU II, 909 ; cf. aussi MU II, 588 et MU III, 1592) ;

e/ eau et Chasse sauvage

- la Chasse sauvage apparaît à un palefrenier près d'un lac (BM 18) ; - l'attelage de Hackelberg traverse bruyamment les marais des forêts de Thuringe (GP I, 333) ;

f/ eau et diable

le diable chevauche un cheval blanc près de l'étang du diable (BM 124) ;
- le diable prend la forme d'un cheval blanc-gris offrant ses services à un

paysan avant de l'entraîner dans un marais (BM 175) ; - un cheval blanc des eaux entraîne le paysan qui ose l'atteler au fond du lac "du diable" (BM 174b) ;

g/ divers

une sorcière ensorcelle un puissant sommier à la robe noire en le touchant de la main : quelques minutes après l'animal tombe dans une rivière au fond d'un ravin (MU I, 133) ; - un promeneur retournant chez lui de nuit entend une musique mystérieuse et aperçoit un moment un cheval se roulant à terre ; quelques semaines plus tard, il meurt noyé (MU II, 624) ;

ÉCHANGE

cheval comme monnaie d'échange contre des hommes (DS 379) ; - Rübezah échange ses habits et son cheval avec un capitaine de cavalerie : ce dernier réalise un peu plus tard qu'il est habillé de verdure et qu'il chevauche un bâton (GP II, 279ii) ;

ÉCURIE, voir aussi *génie de l'écurie

écurie tenue par un revenant (DS 99) ; - un grand chien noir démoniaque apparaît dans la "cave aux chevaux" [= écurie ?] d'une maison : il serait le diable (MU II, 489) ;

Cf. ST G303.8.12 (*le diable caché dans une forme de cheval dans l'écurie*).

ÉCUYER, voir aussi *palefrenier

un revenant est embauché comme écuyer par un comte (DS 99) ;

EFFROI, voir *peur

ENCHANTÉ, etc. voir *magique

ENFER, voir *diable, *malédiction, etc.

un "cheval de l'enfer" est offert par le diable pour le rapt d'une princesse (DS 318,2 = GP I, 563) ;

ENLÈVEMENT (à cheval)

d'un mortel vers l'au-delà, par un "fantôme" défendant un château (DS 281) ; - d'une vierge (GP I, 396) ; - d'une princesse (DS 318,2 = GP I, 563) ; - de dames blanches : -par Waud (BM 8) ; -par la Chasserresse sauvage (BM 23) ; - d'un mortel, toutes les nuits de nouvel an, par un cheval pâle (BM 255) ; - enlèvement manqué de la princesse Emma par le géant Bodo : explication de traces de sabots (DS 318,4 = GP I, 563) ; - un amant défunt emmène son amie à cheval vers l'au-delà (GP II, 1280) ;

ENVOÛTEMENT

chevaux paralysés mystérieusement (BM 299) ; - attelage (voiture) paralysé (BM 300) ;

Cf. ST D1654.12 (un cheval est rendu immobile par magie).

ÉPIPHANIE

époque de la Chasse et du Chasseur sauvages (BM 17d) ;

ÉQUARRISSAGE

un revenant est vu procédant régulièrement à l'équarrissage, sur le toit d'une cabane hantée, d'un cheval blanc : durant sa vie, ce vacher, agacé par la présence d'un cheval blanc dans ses alpages, avait confié dans sa prière les animaux à Dieu, sauf le cheval ; le lendemain sa porte d'entrée était bloquée par le cadavre du cheval, tandis que sa peau (robe) était étalée de l'autre côté ; le lieu était hanté depuis (MU III, 1592 ; cf. MU II, 588 et MU II, 909) ;

cf. aussi le récit du *Toggeli* au comportement équin écorchant un serviteur mécréant (MU II, 879) ;

ERRANT (cavalier), voir *Chasseur, cavalier maudit, *revenant

ESPRIT, cf. *génie

une fille de géant, alliée à un esprit, possède un cheval magique faisant des bonds prodigieux (DS 318,4 = GP I, 563)

ÉTALON

étalon noir de Waud, le chasseur de dames blanches (BM 8) ; - valet transformé en étalon noir par sorcière (BM 142) ; - un étalon poursuit de son désir une jeune femme, après avoir pris un aphrodisiaque préparé pour son maître (HL I, 237) ; - un magicien -guérisseur- ne s'en laisse pas conter : appelé à diagnostiquer la maladie d'une "femme" au vu de son urine [il s'agit en fait de l'urine d'une jument], il prédit la date de naissance d'un poulain et ses caractéristiques : un étalon avec une liste rouge sur le chanfrein (MU I, 286) ; - un fantôme est banni (attaché) dans une faille par un capucin, qui explique aux habitants qu'il faut interdire l'accès de l'endroit à un étalon âgé (ou à un taureau, ou à un verrat), sous peine de redonner ses pouvoirs au fantôme (MU II, 963 ; MU II, 983) ;

ÉTIENNE (saint)

deux bœufs sont attelés au corbillard de saint Étienne – saint patron des chevaux – pour la désignation de sa sépulture (DS 349) ;

EXÉCUTION avec cheval, voir *mort

EXPIATION, voir *Chasseur maudit

EXTRAORDINAIRE voir *magique

F

FANTÔME¹, cf. aussi *revenant, *tête (cavaliers sans tête), *Chasseur maudit (cavalier errant), *mort

a/ fantôme à cheval (cavalier fantôme)

un brigand cavalier rôde à cheval près du repaire où il fut enterré (DS 128 = GP I, 809) ; - apparition de l'esprit d'une ancienne princesse aux mœurs belliqueuses et sanguinaires, sur un cheval rouge sombre [mais : se manifeste parfois par des coups de fouet = revenant ?] (DS 502) ; - apparition d'un cavalier sur un cheval blanc à trois pieds (BM 252,4) ; - un officier monté sur un cheval incandescent et crachant des étincelles hante les environs d'Altdorf (MU II, 852) ; - des cavaliers de feu apparaissent chevauchant vers une montagne escarpée, séjour d'âmes en peine, d'où ils se précipitent dans l'abîme (MU III, 1099) ; - une âme en peine est sauvée grâce au bond prodigieux d'un cheval à travers une trouée de verdure (MU III, 1130, cf. MU III, 1131) ;

Cf. ST E272.2 (*un fantôme chevauche un cheval*).

b/ voiture fantôme attelée

apparition d'une voiture tirée par quatre chevaux noirs, effrayant les chevaux d'un paysan (BM 172b) ;

c/ chevaux fantômes

apparitions du fantôme du cheval blanc d'un soldat près du lieu de sa mort (GP I, 125) ; - un cheval blanc sans tête hante le lieu d'un procès inéquitable (GP I, 557) ; - "quelque chose comme un cheval" [fantôme ?] se manifeste près des chalets des alpages : c'est le "cheval aux fromages" (MU II, 586) ; - le bruit d'un cheval poursuit un promeneur dans une forêt (MU II, 587) ; - un cheval "fantôme" fait trois fois le tour d'une cabane, puis se met à hennir et à monter une échelle pour regarder par l'entrée, mais il ne fait pas de mal

¹ Les récits du corpus utilisent, pour qualifier les morts apparaissant aux vivants, un vocabulaire fort imprécis. Nous avons tenté dans cet index de requalifier les "fantômes" de chair et de sang, capables d'agir sur la matière, en "revenants". Mais des légendes ambiguës ou contradictoires subsistent, d'où le classement de certains récits sous les deux rubriques.

au pâtre (MU II, 590a) ; - deux pâtres aperçoivent un cheval fantôme sur leur meilleure prairie et décident de le chasser ; arrivés à l'endroit, ils ne trouvent plus "personne" (MU II, 594) ; - un cheval mystérieux apparaît parfois sur un étroit sentier (MU II, 598) ; - un "fantôme" protéiforme hante une maison, prenant notamment la forme d'un sac de feuilles, d'un ours ou d'un cheval de feu (MU II, 606) ;

*Cf. ST *E521 et suiv. (cheval fantôme) ; ST F401.3.1 (esprit en forme de cheval).*

d/ peur des fantômes

un cheval s'arrête de peur devant un fantôme en forme de pailleasse (MU III, 1494) ; - les chevaux s'arrêtent devant un fantôme en forme de corbeille à foin (MU III, 1495) ;

e/ métamorphose d'un fantôme [?]

un porc fantôme grandit à vue d'œil aux dimensions d'un cheval (MU II, 545) ;

FASCINATION

des chevaux d'un paysan par un attelage fantôme (BM 172b) ;

FAUTE, voir *Chasseur maudit

FÉCONDITÉ

cheval associé aux travaux agricoles (DS 17) ; - le propriétaire d'une jument blanche décharnée l'abandonne à son sort ; un chasseur la découvre en hiver avec un poulain ; au printemps suivant, les deux animaux sont donnés pour la construction d'une chapelle Saint Antoine (MU I, 35) ; - un magicien (guérisseur) ne s'en laisse pas conter : appelé à diagnostiquer la maladie d'une "femme" au vu de son urine [il s'agit en fait de l'urine d'une jument], il prédit la date de naissance d'un poulain et ses caractéristiques : un étalon avec une liste rouge sur le chanfrein (MU I, 286) ;

FEMME, voir aussi *sorcière, *ferrage, *danse

parallèle femme / cheval, comme images de l'innocence malmenée par l'empereur Henri le méchant (DS 486) ; - génie féminin de l'écurie : sorcière (GP II, 415) ; - un magicien (guérisseur) ne s'en laisse pas conter : appelé à diagnostiquer la maladie d'une "femme" au vu de son urine [il s'agit en fait de l'urine d'une jument], il prédit la date de naissance d'un poulain et ses caractéristiques : un étalon avec une liste rouge sur le chanfrein (MU I, 286) ;
Cf. TU 2627 (femme en forme de cheval).

FER (métal)

un Chasseur sauvage traverse les airs avec sa voiture de fer, attelée de six chevaux blancs, avant de se poser à terre, toujours au même endroit (GP II, 799) ;

FER(s) (à cheval), FERRAGE, FERRURE, etc.

a/ femme ferrée

une mauvaise aubergiste est sauvée du ferrage nocturne par le chant du coq (DS 207 = GP II, 659) ; - des fers posés sur une sorcière en forme de jument la blessent à mort (BM 142, BM 144) ; - une jeune femme, transformée en jument et amenée à la forge de son père pour être ferrée, réussit à galoper jusqu'à une chapelle, ce qui la libère : le diable peut seulement retenir un fer, conservé à l'entrée du bâtiment (MU III, 1240 ; cf. MU III, 1241) ; - un serviteur fait ferrer sa monture qui trotte mal : le lendemain matin la maîtresse de la maison reste alitée : on finit par découvrir ses marques de ferrage (MU III, 1399) ;

*Cf. ST *G211.1.1.2 (ferrage d'une sorcière en forme de cheval) ; TU 1619 (la concubine d'un prêtre, transformée en jument, est chevauchée par le diable qui la fait ferrer).*

b/ fers de cheval sur des bâtiments

quatre fers sont fixés à la porte de l'église St Nicolas, comme souvenir d'un seigneur ivrogne qui s'est effondré avec son cheval devant l'autel (DS 354 = GP I, 494) ; - un fer incrusté dans la porte Saint-Nicolas de Lauban rappelle un épisode de la guerre de trente ans : le passage d'un cavalier suédois fuyant au triple galop (HL II, 182 = GP II, 305) ; - une jeune femme est rejointe sur sa route par un cheval effrayant – le diable – et fait le vœu d'accrocher un fer à cheval dans une chapelle si elle réussit à lui échapper : sauvée, elle accomplit son vœu (MU II, 589) ; - une jeune femme, transformée en jument par le diable, réussit à s'en libérer en galopant jusqu'à une chapelle : le diable peut seulement retenir un fer, conservé à l'entrée du bâtiment (MU III, 1240 ; cf. MU III, 1241) ;

c/ ferrage à l'envers

la ferrure à l'envers est utilisée comme ruse par un brigand cavalier [incarnation d'une ancienne divinité ?] (DS 128 = GP I, 809) ; - la ferrure à l'envers est utilisée par Widukind pour échapper à ses ennemis (GP II, 987) ;

d/ divers

l'habileté à poser les fers est liée des pouvoirs occultes (HL I, 106 ; HL I, 107 ; cf. GP II, 345) ; - une plante en forme de fer à cheval pousse sur le lac qui a englouti des palefreniers sacrilèges (DS 236) ;

FEU, voir aussi notamment *diable, *malédiction

a/ chevaux de feu

chevaux et carrosses de feu [sans mention du contexte] (DS 277) ; - un fratricide hante une forêt marécageuse : chevauchant un petit cheval, entouré de chevaux de feu (GP II, 1325b) et accompagné de chiens courants de forme ignée (GP II, 1325a) ; - un cheval de feu hante les abords d'Andermatt (MU II, 597) ; - un "fantôme" protéiforme hante une maison, prenant notamment la forme d'un sac de feuilles, d'un ours ou d'un cheval de feu (MU II, 606) ; - des chevaliers acéphales dont le cou laisse s'échapper des flammes, montés sur des chevaux de feu, hantent un couvent abandonné : ce sont les âmes condamnées des oppresseurs du couvent (MU II, 844 ; cf. MU III, 1579) ; - un officier monté sur un cheval incandescent et crachant des étincelles hante les environs d'Altdorf (MU II, 852) ; - un cavalier de feu montant un cheval de feu apparaît souvent aux garçons se promenant la nuit à Isental (MU II, 854) ; - des cavaliers de feu, montés sur des chevaux de feu, apparaissent chevauchant vers une montagne escarpée, séjour d'âmes en peine, d'où ils se précipitent dans l'abîme (MU III, 1099) ; - le diable tentateur prend l'apparence d'un cavalier monté sur un cheval de feu (MU III, 1242) ; - apparitions de revenants montés sur des chevaux de feu, accompagnés de chiens noirs (MU III, 1579) ;

b/ chevaux lançant des flammes

des chevaux lancent des flammes en s'ébrouant, dans la Chasse infernale (HL I, 140) ; - un cheval noir rejoint au triple galop la vallée du diable, en crachant des flammes (MU II, 595) ;

c/ cheval brûlant

cheval brûlant les damnés de la Chasse sauvage (DS 527) ;
d/ cavaliers de feu (MU II, 844, MU II, 854, MU III, 1099) ;

e/ divers

des flammes apparaissent sur les oreilles de chevaux aux regards étranges, comme envoûtés (BM 299) ; - une jeune fille narcissique est transformée en jument aux yeux brillants comme le feu (MU II, 602) ;

*Cf. ST B742.3 (cheval soufflant du feu) ; ST *E501.4.2.4 (cheval soufflant du feu dans la Chasse sauvage).*

FILET (bride, licol, etc.)

filet magique de sorcière, transformant en cheval ou jument (BM 142, BM 144, MU I, 118) ; - filet lancé en l'air pour simuler le vol dans les airs avec un cheval magique (GP I, 294) ; - un filet en fibre végétale non encore filée [de lin ou d'écorce ?] permet de maîtriser un cheval magique (GP II, 663a+b+c) ; - lorsqu'un garde-chasse tente de passer le filet à un cheval errant

[revenant ?, diable ?], celui-ci grandit démesurément puis s'échappe en lançant des étincelles de feu à chaque foulée (MU II, 585) ;
Cf. *ST D535 (transformation en cheval en mettant un filet)*.

FLEAU, cf. *chevauchée

FONDATION

un cheval blanc empêche la construction d'une ville sur une montagne (HL I, 21 = HL II, 189) ; le propriétaire d'un cheval blanc perdu fait le vœu de le donner à saint Antoine s'il le retrouve ; l'animal revient et devient la première donation pour la construction d'une chapelle consacrée au saint (MU I, 35) ;

FORÊT : occurrences trop fréquentes pour être signalées ;

FORGE, forgeron, voir aussi *fer

un brigand cavalier [incarnation d'une ancienne divinité ?] est identifié près d'une forge (DS 128 = GP I, 809) ;

FOUET

la sorcière chevauchant son serviteur tient un fouet dans sa main (BM 142) ;
- un coup de fouet blesse une sorcière en forme de cheval et la dévoile (BM 156) ; - un paysan jurant et faisant usage de son fouet suscite le cheval des eaux (BM 175) ; - le fouet de la conductrice [?] d'un attelage fantôme blesse à mort l'homme qui lui adresse la parole (BM 254) ; les coups de fouet donnés sur un manteau par un conducteur de chariot rompent le charme maléfique qui paralysait son attelage (BM 300) ; - l'esprit d'une ancienne princesse aux mœurs belliqueuses et sanguinaires, chevauchant sur un cheval rouge sombre, se manifeste parfois par des coups de fouet (DS 502) ; - un Chasseur sauvage traverse les airs avec sa voiture de fer, attelée de six chevaux blancs : on entend le trot de ses chevaux, le bruit de ses chiens et des claquements de fouet (GP II, 799) ;

FOURCHE, voir *chevauchée

FRONT

un cheval génie de la montagne et gardien de trésors porte des yeux effrayants sur son front (DS 2) ;

FRONTIÈRE (limite)

lieu du crime et lieu d'apparition du *Schimmelreiter* poursuivi par malédiction (M 252) ; - chevaux (voitures) paralysés mystérieusement (BM 299) ;
Cf. *KHM 136 (le héros invoque Jean-de-Fer à la lisière de la forêt, monté sur un cheval à trois pieds)*.

G

GÉANT

une fille de géant, étant tombée dans une eau profonde avec son cheval, devient un génie des eaux (DS 318,1 = GP I, 563) ; - des géants cavaliers poursuivant princesse sont l'explication de traces de sabots (DS 318, 4+5 = GP I, 563) ; Rübezahl, génie de la Montagne des Géants (*Riesengebirge*), prend occasionnellement la forme d'un cheval [voir aussi sa *magie] (GP II, 279) ;

GÉNIE, cf. aussi *mânes ; génie tutélaire, voir *double ; *genius loci*, voir *grenier

un cheval, génie de la montagne, est le gardien d'une mine d'argent (DS 2) ; cf. articles suivants

GÉNIE DE L'ÉCURIE, voir aussi *lutin, *écurie

génie de l'écurie [bénéfique] s'occupant des chevaux (BM 668) ; - génie maléfique : une sorcière (GP II, 415)

Cf. ST *G265.3 (*une sorcière chevauche un cheval la nuit*).

génie ambigu : les crins d'un cheval sont chaque matin tressés en petites nattes très serrées : c'est l'œuvre du *Toggeli* (MU I, 270) ;

Cf. ST F471.1.1.1 (*le mar chevauche un cheval la nuit*).

GÉNIE DES EAUX (cheval comme), *Wasserpferd*, cf. *noyade

génie des eaux en forme de cheval noir (BM 174), gris-blanc, diable tentateur (BM 175) ; - diable incarné dans un cheval noir, entraînant un paysan au fond des eaux (DS 202) ; - cheval sorti des eaux, entraînant le paysan qui a osé l'atteler au fond du lac "du diable" (BM 174b) ; - génie des eaux possédant quarante chevaux (HL I, 47) ; - une fille de géant, étant tombée dans une eau profonde avec son cheval, devient un génie des eaux (DS 318,1 = GP I, 563) ;

Cf. ST B71 (*cheval de mer*) [?].

GODE (dame)

dame Gode offre de l'or à un palefrenier (BM 24) ;

GRIS

cheval des eaux blanc-gris, diabolique (BM 175) ;

GRENIER

deux (ou six) chevaux blancs montent au grenier, montent un escalier, en signe du retour à la vie de la maîtresse de maison (DS 340, BM 290, GP II, 51) ; - deux chevaux blancs montent au grenier, pour montrer la supériorité de la confession luthérienne (GP II, 612) ; - un cheval [revenant ?] entre dans une cabane à fromages, les sale et les retourne ; les habitants veulent le bannir, mais le cheval les supplie de pouvoir rester, promettant de ne pas nuire à la maison ; on lui accorde le grenier (MU II, 590b) ; - un revenant hante le grenier d'une cabane ; sa tête de cheval apparaît parfois à la fenêtre du grenier, mais lorsqu'on y monte, il n'y a plus personne ; cet "être" [*genius loci* ?] interdit toute activité et oblige les propriétaires à abandonner les lieux (MU II, 601) ;

GUERRE, voir aussi *armée

l'apparition d'une armée dans le ciel, avec soldats, têtes de morts et chevaux, annonce une guerre (MU II, 649) ;

H

HACKELBERND (Hackelnberg, etc)

comme Chasseur maudit (DS 310, DS 311, GP I, 332, GP I, 333, GP II, 1177) ;

HERSE

le cheval des eaux entraîne la herse d'un paysan au fond d'un lac (BM 174, BM 175) ;

HIPPOLYTE (saint)

invoqué avec succès contre un chevalier à la monture magique (HL I, 217) ;

HOLLE, Holla

dame Holle attire dans son étang hommes et chevaux (DS 4, DS 5) ;

HÖRSELBERG, Hoselberg

comme lieu où séjourne - dame Holle (DS 5), - le diable (rendez-vous de sorcières), et/ou comme purgatoire (DS 173) ;

HUNS

Les Huns auraient été libérés de l'esclavage en échange d'un seul cheval (DS 379) ;

I

ILLUSION

petit cheval donnant l'illusion de sauter vers le ciel (DS 253)

Cf. ST J2349.1 (un dupe croit qu'un cheval va voler).

illusion diabolique : on chevauche sur des balais pour atteindre le lieu du sabbat des sorcières, le lendemain on se retrouve sur un squelette de cheval (BM 143) ;

IMPIÉTE, voir *sacrilège

IMPÔT, voir *tribut

INCONNU

un inconnu [revenant] se propose comme écuyer chez un comte (DS 99) ;

INVOCATION, voir *conjuración, *juron

J

JARRET (cuisse) de cheval, cf. aussi *part de chasse

un jarret de cheval, offert par le Chasseur sauvage, se transforme en or (BM 22) ;

JEAN (saint)

un être hybride mi-homme, mi-cheval (muni de quatre membres de cheval, mais d'une tête d'homme) menace de détruire un vacher : celui-ci réussit à se défendre en récitant le premier verset de l'évangile de saint Jean (MU II, 604 ; MU II, 918) ;

JUIF

Rübezahl berne un juif avare, maquignon de son état : - en lui vendant un cheval magique (GP II, 279g) , - en substituant son cheval magique au sien (GP II, 279h) ;

JUMEAUX

une fontaine des jumeaux se trouve sur le *Rammelsberg*, une montagne où un cheval mit au jour des richesses minérales (DS 469c) ;

JUMENT, cf. aussi *ferrage (femme ferrée)

une mauvaise jument restreint la circonférence d'une terre lors d'un rite de prise de possession (DS 519) ; - une sorcière est transformée en jument [noire] par son valet à l'aide d'un filet magique (BM 142, cf. MU I, 118) ; - un magicien - guérisseur - ne s'en laisse pas conter : appelé à diagnostiquer la maladie d'une "femme" au vu de son urine [il s'agit en fait de l'urine d'une jument], il prédit la date de naissance d'un poulain et ses caractéristiques : un étalon avec une liste rouge sur le chanfrein (MU I, 286) ; - une jeune fille narcissique se coiffe sans cesse devant sa glace ; elle est transformée en jument : c'est dans cette forme qu'on l'aperçoit souvent en train de se coiffer la crinière avec ses antérieurs (MU II, 602) ;

JURON

le juron d'un paysan attire le cheval des eaux (DS 202, BM 175) ; le juron d'un noble dont le cheval trébuche provoque l'apparition de deux messagers du diable à cheval (GP II, 344 ; cf. HL I, 123) ;

L

LANTERNE

une lanterne est accrochée aux naseaux du cheval d'un *Schimmelreiter* revenant (BM 252) ; - trois cavaliers incarnant le diable portent des lumières (HL I, 123) ;

LUMIÈRE, voir *feu, *lanterne

LUTIN, *Kobold*, *Toggeli*, etc., voir aussi *génie de l'écurie

dans un alpage, des serviteurs mécréants fabriquent une poupée de chiffons et la baptisent : le personnage s'anime et finit par dépasser en exactions ses créateurs ; il trotte la nuit sur le toit de la cabane comme un cheval [...] ce *Toggeli* finit par tuer et écorcher l'un des serviteurs, et hante depuis l'alpage devenu inutilisable (MU II, 879) ;

LUTTE

avec Wode [pari ?] (BM 1) ;

M

MAGIE, magique, magicien ; voir aussi : *conjuración, *diable, *envoûtement, *métamorphose, *sorcier

a/ cheval magique

un cheval magique est procuré par un clerc (HL I, 217) ; - un chanoine adepte des arts occultes possède un cheval magique, dévore occasionnellement des chevaliers avec leurs montures, meurt foudroyé (GP I, 474) ; - un chevalier-brigand possède un cheval magique (DS 129) ; - une fille de géant, alliée à un esprit, possède un cheval magique faisant des bonds prodigieux (DS 318,4 = GP I, 563) ; - un cheval magique est proposé à un chevalier assistant au repas et aux jeux des damnés de la Chasse sauvage : il doit le refuser (DS 527) ; - un paysan ayant une longue route à parcourir désire en pensée un cheval, qui apparaît soudain devant lui : il l'enfourche, se rend compte que sa monture grandit de plus en plus et va de plus en plus vite ; il décide de se jeter à terre, sans dommages pour lui (GP II, 663a) ; - un jeune paysan désire en pensée une monture : un cheval sans tête apparaît soudain devant lui, il renonce à l'enfourcher (GP II, 663d) ; - un vigoureux paysan tente d'enfourcher un cheval magique : celui-ci s'en débarrasse rudement (GP II, 663e) ; Cf. AT 314,III (*cheval magique*) ; ST A524.1.2 (*cheval merveilleux du héros*) ; [cf. *épreuves* : ST H1154.8 (*capturer un cheval magique*) ; ST H1331.4 (*quête d'un cheval merveilleux*)].

b/ carrosse (attelage) magique

Rübezahl possède un carrosse magique attelé de six chevaux (GP II, 279aa) ;

c/ filet magique et métamorphose en cheval : voir *filet, cf. aussi *métamorphose

d/ cheval et illusion magique

un magicien possède un petit cheval donnant l'illusion de bondir dans le ciel (DS 253 = GP I, 294) ; - Rübezahl berne un juif avare, maquignon de son état : - en lui vendant un cheval magique (GP II, 279g), - en substituant son cheval magique au sien (GP II, 279h) ; - Rübezahl échange ses habits et son cheval avec un capitaine de cavalerie : ce dernier réalise un peu plus tard qu'il est habillé de verdure et qu'il chevauche un bâton (GP II, 279ii) ;

e/ vestiges de magie chamanique [?]

Rübezahl fait se diviser en deux les chevaux d'un attelage puis leur rend leur forme initiale (GP II, 279dd) ;

Cf. AT 1889P [?] (*réparation d'un cheval accidentellement coupé en deux* [N. B. : dans les *Aventures du baron de Münchhausen*]).

f/ divers

un inconnu [magicien] prédit à un charbonnier la mort de ses trois chevaux et lui indique un procédé pour recouvrer la fortune (GP I, 532) ; - un "homme

habile" réussit à conjurer le génie féminin de l'écurie – une sorcière – et à le rendre inoffensif (GP II, 415) ; - un magicien guérisseur ne s'en laisse pas conter : appelé à diagnostiquer la maladie d'une "femme" au vu de son urine [il s'agit en fait de l'urine d'une jument], il prédit la date de naissance d'un poulain et ses caractéristiques : un étalon avec une liste rouge sur le chanfrein (MU I, 286) ;

MAI (1^{er} mai, jours de mai)

et sabbat (chevauchées) de sorcières (BM 142, BM 143, BM 144, cf. MU I, 118 [?]) ;

MAITRESSE

un serviteur fait ferrer sa monture qui trotte mal : le lendemain matin la maîtresse de la maison reste alitée : on finit par découvrir ses marques de ferrage (MU III, 1399) ; - (sorcière) chevauchant son valet (BM 142, BM 144, MU I, 118) ;

MALADIE

la maladie frappe ceux qui adressent la parole au Chasseur maudit (BM 254) ;

MALÉDICTION, maudit ; voir aussi *Chasseur maudit, *purgatoire, *monstre une mine découverte par un cheval s'effondre (DS 469) ; - un charretier, condamné à tort, se venge en maudissant le maire du village, hanté depuis lors par le fantôme d'un cheval (GP I, 557) ; - un prévôt impie est banni dans un marais parmi les cochons, sous la forme d'un cavalier portant sa tête sous son bras et chevauchant un cheval blanc (GP I, 629) ; - un seigneur expie une faute comme cavalier sans tête monté sur un cheval noir sans tête (GP II, 828) ; - des chevaliers acéphales dont le cou laisse s'échapper des flammes, montés sur des chevaux de feu, hantent un couvent abandonné : ce sont les âmes condamnées des oppresseurs du couvent (MU II, 844) ;

MÂNES

l'invocation des mânes donne des forces à un cheval (DS 318,4 = GP I, 563) ;

MAQUIGNON

un revenant prend les traits d'un maquignon (DS 99) ; - Rübezahl berne un juif avare, maquignon de son état : - en lui vendant un cheval magique (GP II, 279g) , - en substituant son cheval magique au sien (GP II, 279h) ;

MAR voir *cauchemar

MARC (saint)

lorsqu'au jour des processions de la Saint-Marc les garçons se comportaient mal, un cheval sans tête les séparait et les pourchassait (MU II, 596) ;

MARIE (la vierge)

les chevaux de pillards suédois refusent de faire avancer leur chariot tant qu'une image volée de la vierge Marie n'est pas déchargée (HL II, 290) ; - la vierge Marie incite un forgeron à rejoindre sa chapelle avec sa fille transformée en jument, pour sa délivrance (MU III, 1241c) ;

MARIAGE

mariage d'un génie des eaux aux quarante chevaux avec une vierge réticente (HL I, 47) ;

MARR (cheval), cf. MER- (racine de Mérovée, Mérovingiens) [?]

un monstre marin viole la femme de Clodion, fils de Pharamond (DS 419) ;
- cf. le monstre marin qui viole Théodelinde (DS 401) ;

MÉCREANT(s), voir *sacrilège**MESSAGER(s)**

messagers du diable à cheval (DS 530) ;

MESSE, cf. *vêpres

la conversion de *Widukind intervient au cours de la messe de Pâques (DS 448, cf. GP II, 987) ; - allusion aux deux espèces consacrées [?] dans la légende des palefreniers sacrilèges (DS 236) ; - la bénédiction de la messe délivre une mortelle du génie des eaux possédant quarante chevaux (HL I, 47) ; - les cloches ne peuvent sonner pour la messe que lorsque l'on aperçoit la châtelaine venir, montée sur son cheval blanc (MU I, 80) ; - la fille d'un forgeron, "possédée" par le goût de la danse, est séduite par le diable qui la transforme en jument et en fait sa monture ; amenée à la forge de son père pour être ferrée, elle réussit à galoper jusqu'à une chapelle, entre l'appel des cloches et l'élévation, ce qui la libère (MU III, 1240a) ;

MÉTAMORPHOSE, voir aussi *magie, *crottin, *ferrage

a/ transformation en cheval, en jument

l'esprit de la montagne se métamorphose en moine noir, en géant, en cheval (DS 2) ; - un "fantôme" protéiforme hante une maison, prenant notamment la forme d'un sac de feuilles, d'un ours ou d'un cheval de feu (MU II, 606) ;
- le valet devient cheval et la maîtresse (sorcière) devient jument (BM 142,

BM 144, MU I, 118) ; - une jeune fille narcissique se coiffant sans cesse devant sa glace est transformée en jument (MU II, 602) ; - la fille d'un forgeron, "possédée" par le goût de la danse, est séduite par le diable qui la transforme en jument et en fait sa monture (MU III, 1240a-d ; MU III, 1243) ; - la fille d'un forgeron qui avait imprudemment conclu un pacte avec un cavalier (le diable) est transformée en jument (MU III, 1241) ;

*Cf. ST *D131 et suiv. (homme transformé en cheval) ; ST E611.1 (réincarnation comme cheval).*

cf. aussi : un porc fantôme grandit à vue d'œil aux dimensions d'un cheval (MU II, 545) ;

b/ métamorphose à partir de la forme de cheval (ou : retour à la forme initiale ; cf. aussi les exemples précédents de femmes transformées en juments)

un coup de fouet (re)transforme un cheval en sorcière (BM 156) ; - une âme en peine en forme de cheval (re)prend forme humaine (MU III, 1566) ; - Rübezahl échange ses habits et son cheval avec un capitaine de cavalerie : ce dernier réalise un peu plus tard qu'il est habillé de verdure et qu'il chevauche un bâton (GP II, 279ii) ;

Cf. KHM 126 (Un cheval se transforme en prince au terme d'une circumambulation magique).

c/ métamorphose à partir de la forme du cavalier

un cavalier acéphale et protéiforme se transforme notamment en pierre au bord du chemin, effrayant les chevaux et provoquant des accidents (GP II, 409) ;

d/ métamorphose à partir de la forme de l'attelage

un attelage de chevaux noirs se métamorphose en brochet gigantesque (BM 172) ;

Cf. ST D412.4 (cheval transformé en un autre animal) ; ST D422.1 (cheval transformé en objet).

MIDI

heure d'apparition du cheval [diabolique ?] des eaux (BM 175) ; - un *Schimmelreiter* rôde au milieu de la journée à Schmidigen : c'est une âme coupable (MU II, 850) ;

MINE(s)

cheval comme génie gardien des mines (DS 2) ; - cheval comme découvreur de mines (DS 469) ;

MINUIT : occurrences trop fréquentes pour être signalées ;

MIRACLE, voir *prodige

MONNAIE, voir aussi *don, *échange

Rübezahl berne un juif avare, maquignon de son état : - en lui vendant un cheval magique (GP II, 279g), - en substituant son cheval magique au sien (GP II, 279h) ;

MONSTRE, être hybride

un être aux membres postérieurs et à la tête de cheval, muni de bras et de mains d'homme, hante un gouffre : c'est un voleur maudit qui finit par être banni par un capucin (MU II, 603) ; - un être [créature diabolique ?] mi-homme, mi-cheval (muni de quatre sabots, mais d'une tête d'homme) menace de détruire un vacher : la récitation du premier verset de l'évangile de saint Jean le fait disparaître (MU II, 604, cf. MU II, 918) ; - un enfant à deux têtes marquées de la teigne équine naît d'une femme pour punir son mari (MU II, 735) ;

Cf. [?] ST E611.1.1 (*réincarnation d'un homme dans une tête de cheval*).

MONTAGNE

cheval comme esprit de la montagne : gardien de mines (DS 2) ; - cheval protégeant une ancienne montagne sacrée païenne (HL II, 189, cf. HL I, 21) ; des vierges cavalières apparaissent dans la montagne du Kyffhäuser (GP I, 489,1) ; un berger entend les hennissements de puissants étalons dans la montagne du Kyffhäuser (GP I, 489,4) ; Rübezahl, génie de la Montagne des Géants - *Riesengebirge* -, prend occasionnellement la forme d'un cheval (GP II, 279) ; - des cavaliers de feu, montés sur des chevaux de feu, apparaissent chevauchant vers une montagne escarpée, séjour d'âmes en peine, d'où ils se précipitent dans l'abîme (MU III, 1099) ; - Wode parcourt la montagne sur un grand étalon noir et récompense des palefreniers (BM 8) ; - un cheval met au jour des richesses minérales sur le *Rammelsberg* (DS 469c) ;

MORT, voir aussi *fantôme, *revenant, *Schimmelreiter, *cimetière, *squelette, *supplice

a/ le cheval comme présage de mort

un cheval vide dans le cortège de l'armée furieuse est un présage de mort (DS 312) ; - un cheval avec un cavalier sans tête est un présage de mort (BM 252,3) ; - un promeneur retournant chez lui de nuit entend une musique mystérieuse et aperçoit un moment un cheval se roulant à terre ; quelques semaines plus tard, il meurt noyé (MU II, 624) ;

b/ les morts à cheval : voir *amants ("*Die Toten reiten schnell*"), *Chasseur (cavalier) maudit

c/ la mort comme cavalière

un paysan rusé réussit à chasser Hel et son cheval, instigateurs d'épidémies, de son village, en les détournant vers les villages voisins (GP II, 1310) ; - la Mort chevauche une chouette (HL I, 138) ;

d/ cheval ou cavalier donnant la mort

un cheval gardien de mines possède un souffle mortel (DS 2) - un plongeur est tué par une cavalière géante engloutie (DS 318,1 = GP I, 563) ; - la mort frappe ceux qui adressent la parole au Chasseur maudit (BM 254a) ; - la conductrice [?] d'un attelage fantôme blesse à mort l'homme qui lui adresse la parole (BM 254c) ;

e/ mise à mort par le cheval, voir *suppliee

f/ divers

apparitions du fantôme du cheval blanc d'un soldat, près du lieu de sa mort (GP I, 125) ; - le "chevalier de deuil", un cavalier en armure noire montant un cheval caparaçonné de noir, suivant le cercueil d'un prince, est voué à la mort (GP II, 924) ; - deux chevaux blancs errant dans les alpages sont attelés au corbillard d'une fillette (MU II, 599) ;

MOUCHE

génie de l'écurie en forme de mouche (BM 668) ;

MULET

Hans von Hackelnberg est représenté chevauchant un mulet sur sa dalle funéraire (DS 310 = GP I, 332 = GP II, 1177a) ;

MUSIQUE

un promeneur retournant chez lui de nuit entend une musique mystérieuse et aperçoit un moment un cheval se roulant à terre ; quelques semaines plus tard, il meurt noyé (MU II, 624) ;

N

NAIN

un petit personnage réussit en se jouant à faire repartir les chevaux d'un attelage bloqué dans un fossé de la montagne du Kyffhäuser (GP I, 489,9) ;

NASEAUX

le cheval d'un revenant porte une lanterne à ses naseaux (BM 252) ;

NEUF (chiffre)

un filet en lin permet de s'assurer des services d'un cheval magique jusqu'au neuvième jour, où il s'échappe (GP II, 663c) ;

NICOLAS (saint)

un *Schimmelreiter* fait trois fois le tour d'une église, située à l'emplacement d'une ancienne chapelle Saint-Nicolas, la nuit du nouvel an (BM 19c) ; - un seigneur ivrogne s'effondre avec son cheval dans l'église Saint-Nicolas qu'il profane (DS 354 = GP I, 494) ; - le fer à cheval incrusté dans la porte Saint Nicolas de Lauban provient du passage au grand galop d'un cavalier suédois fuyant à travers la ville (HL II, 182 = GP II, 305) ; - un *Schimmelreiter* chevauche nuitamment vers la chapelle de saint Nicolas, faisant bruisser le feuillage (MU II, 843) ;

NIX(e), voir *génie des eaux

NOËL, voir aussi *douze jours, *nouvel an

un chanoine adepte de la magie parcourt des distances considérables la nuit de Noël avec son cheval magique (GP I, 474) ;

NOIR(s) (cheval, jument, etc.)

a/ cheval noir et puissances bénéfiques

des chevaux noirs sont attelés à la voiture de Waud le bienfaiteur (BM 6) ; Waud le bienfaiteur, le chasseur de dames blanches, monte un cheval noir (BM 8) ;

Cf. KHM 136 (le héros reçoit, *inter alia*, un cheval noir pour son tournoi).
b/ cheval noir diabolique

le diable suscite l'apparition d'un cheval des eaux noir, entraînant un paysan au fond des eaux (DS 202) ; - le cheval noir comme monture des messagers du diable (DS 530, HL I, 107) ; - un juron provoque l'apparition de deux cavaliers noirs, messagers du diable (GP II, 344, cf. HL I, 123) ; - un jeune chevalier chrétien utilise un destrier noir diabolique, invincible, se nourrissant de charbons ardents et de branches d'épines, pour combattre les païens comme chevalier Porte-Glaive (GP II, 1135) ; - un cheval noir rejoint au triple galop la vallée du diable, en crachant des flammes (MU II, 595) ; - le diable vient chercher une jeune fille adonnée à la danse sur un cheval noir (MU III, 1243) ;

cf. le cheval noir comme image du paganisme : le cheval noir de l'écu de Widukind est changé en blanc par Charlemagne lors de son baptême (DS 448, cf. GP II, 987) ;

Cf. TU 1642 (*le diable comme cheval noir*) ; TU 1643 (*des diables noirs montés sur des chevaux noirs*).

c/ cheval noir et sorcières

un valet est transformé en étalon noir par une sorcière (filet magique) (BM 142, BM 144, cf. MU I, 118) et réciproquement : une sorcière est transformée en jument noire par la vertu d'un filet magique (BM 142, BM 144, cf. MU I, 118) ; - une sorcière ensorcelle un puissant sommier à la robe noire en le touchant de la main : quelques minutes après l'animal tombe dans une rivière au fond d'un ravin (MU I, 133) ;

d/ cheval noir et mal

le "chevalier au destrier noir" est un impie (DS 234) ; - le cheval noir comme génie maléfique des eaux (BM 174) ;

e/ cheval noir et malédiction

un seigneur expie une faute comme cavalier sans tête monté sur un cheval noir sans tête (GP II, 828) ;

Cf. TU 2944 (*un chevalier mort erre monté sur un cheval noir, en punition de ses péchés*).

f/ cheval noir et mort

quatre chevaux noirs tirent une voiture fantôme (BM 172) ; - un cheval noir emprunté par un amant pour rejoindre son amie lui adresse la parole en s'élevant dans les airs : "*Die Toten reiten schnell*" : le cavalier réussit à sauter de sa monture surnaturelle (BM 173) ;

g/ cheval noir et deuil

le "chevalier de deuil", un cavalier en armure noire montant un cheval caparaçonné de noir, suivant le cercueil d'un prince, est voué à la mort (GP II, 924) ;

NOUVEL AN

moment d'apparition : - d'un attelage fantôme (BM 254), - du *Schimmelreiter* (BM 255) ;

NOYADE, cf. aussi *génie des eaux

dame Holle attire hommes et chevaux dans son marais (DS 4) ; - des palefreniers sacrilèges sont engloutis dans marais [?] par un éboulement (DS 236) ; - l'empereur Henri le méchant fait noyer dans le Rhin la meilleure monture de son pays (DS 486) ;

NUIT : occurrences trop fréquentes pour être signalées ;

NUAGE

Wode sort des nuages sur son cheval blanc dans la Chasse sauvage (BM 1) ;

O

ODIN voir *Wodan

OEIL voir *yeux

OFFICIER, voir *armée, *cavalerie

OR, voir aussi *argent, *monnaie, *don, *crottin

une mine d'or est découverte par un cheval (DS 469) ; - le sang et le jarret d'un cerf, offerts par le dieu cavalier Wode, se transforment en or et en argent (BM 1) ; - cadeau du Chasseur sauvage (BM 22) ; - cadeau de dame Gode (BM 24) ; - un vacher découvre le cadavre d'un cheval ; il en découpe une oreille, l'emporte avec lui et la montre à un pâtre : c'était de l'or ! (MU I, 375) ;

ORACLE, présage, prémonition, intuition, cf. *parole

a/ le cheval comme présage de mort : cf. *mort (DS 312 ; BM 252,3 ; MU II, 624) ;

cf. aussi : le "chevalier de deuil", un cavalier en armure noire montant un cheval caparaçonné de noir, suivant le cercueil d'un prince, est voué à la mort (GP II, 924) ; - l'apparition d'une armée dans le ciel, avec soldats, têtes de morts et chevaux, annonce une guerre (MU II, 649) ;

b/ le cheval comme guide surnaturel

un cheval découvre un trésor (DS 469) ; - la tombe de Hackelberg est introuvable pour ceux qui la cherchent ; son lieu a été désigné par son cheval blanc favori attelé à son chariot mortuaire (GP II, 1177b) ; [cf. aussi : deux bœufs sont attelés au corbillard de saint Étienne, saint patron des chevaux, pour désigner le lieu de sa sépulture (DS 349) ; - une biche indique la route de la Scythie aux Huns (DS 378)] ;

c/ des chevaux blancs délivrent des oracles

des oracles furent délivrés par des chevaux à Weissag (HL II, 270) ; - le hennissement du cheval blanc d'un cavalier acéphale annonce la changement de temps ou un malheur (GP I, 629) [cf. le hennissement d'un cheval révèle l'assassinat de son maître (GP I, 396)] ; - des chevaux blancs montent au grenier, montent un escalier, en signe du retour à la vie de la maîtresse de maison (DS 340, BM 290, cf. GP II, 51) ; - deux chevaux blancs montent au grenier, pour montrer la supériorité de la confession luthérienne (GP II, 612) ;

d/ divers

un accident de cheval prouve la vertu prophétique d'une source (DS 103) ; - un cheval blanc empêche la construction d'une ville sur une montagne

(HL I, 21 = HL II, 189) ; - un cheval magique prévient du danger (HL I, 217) ; - un être hybride, mi-homme, mi-cheval, initie un vacher à lire dans le lait (MU II, 918) ;

voir aussi :

un magicien – guérisseur – ne s'en laisse pas conter : appelé à diagnostiquer la maladie d'une "femme" au vu de son urine [il s'agit en fait de l'urine d'une jument], il prédit la date de naissance d'un poulain et ses caractéristiques : un étalon avec une liste rouge sur le chanfrein (MU I, 286) ;

Cf. KHM 89 (la parole d'une tête de cheval mort dévoile la vérité cachée) ; KHM 126 (un cheval doué de parole donne des conseils au héros et lui prédit l'avenir).

*Cf. ST B141.2 (cheval prophétique) ; ST *B151.1.1 (un cheval détermine la route à suivre).*

OREILLES

des flammes apparaissent sur les oreilles de chevaux (BM 299) ; - un vacher découvre le cadavre d'un cheval ; il en découpe une oreille, l'emporte avec lui et la montre à un pâtre : c'était de l'or ! (MU I, 375) ;

ORGIE

l'orgie sexuelle du sabbat de sorcières est liée à des chevauchées : on chevauche sur des balais pour l'atteindre, le lendemain on se retrouve sur un squelette de cheval (BM 142) ;

ORGUEIL

un riche paysan ne se déplace qu'à cheval, se comporte en hobereau, jusqu'à un incident dramatique (risque de chute) qui lui fait retrouver la modestie (GP II, 42) ; - une jeune fille narcissique se coiffe sans cesse devant sa glace ; elle est transformée en jument : c'est dans cette forme qu'on l'aperçoit souvent en train de se coiffer la crinière avec ses antérieurs (MU II, 602) ;

P

PACTE

la fille d'un forgeron qui avait imprudemment conclu un pacte avec un cavalier (le diable) est transformée en jument et ferrée par son père ; elle réussit à rejoindre une chapelle pour sa délivrance (MU III, 1241) ; - l'argent donné par le diable à une sorcière, conformément à un pacte, devient du crottin de cheval (MU I, 122b) ; - le diable, un cavalier monté sur un cheval de feu, passe un pacte avec un cantonnier : l'âme du cantonnier appartiendra

au diable si celui-ci n'a pas achevé le pavage de la route avant que le cantonnier, monté sur le cheval (diabolique), n'ait rejoint une chapelle : prenant le risque d'un saut mortel, le cantonnier sauve son âme (MU III, 1242) ;

PAGANISME, païen ; cf. aussi *Wodan, *christianisme

un brigand cavalier [incarnation d'une ancienne divinité ?] rôde à cheval près du repaire où il fut enterré (DS 128 = GP I, 809) ; - des géants cavaliers, liés à des esprits, sont protégés par leurs ancêtres (DS 318,4 = GP I, 563) ; - un cheval veut protéger une ancienne montagne sacrée païenne (HL II, 189) ; - la force magique d'une source, dont la vitalité est l'image de celle d'une famille seigneuriale, est prouvée par un accident de cheval (DS 103) ;

PAIN

un pain qui saigne est un signe du sacrilège commis par des palefreniers (DS 236) ;

PAIX

lors de la paix consécutive à la conversion Widukind, le cheval noir de son écu est changé en blanc par Charlemagne (DS 448 , cf. GP II, 987) ;

PALEFRENIER(s), voir aussi *écuyer, *serviteur

un palefrenier reçoit un cadeau de Waud (BM 8) ; - un palefrenier reçoit de l'or de dame Gode (BM 24) ; - les palefreniers sacrilèges qui ont jeté à terre le pain de leur maître sont engloutis dans un éboulement (DS 236) ; - un palefrenier voit la Chasse sauvage (BM 18) ; - des palefreniers voient apparaître le *Schimmelreiter* (BM 252) ; - des palefreniers possèdent souvent un génie de l'écurie (BM 668) ; - le diable revendique la possession des palefreniers, devant leurs excès et méfaits divers ; Dieu s'y oppose (GP II, 1326) ; - un valet change de vie après avoir vu le cheval vide de la Chasse maudite qui lui est destiné ; il s'engage comme palefrenier dans un couvent : un an après, il est poignardé à mort par un de ses compagnons (DS 312) ; - un palefrenier diabolique, responsable d'une terrible épidémie, échappe au bûcher avec son cheval blanc (MU II, 895) ;

PARALYSIE, tétanie

chevaux paralysés mystérieusement (BM 299) ; - cheval paralysé de peur devant la Chasse sauvage (HL I, 141b) ; - un génie féminin de l'écurie – une sorcière – est paralysé sur le cheval qu'il chevauche par l'intervention d'un homme habile (GP II, 415) ;

PARI cf. *lutte, *course

lutte entre un paysan et Wode, beau perdant (BM 1) ; - une fille de géant saute au-dessus d'un précipice avec son cheval, à la suite d'un pari, et finit par y tomber ; elle devient un génie des eaux (DS 318,1 = GP I, 563) ;

PARJURE

un capitaine de cavalerie (*Rittmeister*) parjure est condamné à errer en voiture (BM 254) ;

PAROLE, voir aussi *oracle

cheval doué de parole : un cheval noir emprunté par un amant pour rejoindre son amie lui adresse la parole en s'élevant dans les airs : "*Die Toten reiten schnell*" : le cavalier réussit à sauter de sa monture surnaturelle (BM 173) ; Cf. KHM 89 (*la parole d'une tête de cheval mort dévoile la vérité cachée*) [= AT 533] ; KHM 126 (*un cheval doué de parole donne des conseils au héros et lui prédit l'avenir*) [= AT 531].

Cf. ST B133 (*cheval disant la vérité*) ; ST *B133.3 (*tête de cheval qui parle*) ; ST B211.1.3 (*cheval doué de parole*) ; ST H13.1.1 (*reconnaissance par le fait d'entendre une conversation avec un cheval*).

PART DE CHASSE, cf. aussi *jarret

un jarret de cheval ("pied de cheval") est jeté : - au paysan qui osa narguer la Chasse sauvage (BM 19) ; - à un tailleur qui fit de même (DS 172 = GP I, 704) - à un berger qui adresse la parole Hackelberg (GP I, 333) ; - à un paysan autorisé à suivre le roi Abel dans sa chasse (GP II, 1325b) ;

Cf. ST E501.18.3 (*la Chasse sauvage jette un pied de cheval sur les personnes qui la voient*).

PAYSAN(s), voir aussi *agriculture, *génie des eaux, etc.

un riche paysan ne se déplace qu'à cheval, se comporte en hobereau, jusqu'à un incident dramatique (risque de chute) qui lui fait retrouver la modestie (GP II, 42) ; - lutte entre un paysan et Wode, beau perdant (BM 1) ;

PEAU (robe) du cheval

un vacher, agacé par la présence d'un cheval blanc dans ses alpages, confie dans sa prière les animaux à Dieu, sauf le cheval ; pendant la nuit, on entend d'effroyables bruits de trépidations sur le toit de la cabane ; le lendemain sa porte d'entrée est bloquée par le cadavre du cheval, tandis que sa peau (robe) est étalée de l'autre côté : le "fantôme" de ce cheval poursuit encore longtemps les vachers, jusqu'à l'intervention d'un capucin qui réussit à le bannir dans un lac (MU II, 909 ; cf. aussi MU II, 588 et MU III, 1592) ;

PÊCHE

des pêcheurs voient un carrosse attelé de quatre chevaux noirs de précipiter dans leurs filets ; en les retirant du lac, ils en tirent un brochet monstrueux (BM 172,1) ;

PENDAISON

un chevalier-brigand au cheval magique finit sa vie pendu à la potence (DS 129) ; - un chevalier cruel finit sa vie pendu à la branche fourchue d'un arbre vers lequel son cheval emballé l'avait projeté (GP I, 802) ; - un vacher, agacé par la présence d'un cheval blanc dans ses alpages, confie dans sa prière les animaux à Dieu, sauf le cheval ; le lendemain le cheval est retrouvé pendu à un arbre [var. : écrasé entre deux rochers]. Depuis cet événement, l'endroit est hanté (MU II, 588 ; cf. aussi MU II, 909 et MU III, 1592) ;

PERVERSITÉ

l'empereur Henri le méchant malmène par jeu la meilleure monture et la première dame de son pays (DS 486) ;

PETIT (cheval)

un chevalier-brigand possède un petit cheval magique (DS 129) ; un magicien possède un petit cheval donnant l'illusion de bondir dans le ciel (DS 253 = GP I, 294) ; - un fraticide hante une forêt marécageuse, chevauchant un petit cheval (GP II, 1325a) ;

PEUR

a/ chevaux pris de peur

- devant Wode (BM 3), - devant dame Gode (BM 24), - devant la Chasse sauvage (BM 18, HL I, 139,2) ; - un cavalier acéphale et protéiforme se transforme notamment en pierre au bord du chemin, effrayant les chevaux et provoquant des accidents (GP II, 409) ; - un cheval s'arrête de peur devant un fantôme en forme de paillasse (MU III, 1494) ; - les chevaux s'arrêtent devant un fantôme en forme de corbeille à foin (MU III, 1495) ;

Cf. [?] ST E421.1.2 (fantômes visibles pour les seuls chevaux).

b/ chevaux effrayants

un cheval gardien de mines possède des yeux effrayants (DS 2) ;

PIED(s), voir aussi *part de chasse, *sabots (empreintes), *ferrage

a/ cheval à deux ou trois pieds

cheval à deux pieds, dans la Chasse sauvage (DS 313, GP I, 528) ; - cavalier sur un cheval blanc à trois pieds (BM 252,4 , BM 441) ;

b/ le pied de cheval comme attribut du diable dans un sabbat (BM 142) ; - dans une église (HL I, 140) ; - le diable, furieux devant la construction d'une église, tape du pied et laisse la trace de son pied de cheval imprimée dans le sol (GP I, 701) ; - le diable prend la forme d'une belle jeune fille au pied de cheval pour perdre un séducteur impie : ce dernier se repent à temps (GP II, 417) ; - la fille d'un forgeron, "possédée" par le goût de la danse, est séduite par le diable en forme de danseur au pied de cheval : il la transforme en jument et en fait sa monture (MU III, 1240c) ; cf. aussi : un chien [diabolique ?], muni de pieds de cheval et portant un œil unique dans son front, hante un village : il disparaît toujours au son de l'angélus (MU II, 490) ;

PINCE(s) à feu, cf. *chevauchée

POISSON(s)

des pêcheurs voient un carrosse attelé de quatre chevaux noirs de précipiter dans leurs filets ; en les retirant du lac, ils en tirent un brochet monstrueux (BM 172) ;

PONT

lieu d'apparition du *Schimmelreiter* (BM 252,3) ; - un cavalier galope dans un va-et-vient continu des hauteurs d'un chemin vers un pont, entre minuit et la première cloche du matin (matines), qui le fait disparaître (MU II, 851) ; - un *Schimmelreiter* acéphale traverse un village jusqu'à un pont (MU II, 853) ; - le cortège d'attelages aux quarante chevaux du génie des eaux, emmenant son épouse réticente, disparaît dans les eaux en franchissant un pont en or et en argent (HL I, 47) ;

PORC

un bailli impie est banni dans un marais parmi les cochons, sous la forme d'un cavalier portant sa tête sous son bras et chevauchant un cheval blanc (GP I, 629) ; - un porc fantôme grandit à vue d'œil aux dimensions d'un cheval (MU II, 545) ;

PORTE

le fer à cheval incrusté dans la porte Saint-Nicolas de Lauban provient du passage au grand galop d'un cavalier suédois fuyant à travers la ville (HL II, 182 = GP II, 305) ;

POSSESSION (rite de prise de)

une jument rétive restreint la circonférence d'une terre lors d'un rite de prise de possession (DS 519) ;

POTENCE, voir *pendaison

POULAIN

un loup-garou se nourrit de chair de poulain (DS 213) ; - le propriétaire d'une jument blanche décharnée l'abandonne à son sort ; un chasseur la découvre en hiver avec un poulain ; au printemps suivant, les deux animaux sont donnés pour la construction d'une chapelle Saint Antoine (MU I, 35) ; - un magicien - guérisseur - ne s'en laisse pas conter : appelé à diagnostiquer la maladie d'une "femme" au vu de son urine [il s'agit en fait de l'urine d'une jument], il prédit la date de naissance d'un poulain et ses caractéristiques : un étalon avec une liste rouge sur le chanfrein (MU I, 286) ;

PRÉSAGE voir *oracle

PRÉCIPICE, voir aussi *sabot (empreintes), *chute
saut par dessus un précipice : légendes sur traces de sabots (DS 318,1-5 = GP I, 563) ; - des cavaliers de feu, montés sur des chevaux de feu, apparaissent chevauchant vers une montagne escarpée, séjour d'âmes en peine, d'où ils se précipitent dans l'abîme (MU III, 1099) ;

PRINCE, princesse

dans légendes sur des empreintes de sabots : cf. DS 318,1-5 = GP I, 563 ;

PRODIGE(s), voir aussi *magie

palefreniers sacrilèges : pain qui saigne (DS 236) ; - chute de la monture du chevalier ivrogne devant l'autel de l'église Saint-Nicolas (DS 354 = GP I, 494) ;

PROIE, cf. *Chasseur sauvage et *Chasseur maudit
dames blanches comme proies : - de Waud (BM 8), - de la Chasserresse sauvage (BM 23) ;

PUNITION, cf. aussi *malédiction, *Chasseurs et cavaliers maudits, *pendaison, *supplice, *orgueil
un fils impie se moque de sa mère en mélangeant de l'urine ou du crottin de cheval à sa nourriture ; Dieu le punit (MU I, 100,1+2b) ; - un enfant à deux têtes marquées de la teigne équine naît d'une femme pour punir son mari (MU II, 735) ; - un *Schimmelreiter* rôde au milieu de la journée à Schmidigen : c'est une âme coupable (MU II, 850) ;

PURGATOIRE, âmes en peine, cf. aussi *malédiction
le *Höselberg* en Thuringe est un purgatoire (DS 173) ; - des cavaliers de feu, montés sur des chevaux de feu, apparaissent chevauchant vers une montagne escarpée, séjour d'âmes en peine, d'où ils se précipitent dans l'abîme (MU III, 1099) ; - une âme en peine est sauvée grâce au bond prodigieux d'un cheval à travers une trouée de verdure (MU III, 1130, cf. MU III, 1131) ;

Q

QUESTION

la question posée à un *Schimmelreiter* le libère et lie celui qui l'a posée (BM 255) ;

QUEUE

un serviteur, injustement condamné, est condamné à mourir attaché à la queue d'un cheval sauvage (DS 507) ; - un hardi garçon, monté sur un petit cheval blanc, réussit à voler le trésor de brigands et à s'échapper : lorsque l'un des brigands le rejoint et agrippe sa monture par la queue, le garçon la tranche avec son épée et invoque le diable pour faire avancer son cheval mutilé : il arrive à bon port mais le cheval meurt à l'arrivée (MU I, 3,1+2) ; - le diable tente de retenir par la queue une jeune fille transformée en jument, au moment où elle atteint une chapelle : la queue se détache et devient une tresse humaine, et le jeune fille est délivrée (MU III, 1241b) ;

R

RÉCOMPENSE, voir *don

REGARD

chevaux aux regards étranges (BM 299) ;

RÉTIF (cheval)

un cheval dangereux est offert par revenant à son ancien maître (DS 99) ;
- une jument rétive restreint la circonférence d'une terre lors d'un rite de prise de possession (DS 519) ; - des chevaux refusent de faire avancer leur chariot tant qu'une image volée de la vierge Marie n'est pas déchargée (HL II, 290) ;
- un prêtre échappe à un attentat grâce à la rétivité du cheval de son agresseur (GP II, 573) ;

REVENANT¹ voir aussi *fantôme

a/ revenant en forme de cheval

lorsqu'un garde chasse tente de passer le filet à un cheval errant [revenant ?], celui-ci grandit démesurément puis s'échappe en lançant des étincelles de feu à chaque foulée (MU II, 585) ; - le bruit d'un cheval [revenant ?] poursuit un promeneur dans une forêt (MU II, 587) ; - un cheval entre dans une cabane à fromages, les sale et les retourne ; les habitants veulent le bannir, mais le cheval les supplie de pouvoir rester, promettant de ne pas nuire à la maison ; on lui accorde le grenier (MU II, 590b) ; - un amant venant de quitter sa belle croise un cheval sur le chemin du retour ; ce cheval avait pour habitude de terrasser les passants (MU II, 591) ; - un cheval hantant une cabane et y volant régulièrement des fromages est convoqué à parler : il avoue être l'ancien pâtre et agir pour se venger des ses maîtres qui l'avaient trompé ; après cette citation, la cabane retrouve la tranquillité (MU II, 593) ; - un cheval blanc sort d'une cabane pour pisser dans la rue et y retourne : effroi du passant qui sait que cette maison ne possède pas de cheval (MU II, 600) ; - un revenant hante le grenier d'une cabane ; sa tête de cheval apparaît parfois à la fenêtre du grenier, mais lorsqu'on y monte, il n'y a plus personne ; cet "être" [*genius loci* ?] interdit toute activité et oblige les propriétaires à abandonner les lieux (MU II, 601) ;

Cf. ST E423.1.3 (*revenants en forme de chevaux*) ; ST E611.1 (*réincarnation comme cheval*).

b/ revenant à cheval [cf. *Chasseur (cavalier) maudit, errant, **Schimmelreiter*] l'« esprit » d'une ancienne princesse aux mœurs belliqueuses et sanguinaires, chevauchant sur un cheval rouge sombre, se manifeste parfois par des coups de fouet (DS 502) ; enlèvement d'un mortel vers l'au-delà, par un cavalier "fantôme" [= revenant !] défendant un château (DS 281) ; un Chasseur maudit fraticide sort toutes les nuits à minuit d'un marais pour son errance nocturne (GP II, 255) ; - un amant défunt emmène son amie sur son cheval ; à la question, posée à trois reprises : "*Der Mond, der scheint so hell, / Der Tod, der reitet so schnell, / Mein Liebchen, graut dir nicht ?*", celle-ci répond deux fois "Non", puis se tait : le cheval disparaît alors avec eux après avoir dessiné trois cercles vertigineux (GP II, 1280) ; - un fraticide hante une forêt marécageuse : chevauchant un petit cheval, et accompagné de chiens courants de forme ignée (GP II, 1325a), entouré de chevaux de feu (GP II, 1325b) ; - apparitions de revenants montés sur des chevaux de feu, accompagnés de chiens noirs (MU III, 1579) ; - un vacher surveillant son troupeau dans un endroit sauvage aperçoit soudain une douzaine de cavaliers traversant l'endroit

¹ Voir note s.v. "fantôme".

au triple galop ; il les salue : l'un des cavaliers lui dit : "Si tu n'étais mon filleul, nous aurions le pouvoir de te tuer !" ; le groupe de cavaliers s'éloigne dans un vacarme terrifiant, sans laisser la moindre trace (MU II, 855) ;

c/ revenant comme écuyer

un revenant prend la forme d'un écuyer, intendant des écuries (DS 99) ;

Cf. *ST E582 (un mort conduit des chevaux)*.

d/ divers

une revenante retourne vers sa maison : des chevaux blancs montent au grenier pour attester de sa réalité (DS 340 ; BM 290 ; GP II, 51) ; - une âme en peine est sauvée grâce au bond prodigieux d'un cheval à travers une trouée de verdure (MU III, 1130 ; cf. MU III, 1131) ; - un "fantôme" est banni (attaché) dans une faille par un capucin, qui explique aux habitants qu'il faut interdire l'accès de l'endroit à un étalon âgé (ou à un taureau, ou à un verrat), sous peine de lui redonner ses pouvoirs (MU II, 963 ; MU II, 983) ; - un vacher, agacé par la présence d'un cheval blanc dans ses alpages, confie dans sa prière les animaux à Dieu, sauf un cheval errant dans ses alpages ; pendant la nuit, on entend d'effroyables bruits de trépignements sur le toit de la cabane ; le lendemain sa porte d'entrée est bloquée par le cadavre du cheval, tandis que sa peau (robe) est étalée de l'autre côté ; le lieu est hanté depuis : variante 1 = le "fantôme" de ce cheval poursuit encore longtemps les vachers, jusqu'à l'intervention d'un capucin qui réussit à le bannir dans un lac (MU II, 909 ; cf. MU II, 588) ; variante 2 = un pâtre revenant est vu procédant régulièrement à l'équarrissage, dans la cabane hantée, d'un cheval blanc (MU III, 1592) ;

RICHESSSE, voir aussi *or, *argent

richesse considérable du génie des eaux en voitures -trente- et en chevaux - quarante-, comme en argent (HL I, 47) ;

ROUGE

apparition de l'esprit d'une ancienne princesse aux mœurs belliqueuses et sanguinaires, sur un cheval rouge sombre (DS 502) ;

ROSSE, cf. *jument

RÜBEZAHN

Rübezahn, génie de la Montagne des Géants (*Riesengebirge*), prend occasionnellement la forme d'un cheval (GP II, 279) ; Rübezahn comme Chasseur sauvage au cheval écumant (GP II, 279d) ; Rübezahn berne un juif avare, maquignon de son état : - en lui vendant un cheval magique (GP II, 279g), - en substituant son cheval magique au sien (GP II, 279h) ; Rübezahn cavalier offre

à des musiciens ambulants du crottin qui se transforme en or (GP II, 279o) ;
 Rübezahl possède un carrosse magique attelé de six chevaux (GP II, 279aa) ;
 Rübezahl fait se diviser en deux les chevaux d'un attelage puis leur rend leur
 forme initiale (GP II, 279dd) ; Rübezahl échange ses habits et son cheval avec
 un capitaine de cavalerie : ce dernier réalise un peu plus tard qu'il est habillé
 de verdure et qu'il chevauche un bâton (GP II, 279ii) ;

S

SABBAT (de sorcières), cf. aussi *chevauchée
 on chevauche sur des balais et autres ustensiles pour l'atteindre (BM 142 ,
 BM 143), le lendemain on se retrouve sur un squelette de cheval (BM 143) ;

SABOT(s), empreinte(s) [*Rosstrappe(n)*]
 empreintes laissées : - par le cheval magique d'un chevalier-brigand (DS
 129) ; - par le cheval d'une princesse, dans des contextes divers (DS 318,1-5
 = GP I, 563) ; - par le diable incarné dans trois cavaliers (HL I, 123) ; - dans
 un endroit dépourvu de chevaux, un *Schimmelreiter* au manteau écarlate hante
 un alpage abandonné, laissant derrière lui des traces de sabots (MU III,
 1578) ; - le diable, furieux devant la construction d'une église, tape du pied
 et laisse la trace de son pied de cheval imprimée dans le sol (GP I, 701) ;
 cf. absence de traces : - un groupe de cavaliers fantômes traverse un alpage
 dans un vacarme terrifiant, sans laisser la moindre trace (MU II, 855) ;

SACRILÈGE, voir aussi *juron
 un seigneur ivrogne s'effondre avec son cheval dans l'église Saint-Nicolas
 qu'il profane (DS 354 = GP I, 494) ; - des palefreniers sacrilèges sont
 engloutis dans un éboulement (DS 236) ; - un fils impie se moque de sa
 mère en mélangeant de l'urine ou du crottin de cheval à sa nourriture ; Dieu
 le punit (MU I, 100,1+2b) ; - dans un alpage, des serviteurs mécréants
 fabriquent une poupée de chiffons et la baptisent : le personnage s'anime et
 finit par dépasser en exactions ses créateurs ; il trotte la nuit sur le toit de la
 cabane comme un cheval [...] ce *Toggeli* finit par tuer et écorcher l'un des
 serviteurs, et hante depuis l'alpage devenu inutilisable (MU II, 879) ;

SAINTE-CÈNE

prodige du pain qui saigne : palefreniers sacrilèges (DS 236) ;

SANG

pain qui saigne (DS 236) ; - eaux rouges de sang, signe qu'un plongeur a
 été tué par la cavalière géante de l'abîme aquatique (DS 318,1 = GP I, 563) ;

- du sang et un jarret de cerf se transforment en or et en argent : récompense de Wode, après un pari (BM 1) ;

SAUT(s) prodigieux à cheval, cf. aussi *sabot(s) [empreintes]

un magicien possède un petit cheval donnant l'illusion de bondir dans le ciel (DS 253) ; - une âme en peine est sauvée grâce au bond prodigieux d'un cheval à travers une trouée de verdure (MU III, 1130 ; cf. MU III, 1131) ; - le diable, un cavalier monté sur un cheval de feu, passe un pacte avec un cantonnier : l'âme du cantonnier appartiendra au diable si celui-ci n'a pas achevé le pavage de la route avant que le cantonnier, monté sur le cheval (diabolique), n'ait rejoint une chapelle : prenant le risque d'un saut mortel, le cantonnier sauve son âme (MU III, 1242) ;

SAXONS

lors de la conversion des Saxons, le cheval noir de l'écu de Widukind est changé en blanc par Charlemagne (DS 448 , cf. GP II, 987) ;

SCHIMMELREITER, voir aussi *blanc (cheval)

a/ revenant expiant une faute

un meurtrier devient un *Schimmelreiter* errant (BM 252) ; - un *Schimmelreiter* chevauche nuitamment vers la chapelle de saint Nicolas, faisant bruisser le feuillage : c'est l'âme repentante d'un mauvais seigneur ; on dit que les habitants des environs devaient garder une chambre et un lit à sa disposition, et qu'on l'entendait distinctement s'y reposer (MU II, 843) ; - un *Schimmelreiter* rôde au milieu de la journée à Schmidigen : c'est une âme coupable (MU II, 850) ;

b/ forme du diable tentateur

le diable prend l'apparence de personnes décédées (notamment de gardiens de l'ordre : un garde champêtre, un gardien des cours d'eau), chevauchant un cheval blanc, pour tenter les vivants par le péché de médisance (MU II, 845 ; MU II, 846 ; MU II, 848c ; MU III, 1228) ;

c/ fantôme [?]

un *Schimmelreiter* fait trois fois le tour d'une église, située à l'emplacement d'une ancienne chapelle Saint-Nicolas, la nuit du nouvel an (BM 19c) ; - *Schimmelreiter* sans tête et sur un cheval à trois pieds (BM 441) ; - un *Schimmelreiter* hante les environs d'une maison forestière (MU II, 847) ; - un *Schimmelreiter* acéphale en uniforme d'officier hante la vallée de la Reuss (MU II, 848a+b) ; - un *Schimmelreiter* acéphale traverse un village jusqu'à un pont (MU II, 853) ; - dans un endroit dépourvu de chevaux, un *Schimmelreiter* au manteau écarlate hante un alpage abandonné, laissant derrière lui des traces de sabots (MU III, 1578) ;

d/ cheval psychopompe

la question posée à un *Schimmelreiter* le libère et lie celui qui l'a posée (BM 255) ;

SCRIBE (*Schreiber*), voir *clerc

SERVITEUR(s), voir aussi *palefrenier(s)

un serviteur fait ferrer sa monture qui trotte mal : le lendemain matin la maîtresse de la maison reste alitée : on finit par découvrir ses marques de ferrage (MU III, 1399) ; - un serviteur est chevauché par sa maîtresse, puis chevauche sa maîtresse au cours d'un sabbat (BM 142 ; BM 144 ; MU I, 118) ; - dans un alpage, des serviteurs mécréants fabriquent une poupée de chiffons et la baptisent : le personnage s'anime et finit par dépasser en exactions ses créateurs ; il trotte la nuit sur le toit de la cabane comme un cheval [...] ce *Toggeli* finit par tuer et écorcher l'un des serviteurs, et hante depuis l'alpage devenu inutilisable (MU II, 879) ;

SEXUALITÉ, désir, etc.

l'orgie sexuelle du sabbat de sorcières est liée à des chevauchées : on chevauche sur des balais pour l'atteindre, le lendemain on se retrouve sur un squelette de cheval (BM 142) ; - un chevalier renonce à ses pulsions sexuelles après la mort de son étalon (DS 574) ; - un étalon poursuit de son désir une jeune femme, après avoir pris un aphrodisiaque préparé pour son maître (HL I, 237) ; le cortège d'un génie des eaux aux quarante chevaux emmenant sa fiancée s'engloutit dans les eaux (HL I, 47) ; - une jeune fille narcissique métamorphosée en jument rôde près des cabanes isolées, où elle entre dans la chambre du dormeur pour serrer sa tête contre celle de l'homme effrayé (MU II, 602) ;

SILENCE

apparition silencieuse d'un cheval blanc sans tête près du lieu de la mort de son maître (GP I, 125) ;

SOINS (aux chevaux) voir *palefrenier, *génie de l'écurie

SORCIER(e), SORCELLERIE, voir aussi *magie, *chevauchée, *diable, *ferrage

une sorcière chevauche son valet, puis est chevauchée -en forme de jument- par lui (BM 142, BM 144, MU I, 118) ; - sorcière en forme de cheval (blanc), agressant les chevaux d'un attelage (BM 156) ; - l'argent donné par le diable à une sorcière, conformément à un pacte, devient du crottin de

cheval (MU I, 122b) ; - une sorcière ensorcelle un puissant sommier à la robe noire en le touchant de la main : quelques minutes après l'animal tombe dans une rivière au fond d'un ravin (MU I, 133) ; - le diable traverse les airs en chevauchant la concubine du prêtre, une vieille sorcière (MU II, 860) ; Cf. ST G211.1.1 (*sorcière en forme de cheval*) ; ST G225.2 (*le cheval comme compagnon de la sorcière*) ; ST G241.2.1 (*une sorcière transforme un homme en cheval et le chevauche*) ; ST G265.6.3 (*cheval ensorcelé*).

SOUFFLE

souffle mortel du cheval génie gardien des mines (DS 2) ;

SOURIS

la voiture d'un revenant acéphale est occasionnellement attelée de souris (BM 441) ;

SQUELETTE, voir aussi *cadavre

le lit d'apparat du sabbat se révèle être un squelette de cheval (BM 143, GP I, 531) ;

SUICIDE

un fratricide se jette par remords dans un marais : il deviendra un cavalier maudit (GP II, 255) ;

SUPPLICE

un serviteur est injustement condamné à mourir attaché à la queue d'un cheval sauvage (DS 507) ;

Cf. KHM 89 (*une servante infidèle est enfermée nue dans un tonneau dont l'intérieur est hérissé de clous, puis traînée le long des rues par deux chevaux blancs jusqu'à ce que mort s'ensuive*).

SUREAU

une sorcière attache sa monture magique à une tige de sureau (BM 142) ;

T

TENTATION

le diable prend l'apparence de personnes décédées (notamment de gardiens de l'ordre : un garde champêtre, un gardien des cours d'eau), chevauchant un cheval blanc, pour tenter les vivants par le péché de médisance (MU II, 845 ; MU II, 846 ; MU II, 848c ; MU III, 1228) ;

TERRE, voir aussi *agriculture, *mine, *montagne
rite de prise de possession à cheval (DS 519) ; - palefreniers sacrilèges
engloutis dans un éboulement (DS 236) ;

TÊTE (d'homme)

a/ cavalier sans tête :

apparition d'un fantôme sous la forme d'un cavalier sans tête, condamné à
errer pour ses fautes (DS 309) ; - Chasseur sauvage sans tête (BM 17a) ;
- apparition d'un cavalier sans tête (BM 253) ; - *Schimmelreiter* sans tête
(BM 441) ; - fantôme errant comme cavalier sans tête (HL I, 194) ; - un
cavalier acéphale et protéiforme se transforme notamment en pierre au bord
du chemin, effrayant les chevaux et provoquant des accidents (GP II, 409) ;
- celui auquel apparaît un cavalier sans tête est condamné à mourir (BM
252,3) ; - un seigneur expie une faute comme cavalier sans tête monté sur un
cheval noir sans tête (GP II, 828) ; - des chevaliers acéphales dont le cou
laisse s'échapper des flammes, montés sur des chevaux de feu, hantent un
couvent abandonné : ce sont les âmes condamnées des oppresseurs du couvent
(MU II, 844) ; - un *Schimmelreiter* acéphale en uniforme d'officier hante la
vallée de la Reuss (MU II, 848,a+b) ; - un *Schimmelreiter* acéphale traverse
un village jusqu'à un pont (MU II, 853) ;

Cf. ST E422.1.1.3.1 (un fantôme sans tête chevauche un cheval).

b/ cavalier portant sa tête sous son bras : (GP I, 629 ; BM 252,6) ;

TÊTE (de cheval)

a/ cheval acéphale :

un cheval blanc sans tête hante le lieu de la mort de son maître (GP I, 125) ;
- un cheval blanc sans tête hante le lieu d'un procès inéquitable (GP I, 557) ;
- un jeune paysan désire en pensée une monture : un cheval sans tête apparaît
soudain devant lui, il renonce à l'enfourcher (GP II, 663d) ; - un seigneur
expie une faute comme cavalier sans tête monté sur un cheval noir sans tête
(GP II, 828) ; - lorsqu'au jour des processions de la Saint-Marc les garçons
se comportaient mal, un cheval sans tête les séparait et les pourchassait (MU
II, 596) ;

b/ divers :

des têtes de chevaux empaillées ou en bois sont fixées au grenier d'une
maison, en souvenir d'un épisode étrange (DS 340, cf. GP II, 51) ; - une tête
de cheval est tirée du fond d'un marais (BM 175) ; - un revenant hante le
grenier d'une cabane ; sa tête de cheval apparaît parfois à la fenêtre du
grenier, mais lorsqu'on y monte, il n'y a plus personne ; cet "être" [*genius
loci* ?] interdit toute activité et oblige les propriétaires à abandonner les lieux
(MU II, 601) ; - une jeune fille narcissique transformée en jument entre dans

la chambre du dormeur pour serrer sa tête contre celle de l'homme effrayé (MU II, 602) ; - un monstre aux membres postérieurs et à la tête de cheval, muni de bras et de mains d'homme, hante un gouffre : c'est un voleur maudit qui finit par être banni par un capucin (MU II, 603) ;

Cf. (p. m.) : tête de cheval douée de parole (KHM 89 = AT 533).

TÊTE

de cerf portée par un cheval de la Chasse sauvage (HL I, 135) ;

TISONNIER, voir *chevauchée

TOMBE, cf. aussi *cimetière

Hans von Hackelberg est représenté chevauchant un mulet sur sa dalle funéraire (DS 310 = GP I, 332 = GP II, 1177a) ; - la tombe de Hackelberg est introuvable pour ceux qui la cherchent ; son lieu a été désigné par son cheval blanc favori attelé à son chariot mortuaire (GP II, 1177b) ;

TRANSFORMATION, voir *métamorphose

TRANSPORT MAGIQUE, voir aussi *chevauchée, *vol dans les airs

un amant s'appêtant à quitter son amie aperçoit par la fenêtre un cheval qui le regarde : il perd connaissance et se retrouve le lendemain à plusieurs lieues de là (MU II, 592) ;

TRÉSOR, voir aussi *argent, *or

un avare a enterré un trésor, en fixant les règles de sa découverte : seul un cavalier monté sur un cheval blanc, qui fera trois fois le tour de l'endroit en prononçant une conjuration, pourra le trouver : le fait finit par se produire, et l'âme de l'avare est délivrée (MU III, 1482) ;

TRIBUT

la cité de Magdeburg doit livrer chaque année au seigneur de Biberstein six chevaux blancs (HL II, 252) ;

TROIS (chiffre)

cavalier sur cheval blanc à trois pieds (BM 252,4 ; BM 441) ; - diable prenant la forme de trois cavaliers (HL I, 123) ;

Cf. KHM 136 (un cheval à trois pieds offert par un inconnu donne accès à l'autre monde et à ses ressources : une armée, un destrier, trois chevaux de tournoi).

U

URINE

un fils impie se moque de sa mère en mélangeant de l'urine de cheval à sa nourriture ; Dieu le punit (MU I, 100,1) ; - un magicien - guérisseur - ne s'en laisse pas conter : appelé à diagnostiquer la maladie d'une "femme" au vu de son urine [il s'agit en fait de l'urine d'une jument], il prédit la date de naissance d'un poulain et ses caractéristiques : un étalon avec une liste rouge sur le chanfrein (MU I, 286) ; - un cheval blanc sort d'une cabane pour pisser dans la rue et y retourne : effroi du passant qui sait que cette maison ne possède pas de cheval (MU II, 600) ;

V

VALET voir *palefrenier, *serviteur

VENT, voir aussi *vol (dans les airs)

un chevalier-brigand possède un cheval "rapide comme le vent" (DS 129) ;

VÊPRES

un seigneur ivrogne s'effondre avec son cheval devant l'autel de l'église Saint Nicolas qu'il profane pendant les vêpres (DS 354) ;

VIANDÉ (chair de cheval), voir aussi *part de chasse, *cadavre

un loup-garou se nourrit secrètement d'un poulain (DS 213) ; un chanoine magicien dévore occasionnellement des chevaux, avec leurs cavaliers ou leurs attelages (GP I, 474) ;

VIERGE(s)

des vierges cavalières apparaissent dans la montagne du Kyffhäuser (GP I, 489,1) ;

VŒU

le propriétaire d'un cheval blanc perdu fait le vœu de le donner à saint Antoine s'il le retrouve ; l'animal revient, son propriétaire tient parole et le cheval devient la première donation pour la construction d'une chapelle consacrée au saint [+ variante] (MU I, 35) ; - une jeune femme poursuivie par le diable en forme de cheval fait le vœu d'accrocher un fer à cheval dans une chapelle si elle réussit à lui échapper : sauvée, elle accomplit son vœu (MU II, 589) ;

VOITURE

a/ voiture du Chasseur sauvage

des chevaux noirs sont attelés à la voiture de Waud (BM 6) ; - un Chasseur sauvage traverse les airs avec sa voiture de fer, attelée de six chevaux blancs, avant de se poser à terre, toujours au même endroit (GP II, 799) ;

b/ voiture du Chasseur maudit

Hackelnberg traverse les forêts de Thuringe en voiture (DS 311, GP I, 333) ;

c/ voiture du génie des eaux

attelage de chevaux comme attribut du génie des eaux (HL I, 47) ;

cf. aussi : une voiture [du génie des eaux ?] tirée par quatre chevaux noirs se métamorphose en un brochet monstrueux (BM 172,1) ; - un revenant, voyageant dans une voiture tirée par quatre chevaux blancs, disparaît dans une rivière (BM 254) ;

d/ paralysie d'un attelage

une voiture reste immobilisée : ses chevaux sont mystérieusement paralysés (BM 299) ; - une conjuration paralyse une voiture en dépit des efforts des chevaux (BM 300) ;

e/ divers

une voiture est utilisée par une princesse pour sa fuite (DS 318,3 = GP I, 563) ; - des voitures sont englouties avec leur contenu et leurs chevaux par un chanoine magicien (GP I, 474) ; - la voiture d'un "fantôme" est attelée de souris (BM 441) ;

VOL (à cheval dans les airs), cf. aussi *ciel, *chevauchée

a/ cheval magique : voir *magie

b/ dans la Chasse sauvage

Wode traverse les airs sur son cheval blanc (BM 1) ; - la Chasse sauvage passe dans les airs avec un bruit de chaînes (BM 17d) ; - un Chasseur sauvage traverse les airs avec sa voiture de fer, attelée de six chevaux blancs (GP II, 799) ;

c/ au cours de l'errance du Chasseur maudit

l'attelage de Hackelnberg traverse bruyamment les airs au-dessus des forêts de Thuringe (GP I, 333) ;

d/ illusion magique

un magicien possède un petit cheval donnant l'illusion de bondir dans le ciel (DS 253 = GP I, 294) ;

e/ divers

un cheval noir emprunté par un amant pour rejoindre son amie lui adresse la parole en s'élevant dans les airs : "*die Toten reiten schnell*" : le cavalier réussit à sauter de sa monture surnaturelle (BM 173) ; - un jeune chevalier chrétien part en croupe sur la monture magique (une chèvre à trois pattes) de son parent décédé, pour visiter Jérusalem, où il obtient par ruse un destrier

noir diabolique (GP II, 1135) ; - le diable traverse les airs en chevauchant la concubine du prêtre, une vieille sorcière (MU II, 860) ;

VOL, voleur

un brigand cavalier et voleur de chevaux [incarnation d'une ancienne divinité ?] rôde à cheval près du repaire où il fut enterré (DS 128 = GP I, 809) ; - un chevalier-brigand (voleur) possède un cheval volant comme le vent (DS 129) ; - un hardi garçon, monté sur un cheval volé, réussit à s'emparer du trésor de brigands et à en libérer la région (MU I, 3b) ; - un être aux membres postérieurs et à la tête de cheval, muni de bras et de mains d'homme, hante un gouffre : c'est un voleur maudit qui finit par être banni par un capucin (MU II, 603) ;

W

WODE, Waud

Wode est un Chasseur sauvage (bénéfique), chevauchant dans les airs sur cheval blanc (BM 1) ; - Wode effraie les chevaux et étourdit la servante d'un paysan lors de son passage (BM 3) ; - Wode parcourt la forêt dans un attelage, apportant la prospérité à ceux qui le servent (BM 6) ; - Wode parcourt la montagne sur un grand étalon noir et récompense des palefreniers (BM 8) ;

WODAN, cf. aussi *Wode, *Hackelbernd

un brigand cavalier et borgne rôde à cheval près du repaire où il fut enterré (DS 128 = GP I, 809) ; - apparition de chariots et de chevaux de feu dans l'Odenwald (DS 277) ; - "chaperon bleu" (*Blauhütel*) comme Chasseur maudit (HL I, 136) ;

WIDUKIND

Widukind utilise la ferrure à l'envers pour échapper à ses ennemis (GP II, 987) ; - le cheval noir de l'écu de Widukind est changé en blanc par Charlemagne (DS 448 , cf. GP II, 987) ;

Y

YEUX

le cheval génie des mines de montagne possède des yeux effrayants (DS 2) ; - une jeune fille narcissique se coiffe sans cesse devant sa glace ; elle est transformée en jument : ses yeux brillent comme le feu (MU II, 602).

BIBLIOGRAPHIE

Note : lorsqu'ils sont publiés dans la Collection des Universités de France ou dans la Patrologie de Migne, les ouvrages cités ne sont pas systématiquement repris dans cette bibliographie. Nous n'y avons mentionné que les œuvres ou livres les plus importants pour notre sujet.

Nous distinguons 1. Les sources (médiévales, latines, grecques, anthologies) ; 2. Les ouvrages et articles traitant du cheval dans la littérature et la civilisation ; 3. Les autres ouvrages et articles ; 4. Les ouvrages de référence.

Abréviations

- AASS = *Acta sanctorum*, Anvers et autres.
CUF = Collection des Universités de France (Association Guillaume Budé), éditée à Paris par Les Belles-Lettres.
DTM = Deutsche Texte des Mittelalters.
GAG = Göppinger Arbeiten zur Germanistik.
HA (Herrigs Archiv) =
Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen.
MGH = Monumenta Germaniae Historica.
PG = *Patrologiae Cursus Completus*. Accurante J.-P. Migne – *Series Graeca*, Paris.
PL = *Patrologiae Cursus Completus*. Accurante J.-P. Migne – *Series Latina*, Paris.
PBB (Paul und Braunes Beiträge) =
Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur.
WBKL = Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik.
ZfdA = Zeitschrift für deutsches Altertum.
ZfdPh = Zeitschrift für deutsche Philologie.
ZfVk = Zeitschrift (des Vereins) für Volkskunde.

1. Sources.

a. Sources médiévales.

- Adam de Brême. *Gesta hammaburgensis ecclesiae pontificum*, éd. et trad. W. Trillmich d'après B. Schmeidler (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, T. XI). Berlin, Rütten & Loening, 1961.
- Adam de Brême. *Histoire des archevêques de Hambourg*. Trad. par J. B. Brunet-Jailly. Paris, Gallimard (L'aube des peuples), 1998.
- Albert le Grand. *De Animalibus*. Ed. Hermann Stadler : *Albertus Magnus, De Animalibus Libri XXVI. Nach der Kölner Urschrift* (2 vol.), Münster en Westphalie, Aschendorff (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 15 et 16), 1916 et 1921.
- Alten, Georg. *Das Buch der Chroniken*. Voir Schedel, Hartmann, *Liber Chronicarum*.
- Bède le Vénérable. *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. Ed. C. Plummer. Oxford, 1896.
- Beowulf. Ed., trad. et commentaires par André Crépin, 2 vol. (GAG 329). Göppingen, Kümmerle, 1991.
- Bernard de Clairvaux, *Eloge de la nouvelle chevalerie (De laude novae militiae)*. Ed. Dom Jean Leclercq, trad. Pierre-Yves Emery (Sources chrétiennes 367), Paris, Cerf, 1990.
- Bérout. *Le Roman de Tristan*. Ed. et trad. Philippe Walter, dans : *Tristan et Iseut. Les poèmes français, la saga norroise*. Paris, LGF (Lettres Gothiques), 1989, pp. 23-227.
- Boniface (saint). *Briefe des Bonifatius [...] nebst einigen zeitgenössischen Dokumenten*, éd. Tangl, Külb, Rau. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
- Capitulatio de partibus Saxoniae*, éd. Alfred Boretius dans MGH, *Legum sectio II, Capitularia regum francorum tomus I*, 1883, pp. 68-70.
- Caesarius von Heisterbach. *Dialogus Miraculorum*. Ed. Joseph Strange (*Caesarii Heisterbacensis Monachi ordinis Cisterciensis Dialogus Miraculorum*), Cologne, Bonn, Bruxelles (2 vol.), 1851.
- La Chanson des Quatre fils Aymon*, d'après le manuscrit La Vallière, éd. Ferdinand Castets. Montpellier, Coulet et fils, 1909.
- La Chanson de Roland*. Texte établi et traduit par Joseph Bédier. Bibliothèque médiévale 10/18. Paris, U.G.E., 1982.
- Chrétien de Troyes. *Erec et Enide*. Ed. et trad. J. M. Fritz. Paris, L.G.F. (coll. Lettres gothiques), 1992.
- Das Eckenlied*. Ed. F. B. Brévar, Stuttgart, Reclam, 1986.

- Eckhart, Johannes. *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke. Die deutschen Werke*, éd. Josef Quint, t. I. *Predigten*, vol. 1 (sermons 1-24). Stuttgart, Kohlhammer, 1958.
- Edda*. Trad. Felix Genzmer. I. Heldendichtung ; II. Götterdichtung und Spruchdichtung (Thule I et II). Düsseldorf - Cologne, Eugen Diederichs, 1963.
- L'Edda poétique*. Textes présentés et traduits par R. Boyer. Paris, Fayard, 1992.
- Ekkehard IV de Saint-Gall. *Benedictiones ad mensas*. Ed. Ferdinand Keller, *Mittheilungen der antiquarischen Gesellschaft in Zürich* III, 1846-47, pp. 99-121.
- Étienne de Bourbon. *Tractatus de diversiis materiis praedicabilibus*. Ed. partielle par A. Lecoy de la Marche sous le titre *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Etienne de Bourbon, dominicain du XIII^e siècle*. Paris 1877.
- Folz, Hans. *Die Meisterlieder des Hans Folz, aus der münchener Originalhandschrift und der weimarer Handschrift Q. 566 [...]*. Ed. Augustus L. Mayer. Berlin, Weidmann (DTM 12), 1908.
- Frédégaire. *Chronique*. MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum*, vol. 2, éd. Bruno Krusch, Hanovre 1888, rééd. 1984.
- Frédégaire. *Chronique des temps mérovingiens (Livre IV et continuations)*. Texte latin (éd. J. M. Wallace-Hadrill) et traduction (O. Devilliers et J. Meyers). Turnhout, Brepols, 2001.
- Gautier d'Arras. *Eracle*. Ed. Guy Raynaud de Lage. Paris, Champion, 1976.
- Geiler von Kaysersberg, Johann. *Die Emeis. Dis ist das buoch von der Omeissen [...] Und ist von dem hoch gelerten Joannes Geiler von Keisersperg [...] gepredigt worden [...]* ; (sermons de carême). Strasbourg, Johann Grüninger, 1517 (XC folios).
- Gervais de Tilbury. *Le livre des merveilles (Otia Imperialia, troisième partie)*. Traduit et commenté par Annie Duchesne. Paris, Belles Lettres, 1992.
- Gesta Romanorum, das ist der Roemer Tat ...* Ed. Heinrich Adelbert von Keller. Leipzig (Bibliothek der gesamten deutschen National-Literatur 23), 1841.
- Girart d'Amiens. *Meliacin ou le Cheval de Fust*. Edition critique par Antoinette Saly (Senefiance 27). Aix en Provence, Centre Universitaire d'Etudes et de Recherches Médiévales d'Aix (CUERMA), 1990.
- Giraud le Cambrien (Giraldus Cambrensis). *Topographia Hibernica*, éd. James F. Dimock, *Giraldi Cambrensis opera*, vol. 5 (*Rerum britannicarum medii aevi scriptores* XXI), Londres, 1867.

- Giraud le Cambrien. *Topographia Hibernica*. Traduction par Jeanne-Marie Boivin dans : *L'Irlande au Moyen Âge. Giraud de Barri et la Topographia Hibernica (1188)*. Paris, Champion, 1993.
- Gobi, Jean. *Scala coeli*. Ed. par Marie-Anne Polo de Beaulieu. Paris, éd. du C.N.R.S., 1991.
- Gottfried de Strasbourg. *Tristan*. Ed. Friedrich Ranke, trad. Rüdiger Krohn. Stuttgart, Reclam, 1980.
- Grégoire le Grand, *Moralia in Job*. In : PL 75, col. 509 à T. 76, col. 782.
- Grégoire le Grand, *Dialogues*, Livres I-III, éd. Adalbert de Vogüé, trad. Paul Antin (Sources Chrétiennes 260), Paris, Cerf, 1979.
- Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, MGH, Scriptores rerum Merovingicarum, vol. 1, éd. Bruno Krusch, Hanovre 1951.
- Grégoire de Tours. *Histoire des Francs*. Trad. R. Latouche. Paris, Les Belles-Lettres, 1995.
- Guta saga. Traduction Jean-Marie Maillefer : "Histoire des Gotlandais", *Etudes Germaniques* 40e année, n°2, avril-juin 1985, pp. 132-140.
- Hartlieb, Johann. *Das Buch aller verbotenen Künste*. Ed. F. Eisermann, E. Graf, Ahlerstedt, Paron, 1989.
- Hartlieb, Johann. *Übersetzung des Dialogus Miraculorum von Caesarius von Heisterbach*. Ed. K. Drescher (DTM 33), Berlin, 1929.
- Hartmann von Aue. *Erec*. Ed. et trad. par Thomas Cramer, Francfort sur le Main, Fischer, 1972.
- Heinrich der Teichner. *Die Gedichte Heinrichs des Teichners*, vol. 2. Ed. Heinrich Niewöhner. Berlin, Akademie-Verlag (DTM 46), 1954.
- Hildegarde de Bingen. *Heilmittel. Deutsche Übersetzung der Physica mit Berücksichtigung aller Handschriften*. Ed. Marie Louise Portmann. Lieferung 5 (Vögel, Tiere). Bâle, Basler Hildegard-Gesellschaft, 1984.
- Hraban Maur, *De rerum naturis (De Universo)*. In : PL 111, col. 9-614.
- Huon de Bordeaux*. Ed. par Pierre Ruelle. Paris, PUF, 1960.
- Histoire de Huon de Bordeaux et Aubéron roi de féerie, chanson de geste du XIII^e siècle*. Trad. par François Suard. Paris, Stock/Moyen Âge, 1983.
- Ibn Fadlân. *Voyage chez les Bulgares de la Volga*. Trad. de l'arabe par M. Canard. Paris, Sindbad, 1989.
- Isidore de Séville. *Étymologies*, Livre XII. Ed. et trad. par Jacques André. Paris, Les Belles Lettres, 1986.
- Jacques de Vitry. *The exempla or illustrative stories from the sermones vulgares of Jacques de Vitry*. Ed. Thomas Frederick Crane (Publications of the Folk-Lore Society XXVI), Londres, 1890.
- Jacques de Vitry. *Die Exempla aus den sermones feriales et communes des Jakob von Vitry*. Ed. Joseph Greven (Sammlung mittellateinischer Texte 9), Heidelberg, C. Winter, 1914.

- Jacques de Voragine. *La Légende dorée*. Trad. de l'abbé Roze, rééd. Paris (2 vol.), Garnier-Flammarion, 1967.
- Joinville. *Vie de Saint Louis*. Ed. J. Monfrin. Paris, 1995.
- Die Kaiserchronik eines regensburger Geistlichen*, MGH, *Scriptorum qui vernacula lingua vsi sunt*, T. I^{er}, 1. Ed. Edward Schröder, Hanovre 1892.
- Konrad, *Rolandslied*. Ed. D. Kartschoke, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1970.
- Konrad de Megenberg, *Buch von den natürlichen Dingen*, cf. *Das Buch der Natur. Die erste Naturgeschichte in deutscher Sprache*. Ed. Franz Pfeiffer, 1^{ère} éd. 1861, rééd. Hildesheim, Olms, 1962.
- Konrad de Mure. *De naturis animalium*. Ed. Árpád Peter Orbán. Heidelberg, C. Winter, 1989.
- Kristnisaga*, éd. B. Kahle (Altnordische Sagabibliothek, T. 11). Halle, Max Niemeyer, 1905.
- Lancelot. Roman du XIII^e siècle*. Texte choisi et présenté par Alexandre Micha (2 vol). Paris, U.G.E. (Bibliothèque médiévale 10/18) 1983 et 1984.
- Lancelot. nach der Heidelberger Pergamenthandschrift Pal. Germ. 147*. Ed. Reinhold Kluge (DTM 42, 47, 63), Berlin, 1948, 1963, 1974.
- Landnámabók. Livre de la colonisation de l'Islande*. Selon la version de Sturla Þórðarson. Trad. R. Boyer. Turnhout, Brepols, 2000.
- Latini, Brunetto. *Li livres dou tresor*. Ed. Francis J. Carmody, Berkeley et Los Angeles, University of California press, 1948.
- Marie de France. *Lais*. Ed. bilingue par Philippe Walter. Paris, Gallimard, 2000.
- Nennius. *Historia Brittonum*, éd. Ferdinand Lot (Bibliothèque de l'Ecole des hautes études, fasc. 263). Paris, Champion, 1934.
- Nibelungenlied*. Ed. et trad. Helmut Brackert. Francfort sur le Main, Fischer, 1970-1971.
- Olaus Magnus. *Historia de Gentibus Septentrionalibus*. Romae 1555. Trad. (angl.) P. Fisher et H. Higgins (3 vol.). Londres, The Hakluyt Society, 1996-1998.
- Orderic Vital. *Historia ecclesiastica*. Ed. M. Chniball, Oxford, 1973.
- Otte. *Eraclius*. Ed. Winfried Frey (GAG 348). Göppingen, Kümmerle, 1983.
- Paul Diacre. *Historia Langobardorum*. Ed. G. Waitz, MGH, *Scriptores Rerum Langobardicarum et italicarum*, saec. VI-IX, Hanovre 1878, pp. 12-187.
- Paul Diacre. *Histoire des Lombards*. Trad. François Bougard. Turnhout, Brepols, 1994.
- Robert le diable*. Trad. A. Micha. Paris, GF-Flammarion, 1996.
- Le Roman de Fauvel*. Ed. Arthur Långfors (2 vol.). Paris (S.A.T.F.), 1914-1919.
- Sagas islandaises*. Trad. R. Boyer, Paris, Gallimard (Pléiade), 1987.

- Deux sagas islandaises légendaires (*La saga de Gautrekr ; La saga de Hrólfr, fils de Gautrekr*). Trad. R. Boyer, Paris, Les Belles-Lettres, 1996.
- Saga de Hervör et du roi Heidrekr*. Trad. R. Boyer. Paris, Berg International, 1988.
- Saxo Grammaticus. *Gesta Danorum*. Ed. Alfred Holder, Strasbourg, Trübner, 1886.
- Saxo Grammaticus. *Gesta Danorum*, Livres I à IX. Trad. J.P. Troadec. Paris, Gallimard (L'aube des peuples), 1995.
- Schedel, Hartmann. *Liber chronicarum*. Trad. allemande par Georg Alten (Nuremberg, Koburger, 1493), rééd. (facsimilé) Munich - Grünwald, Kölbl, 1965.
- Snorri Sturluson. *Edda*. Traduction par F. X. Dillmann. Paris, Gallimard (L'aube des peuples), 1991.
- Snorri Sturluson. *La Saga de saint Ólaf tirée de la "Heimskringla"*. Traduction par Régis Boyer, Paris, Payot, 1992.
- Snorri Sturluson. *La saga des Ynglingar*. Traduction par Ingeborg Cavalié. Paris, Porte-Glaive, 1990.
- Le "*Speculum laicorum*". Edition d'une collection d'exempla ... de la fin du XIII^e s., par Jean Théobald Welter, Paris, 1914.
- Sprenger, Jakob et Institoris, Heinrich. *Der Hexenhammer (Malleus maleficarum)*. Trad. allemande par J.W.R. Schmidt. Munich, DTV, 1987.
- Thidrekssaga af Bern. Saga de Théodoric de Vérone*. Trad. fr. par Claude Lecouteux, Paris, Champion, 2001.
- Thidrekssaga af Bern. Die Geschichte Thidreks von Bern*. Trad. alld. par Fine Erichsen (Thule XXII). Düsseldorf et Cologne, Eugen Diederichs, 1967.
- Thietmar von Merseburg. *Chronicon*, éd. et trad. W. Trillmich d'après R. Holtzmann (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, T. IX). Berlin, Rütten & Loening, 1957.
- Villard de Honnecourt. *Le Carnet de Villard de Honnecourt*. Ed. A. Erlande-Brandebourg, R. Pernoud et alii. Paris, 1986.
- Vincent de Beauvais, *Speculum Naturale* = Vincentius Bellovacensis, *Speculum quadruplex sive speculum maius* I, Douai 1624, réimpr. Graz, 1964.
- Vita Basini*, AASS, juil. t. 3 (Anvers, 1723), pp. 701-702.
- Vita Odradae*, AASS, nov. t. 2, 1 (Bruxelles, 1894), pp. 62-66.
- Völsungasaga*. Trad. Régis Boyer dans : *La saga de Sigurdr ou la parole donnée*. Paris, Cerf, 1989.
- Wolfram von Eschenbach. *Willehalm*. Ed. Werner Schröder, trad. Dieter Kartschoke, Berlin, W. de Gruyter, 1989.
- Wolfram von Eschenbach. *Parzival*. Ed. K. Lachmann, Berlin-Leipzig, 1926.

Wunderer. Fac-simile de l'édition de 1503 avec introduction, notes et bibliographie de Georges Zink. Paris, Aubier-Montaigne, 1949.

Der Württemberger. Ed. F. Heinzle (GAG 137). Göppingen, Kümmerle, 1974.

b. Sources latines.

Augustin, saint. *La cité de Dieu (De civitate Dei)*. T. 2, Livres XIX à XXII.

Texte de l'éd. B. Dombart et A. Kalb, trad. G. Combès. Paris, Desclée de

Brouwer (Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de saint Augustin 37), 1960.

Cassiodore (Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus). *Variae*. (MGH, Auctorum Antiquissimorum, t. XII : Cassiodori Senatoris Variae, ed. Theodor Mommsen, Berlin, Weidmann, 1894), rééd. Munich, 1981.

César. *Guerre des Gaules*. Livres V-VIII. Ed. L.A. Constans. Paris, Les Belles-Lettres (CUF), 1972.

Festus (Sextus Pompeius Festus). *De verborum significatione quae supersunt, cum Pauli epitome*. Ed. Wallace M. Lindsay, Leipzig, Teubner, 1913.

Festus (Sextus Pompeius Festus). *De la signification des mots*. Edité et traduit en français par M. A. Savagner. Paris, Panckoucke, 1846.

Orose. *Histoires (contre les Païens)*, Livres IV-VI. Ed. et trad. M.-P. Arnaud-Lindet. Paris, Les Belles-Lettres (CUF), 1991.

Ovide. *Les Métamorphoses*, Livres I-V. Ed. et trad. G. Lafaye. Paris, Les Belles-Lettres (CUF), 1969.

Ovide. *Les Amours, suivis de l'Art d'aimer*. Ed. et trad. E. Ripert, Paris, Garnier, 1941.

Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, Livre VIII, § 154-166 (*Equi*), pp. 76-81. Ed. et trad. A. Ernout. Paris, Les Belles-Lettres (CUF), 1952.

Sidoine Apollinaire. *Lettres et poèmes*. MGH, Auctorum antiquissimorum tomus VIII. Apollinaris Sidonii epistolae et carmina, éd. Chr. Lütjohann, Th. Mommsen et F. Leo, Berlin, Weidmann, 1887.

Tacite. *Annales*, Livres I-III. Ed. et trad. H. Goelzer, Paris, Les Belles-Lettres (CUF), 1969.

Tacite. *Annales*, Livres XIII-XVI. Ed. et trad. P. Wuilleumier, Paris, Les Belles-Lettres (CUF), 1978.

Tacite. *La Germanie*. Ed. et trad. J. Perret. Paris, Les Belles-Lettres (CUF), 1967.

Tacite. *Germania*. Ed. Allan A. Lund. Heidelberg, C. Winter, 1988.

Tertullien. *Les spectacles (De spectaculis)*. Ed. et trad. Marie Turcan (Sources Chrétiennes 332), Paris, Cerf, 1986.

Tite-Live. *Histoire romaine*. Livre V, éd. J. Bayet, trad. G. Baillet. Paris, Les Belles-Lettres (CUF), 1969.

Virgile. *Énéide*. Trad. A. Bellessort. Paris, Le livre de poche, 1965.

c. Sources grecques.

- Agathias, *The Histories*. Trad. (angl.) par Joseph D. Frendo, Berlin, W. de Gruyter, 1975.
- Aristote. *Histoire des animaux*. Ed. et trad. P. Louis. Paris, Les Belles-Lettres (CUF), 1964-1969.
- Artémidore d'Ephèse. *La clef des songes (Onirocriticon)*. Trad. A. J. Festugière. Paris, Vrin, 1975.
- (Pseudo-) Callisthène. *Le roman d'Alexandre*. Traduit et commenté par G. Bounoure et B. Serret. Paris, Les Belles-Lettres, 1992.
- Dion Cassius. *Histoire romaine*. Livres XLI-XLV, éd. H. B. Foster, trad. (angl.) Earnest Cary (Dio Cassius, *Roman History*), Londres, Heinemann, 1916.
- Esope. *Fables*. Ed. et trad. Emile Chambry. Paris, Les Belles-Lettres (CUF), 1967.
- Hérodote. *Histoires*, Ed. et trad. Ph. E. Legrand. Paris, Les Belles-Lettres (CUF), à partir de 1932.
- Hésiode. *Théogonie*. Ed. et trad. A. Bonnafé. Paris, Payot & Rivages, 1993.
- Homère. *Iliade*. Ed. et trad. P. Mazon. Paris, Les Belles-Lettres (CUF), 1961.
- Pausanias. *Beschreibung Griechenlands*. Trad. E. Meyer. Zürich, Artemis, 1967.
- Pindare. *Olympiques*. Ed. et trad. A. Puech. Paris, Les Belles-Lettres (CUF), 1970.
- Platon, *Phèdre*. Ed. et trad. L. Robin. Paris, Les Belles-Lettres (CUF), 1970.
- Plutarque. *Vie d'Alexandre*. Ed. et trad R. Flacelière et E. Chambry. Paris, Les Belles-Lettres (CUF), 1975.
- Xénophon. *Cyropédie*, Livres VI-VIII. Ed. et trad. Edouard Delebecque. Paris, Les Belles-Lettres (CUF), 1978.

d. Anthologies, recueils de textes et autres sources.

- Baetke, Walter. *Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen*. Francfort sur le Main, Moritz Diesterweg, 1937.
- Bartsch, Karl. *Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg*. Vienne, 1879 et 1880 (2 vol.), rééd. (1 vol.) (Volkskundliche Quellen, IV), Hildesheim, Georg Olms, 1978.
- Berlioz, Jacques, Brémont, Claude et Velay-Vallantin, Catherine (dir.). *Formes médiévales du conte merveilleux*. Paris, Stock, 1989.
- Berthoin-Mathieu, Anne. *Prescriptions magiques anglaises du X^e au XII^e siècle. Etude structurale* (2 vol.). Paris, Publications de l'Association des médiévistes anglicistes de l'enseignement supérieur, 1996.

- Boudriot, Wilhelm. *Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrhundert*. Bonn, 1928 (et Bonn, Röhrscheid, 1964).
- Boyer, Régis, et Lot-Falck, Eveline. *Les religions de l'Europe du Nord. Eddas, sagas, hymnes chamaniques*. Paris, Fayard / Denoël, 1974.
- Chiflet, Jean-Jacques. *Anastasis Childerici I. Francorum Regis, sive Thesaurus sepulchralis Tornaci Nerviorum effossus et Commentario illustratus*, Anvers 1655.
- Clemen, Carl. *Fontes historiae religionis germanicae*. Berlin, W. de Gruyter, 1928.
- Colson, C. et Th. *Märchen und Sagen*. Hanovre, 1854.
- Fugger, Marx. *Von der Gestütere. Das ist ein gründliche Beschreibung wie und wa man ein Gestüt von guten edlen Kriegssrossen auffrichten, underhalten, und wie man die jungen von einem Jarzu dem andern erzicher soll...* Francfort-sur-le-Main, S. Feyrabend, 1584 ; rééd. Hildesheim, Olms, 1999.
- Grässe, Johann Georg Theodor. *Sagenbuch des Preussischen Staats*. Glogau, 1868 et 1871 (2 vol.), rééd. (2 vol.) Hildesheim, Georg Olms, 1977.
- Grimm, Wilhelm. *Die Deutsche Heldensage*. Göttingen, 1829.
- Grimm, Jacob et Wilhelm. *Kinder- und Hausmärchen* (3 vol.). Francfort-sur-le-Main, Insel, 1984.
- Grimm, Jacob et Wilhelm. *Kinder- und Hausmärchen* (édition intégrale sur la base de la troisième édition de 1837, par H. Rölleke). Francfort-sur-le-Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1985.
- Grimm, Jacob et Wilhelm. *Deutsche Sagen*. Ed. Heinz Rölleke, Francfort-sur-le-Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1994.
- Les guerriers célestes du pays yakoute-saxa* (trois épopées traduites par Y. Karro et L. Sabaraikina). Paris, Gallimard (L'aube des peuples), 1994.
- Haupt, Karl. *Sagenbuch der Lausitz*. Leipzig, 1862 et 1863 (2 vol.), rééd. (1 vol.), (Volkskundliche Quellen, IV) Hildesheim, Georg Olms, 1977.
- Herr, Michael. *Das Neue Tier- und Arzneibuch* (1546). Présenté et traduit en allemand moderne par Gerhard E. Sollbach. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994.
- Hunt, Tony. *Popular Medicine in thirteenth-century England. Introduction and texts*. Cambridge (Woodbridge, U. K.), D.S. Brewer, 1990, reprint (Rochester, N. Y.) 1994.
- James, M. R. "Twelve Medieval Ghost-stories", *The english historical review* 37 (1922), pp. 413-422.
- Lecouteux, Claude. *La légende de Siegfried d'après la chanson de Seyfried à la peau de corne et la Saga de Thidrek de Vérone*. Paris, Porte-Glaive, 1995.

- Lindner, Kurt. *Von Falken, Hunden und Pferden. Deutsche Albertus-Magnus-Übersetzungen aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts* (2 vol.). Berlin, W. de Gruyter, 1962.
- Meisen, Karl. *Die Sagen vom Wütenden Heer und Wilden Jäger*. Münster en Westphalie, 1935.
- Les Mille et Une Nuits*. Contes traduits par Joseph Charles Mardrus (2 vol.). Paris, Robert Laffont (Bouquins), 1980.
- Müller, Josef. *Sagen aus Uri. Aus dem Volksmunde gesammelt*. Ed. par Hanns Bächtold-Stäubli et Robert Wildhaber, 3 vol. (Publications de la Société suisse des Traditions populaires 18, 20 et 28), Bâle, 1926, 1929 et 1945.
- Polet, J. Cl. (dir.). *Patrimoine littéraire européen*, vol 4a (Le Moyen Âge), Bruxelles, de Boeck, 1993.
- Renauld-Krantz, Henri. *Anthologie de la poésie nordique ancienne*. Des origines à la fin du Moyen Âge. Paris, Gallimard (collection UNESCO d'œuvres représentatives), 1964.
- Storms, Godfrid. *Anglo-saxon magic*. La Haye, M. Nijhoff, 1948.
- Le Veda. Textes réunis et présentés par Jean Varenne. Paris, Planète (coll. Le trésor spirituel de l'humanité), 1967.
- Hymnes spéculatifs du Vêda*. Traduits du sanskrit et annotés par Louis Renou. Paris, Gallimard/UNESCO (Connaissance de l'Orient 6), 1956.
- Wipf, Karl A. *Althochdeutsche poetische Texte*. Stuttgart, Reclam, 1992.

2. Ouvrages et articles traitant du cheval dans la littérature et la civilisation.

- Ackermann-Arlt, Beate. *Das Pferd und seine epische funktion im mittelhoch-deutschen "Prosa Lancelot"*. Berlin, W. de Gruyter, 1990.
- Amschler, Wolfgang. "Über die Tieropfer (besonders Pferdeopfer) der Telingiten im Sibirischen Altai", *Anthropos* 28 (1933), pp. 305-313.
- Anthony, David W. et Brown, Dorcas R. "Eneolithic horse exploitation in the eurasian steppes : diet, ritual and riding", *Antiquity* vol. 74, n° 283, mars 2000, pp. 75-86.
- Arbogast, Rose-Marie, Méniel, Patrice et alii. *Archéologie du cheval. Des origines à la période moderne en France*. Paris, Errance, 2002.
- Bauer, Nathalie. "Les fêtes équestres à la cour de Ferrare dans les années 1400-1550" in : Daniel Roche (dir.), *Les Ecuries royales du XVI^e au XVIII^e siècle*. Paris, 1998, pp. 237-243.
- Baum, Marlene. *Das Pferd als Symbol. Zur kulturellen Bedeutung einer Symbiose*. Francfort sur le Main, Fischer, 1991.

- Bautier, Anne-Marie. "Contribution à l'histoire du cheval au Moyen Âge" (I. Le vocabulaire du cheval en latin médiéval ; II. La robe des chevaux.), *Bulletin philologique et historique*, 1976, pp. 209-249.
- Bautier, Robert-Henri et Bautier, Anne-Marie. "Contribution à l'histoire du cheval au Moyen Âge. L'élevage du cheval" (III. Races de chevaux et zones d'élevage avant 1200 ; IV. Le cheval de guerre du milieu du XIII^e siècle à la guerre de Cent Ans), *Bulletin philologique et historique*, 1978, pp. 9-75.
- Bayet, J. "L'omen du cheval à Carthage : Timée, Virgile et le monnayage punique", *Revue des études latines* XIX (1941), pp. 166-190.
- Benoît, Fernand. *L'héroïsation équestre*. Gap, Ophrys, 1954.
- Bickel, Ernst. "Das Verbrechen des Laokoon. Die Geschichte vom hölzernen Pferd und Poseidon theriomorph als Zerstörer von Trojas Mauer", *Rheinisches Museum* 91 (1942), pp. 19-27.
- Binding, Rudolf G. *Das Heiligtum der Pferde*. Königsberg en Prusse, 1935.
- Bing, Just. "Das Kivikdenkmal", *Mannus* 7 (1915), pp. 61-77.
- Blazquez, José-Maria. "L'héroïsation équestre dans la Péninsule Ibérique", *Celticum* VI (1963), pp. 405-423.
- Bleichsteiner, Robert. "Rossweihe und Pferderennen im Totenkult der kaukasischen Völker", *WBKL* 4 (1936), pp. 413-495.
- Bodson, Liliane (éd.). *Le cheval et les autres équidés : aspects de l'histoire de leur insertion dans les activités humaines*. Actes de la journée d'études de l'université de Liège, 12 mars 1994. Liège, Université de Liège, 1995.
- Bogros, Denis. *Des hommes, des chevaux, des équitations*. Lausanne, Caracole, 1989.
- Böhner, Kurt. "Die Reliefplatten von Hornhausen", *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 23-24 (1976/77), pp. 89-138.
- Bökönyi, Sandor. "La domestication du cheval", *La Recherche* 114, sept. 1980, pp. 919-926.
- Brandenstein, Wilhelm. "Das Pferd. Eine Hauptfrage der indogermanischen Altertumskunde", *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* XCII (Festschrift F. Hancar), 1962.
- Brückner, Wolfgang. "Ross und Reiter im Leichenzeremoniell", *Rheinisches Jahrbuch für Völkerkunde* 15/16 (1964-1965), pp. 144-209.
- Brunaux, Jean-Louis, Méniel, Patrice et Poplin, François. *Gournay I. Les fouilles sur le sanctuaire et l'oppidum (1975-1984)*. Amiens (Revue archéologique de Picardie, numéro spécial) 1985.
- Capozza, Maria. "Spartaco e il sacrificio del cavallo (Plut., *Crass.* 11, 8-9)", *Critica Storica* 2 (1963), pp. 251-293.

- Le cheval dans le monde médiéval*. 17e colloque du Centre universitaire d'études et de recherches médiévales d'Aix (CUERMA), (Senefiance n°32), Aix en Provence, 1992.
- Le cheval, symbole de pouvoirs dans l'Europe préhistorique*. Catalogue de l'exposition du Musée de Préhistoire d'Ile-de-France. Nemours, 2001.
- Les chevaux de Saint Marc. Venise*. Catalogue de l'exposition au Grand Palais. Paris, RMN, 1981.
- Chine : des chevaux et des hommes*. Catalogue de l'exposition au Musée national des arts asiatiques - Guimet. Paris, RMN, 1995.
- Clermont-Ganneau, Ch. "Horus et saint Georges", *Revue archéologique*, 1876, II, pp. 196-204 et 372-399 ; 1877, I, pp. 23-31.
- Coens, Maurice. "Le miracle du cheval dompté par une vierge dans les légendes de sainte Aldegonde de Tronchiennes et de sainte Odrade de Balen", *Analecta Bollandiana* 89 (1971), pp. 103-112.
- Colliot, Régine. "Chevaux vivants du 'Meriadeuc', cheval mécanique du 'Cléomadès'", *PRIS-MA* II, fasc. 1 (jan.-juin 1986), pp. 1-11.
- Cumont, Franz. "Les 'Cavaliers danubiens'", *Revue archéologique*, 1938, II, pp. 67-70.
- Davis, R. H. C. *The medieval warhorse : origins, development and redevelopment*. London, Thames and Hudson, 1989.
- Delcourt, Marie. "Tydée et Mélanippe", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 37 (1966), fasc. 2, pp. 139-188.
- Delebecque, Edouard. *Le cheval dans l'Iliade*. Paris, Klincksieck, 1951.
- Deloche, Jean. *Le cheval et son harnachement dans l'art indien*. Lausanne, Caracole, 1986.
- Dent, Anthony. *The horse through fifty centuries of civilization*. London, Phaidon, 1974.
- Devens, Friedrich Karl. *Das deutsche Ross in der Geschichte, in Sitte, Sang und Sage*. 1.-4. Lieferung, Brême, E. E. Müller, 1898-1901.
- Devys, Hubert. *Le symbolisme du cheval dans la civilisation romaine*. Thèse de 3^e cycle, Université de Paris IV - Sorbonne, 1981.
- Digard, Jean-Pierre. *Une histoire du cheval. Art, techniques, société*. Arles, Actes Sud, 2004.
- Dontenville, H. "Les chevaux magiques : le Bayart", *Mythologie française*, n°152-154 (1988), pp. 53-54 et 59-60.
- Dubost, Francis. "L'autre guerrier : l'archer-cheval. Du Sagittaire du Roman de Troie aux Sagittaires de La mort Aymeri de Narbonne", in : *De l'étranger à l'étrange ou la « conjointure » de la merveille*. Publications du Centre universitaire d'études et de recherches médiévales d'Aix - CUERMA - (Senefiance n° 25), Aix en Provence, 1988, pp. 173-188.

- Dubost, Francis. "De quelques chevaux extraordinaires dans le récit médiéval : esquisse d'une configuration imaginaire", in : *Le cheval dans le monde médiéval*. 17e colloque du Centre universitaire d'études et de recherches médiévales d'Aix – CUERMA – (Senefiance n°32), Aix en Provence, 1992, pp. 189-208.
- Dumézil, Georges. *Le problème des Centaures* (Annales du Musée Guimet T. 41), Paris, Geuthner, 1929.
- Dumézil, Georges. "Hérodote et l'intronisation de Darius" (1^{ère} publication dans *Acta iranica*, 1984), in : Georges Dumézil, *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 246-253.
- Dumont, Paul-Émile. *L'Ásvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique*. Paris, Paul Geuthner, 1927.
- Egardt, Brita. *Hästsakt och Rackarskam* (Nordiska Museets Handlingar : 57). Stockholm / Lund, 1962. Avec un résumé en allemand pp. 289-300 : "Pferdeschlachtung und Abdeckerschande ; eine ethnologische Untersuchung volkstümlicher Vorurteile".
- Eiichirô, Ishida. *The Kappa legend. A comparative ethnological study on the Japanese water-spirit Kappa and its habit to lure horses into the water*. Tokyo, 1950.
- Einarsson, Stefán. "Horse Dance in the Sturlunga saga", *Saga och Sed*, 1960, pp. 114-117.
- Eis, Gerhard. "Zu den zeitgenössischen Aufzeichnungen über die süd-deutschen Pferderennen im 15. Jahrhundert", *Tierärztliche Umschau* 16 (1961), pp. 353-356.
- Esnoul, A. M. "Le cheval dans le monde indien", *Etudes indo-européennes* n°18 (1986).
- Evrard, Franck. *Le Cheval. Mythes et textes*. Paris, Bertrand Lacoste, 1993.
- Freytag, L. "Das Pferd im germanischen Volksglauben.", in : *Festschrift zu dem 50 Jährigen Jubiläum des Friedrich-Realgymnasiums*, Berlin, Gaertner, 1900, pp. 1-79.
- Gabet, Philippe. "Saints équestres", *Mythologie française* n° 144 (1987), pp. 3-14.
- Gennep, Arnold van. "Notes comparatives sur le cheval-jupon", *Cahiers d'ethnographie folklorique* 1 (1945).
- Genrich, Albert. "Altsächsische Kriegergräber und Pferdebestattungen in Niedersachsen und ihre Bedeutung für die Religionsgeschichte", *Nachrichten aus Niedersachsens Urgeschichte* 28 (1959), pp. 20-36.
- Gjessing, Gutorm. "Hesten i forhistorisk kunst og kultus", *Viking* 7 (1943), pp. 5-143.

- Goossens, Jan. "Van einen seltsanen stut. Zu Veldekes 'Eneide' V. 5094 f." in : *Verbum et Signum. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung* (Mélanges F. Ohly), éd. par H. Fromm et alii, Munich, 1975, vol. 2, pp. 177-187.
- Gouraud, Jean-Louis. *Russie. Des chevaux, des hommes et des saints*. Paris, Belin, 2001.
- Gricourt, Jean. "Epona, Rhiannon, Macha" I, II et III, *Ogam*, VI (1954), pp. 25-40, 75-86 et 165-188.
- Grunchec, Philippe. *Gericault. Dessins et aquarelles de chevaux*. Lausanne, Edita, 1982.
- Hammerich, L.L. "Ein Reiterstück. Tacitus, Germania c. 6". In : *Fragen und Forschungen im Bereich und Umkreis der germanischen Philologie. Festgabe für Theodor Frings*, éd. E. Karg-Gasterstädt et J. Erben. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Veröffentlichungen des Instituts für deutsche Sprache und Literatur 8). Berlin, Akademie Verlag, 1956, pp. 283-297.
- Hancar, F. "Das Pferd in prähistorischer und früher historischer Zeit", *WBKL* 11 (1955).
- Hänsel, B. et Zimmer, S. (éd.) *Die Indogermanen und das Pferd* (Akten des int. Kolloquiums Freie Universität Berlin, 1992). Budapest, Archaeolingua Alapítvány, 1994.
- Hauck, Karl. "Zur Ikonologie der Brakteaten, II. Die missionsgeschichtliche Bedeutung des zweiten Merseburger Spruchs und seine völkerwanderungszeitlichen Bildentsprechungen", *Praehistorische Zeitschrift* 46 (1971), pp. 139-142.
- Herkner, Else. *Ross, Pferd, Gaul im Sprachgebiet des deutschen Reiches* (Diss., Teildruck). Marburg, 1914.
- Hermes, Gertrud. "Das gezähmte Pferd im neolithischen und frühbronzezeitlichen Europa ?", *Anthropos* 30 (1935), pp. 803-823 et 31 (1936), pp. 115-129.
- Hermes, Gertrud. "Das gezähmte Pferd im alten Orient", *Anthropos* 31 (1936), pp. 364-394.
- Heusler, Andreas. "Die Geschichte vom Völsi. Eine altnordische Bekehrungsanekdote", *ZfVh* 13 (1903), pp. 24-39.
- Hindringer, Rudolf. "Der Schimmel als Heiligen-Attribut", *Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde*, V,1 (1931), pp. 9-13.
- Hindringer, Rudolf. "Das taciteische Weiheross von damals und heute", *Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde*, VI,1 (1932), pp. 1-12.
- Hindringer, Rudolf. *Weiheross und Rossweihe. Eine religionsgeschichtlich-volkskundliche Darstellung der Umritte, Pferdesegnungen und Leonhardifahrten im germanischen Kulturkreis*, Munich, 1932.

- Hnefill Adalsteinsson, Jon. "A Piece of Horse Liver and the Ratification of Law", in : *A Piece of Horse Liver. Myth, Ritual and Folklore in old Icelandic Sources*. Reykjavik, 1998, pp. 57-80.
- Howey, M. Oldfield. *The horse in magic and myth*. Londres, W. Rider, 1923.
- Hubbel, Harry M. "Horse sacrifice in Antiquity", *Yale classical studies* I (1928), pp. 180-192.
- Hubert, Henri. "Le mythe d'Epona", in : *Mélanges Vendryes*, Paris, Champion, 1925, pp. 187-198.
- Hunt, Tony. "Horses and courses", *French Studies Bulletin* 22 (1987), pp. 1-4.
- Hurst, Peter William. "Enîte's dominion over the horses : notes on the coalescence of platonic and hagiographic elements in an episode from Hartmann's *Êrec*", *Medium Aevum* 63 (1994), pp. 211-221.
- Hyland, Ann. *The medieval warhorse : from Byzantium to the crusades*. Dover (N.H.), Sutton 1994.
- Jähns, Max. *Ross und Reiter in Leben und Sprache, Glauben und Geschichte der Deutschen. Eine kulturhistorische Monografie* (2 vol.), Leipzig, Grunow, 1872.
- Kauffmann, Friedrich. "Der zweite Merseburger Zauberspruch", *PBB* 15 (1891), pp. 207-210.
- Kaul, Flemming. "The horse, the ship, the sun and the wheel in the nordic bronze age : reality and abstraction, symbols and metaphors – conceiving figures of sacred images", *Sborník Národního muzea v Praze, Acta musei nationalis pragrae, rada A – Historie*, 2002 ; 56 (1-4), pp. 143-154.
- Kazarow, Gawril I. "Zum Kultus des Thrakischen Reiters in Bulgarien". Tiré à part de : *Archäologischer Anzeiger* 1926, I/2, col. 1-10.
- Kazarow, Gawril I. "Un nouveau monument du cavalier thrace", *Revue archéologique*, 1937, II, pp. 39-42.
- Kazarow, Gawril I. *Die Denkmäler des Thrakischen Reitergottes in Bulgarien*. (Dissertationes Pannonicae, ser. II, fasc. 14), 2 vol., Budapest - Leipzig, 1938.
- Kolb, Herbert. "Namen und Bezeichnungen der Pferde in der mittelalterlichen Literatur", *Beiträge zur Namenforschung, Neue Folge* 9 (1974), pp. 151-166.
- Koppers, Wilhelm. "Die Religion der Indogermanen in ihren kulturhistorischen Beziehungen", *Anthropos* 24 (1929), pp. 1073-1089.
- Koppers, Wilhelm. "Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen", *WBKL* 4 (1936), pp. 279-411.
- Kroes, H.W.J. "Die Balderüberlieferungen und der zweite Merseburger Zauberspruch", *Neophilologus* 35 (1951), pp. 201-213.

- Labbé, Alain. "Une théophanie équestre : le Christ à cheval de la cathédrale d'Auxerre. Théologie christocentrique et idéologie impériale", in : *Le cheval dans le monde médiéval*, actes du colloque du CUERMA. Aix en Provence, 1992, pp. 279-299.
- Lamarque, Philippe. *La figure héraldique du cheval*. Préface de Michel Pastoureau. Coudray-Macouard, Cheminements, 2002.
- Langkavel, B. "Pferde und Naturvölker", *Internationales Archiv für Ethnographie* 1 (1888), pp. 49-60.
- Le Duc, Gwenaél. *Hengist and Horsa, from myth to legend*. Mémoire de maîtrise dactylographié, Université de Haute Bretagne (UER d'Anglais), Rennes, 1974.
- Lefebvre des Noëttes, Ct. R. *L'attelage. Le cheval de selle à travers les âges* (2 vol.). Paris, Picard, 1931.
- Lejeune, Rita. "Variations sur la fin épique du cheval Bayard", *Travaux de linguistique et de littérature publiés par le Centre de philologie et de littératures romanes de l'Université de Strasbourg*. 16,1 (1978), pp. 323-333.
- Le Roux, Françoise. "Le cheval divin et le zoomorphisme chez les Celtes", *Ogam*, VII (1955), pp. 101-122.
- Liebermann, F. "Hengist und Hors", *HA* 151 (1927), p. 79.
- Lipp, Franz. "Pferdeschädel- und andere Tieropfer im Mondseeland", *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 95 (1965), pp. 296-305.
- Loth, J. "Le dieu gaulois Rudiobos, Rudianos", *Revue archéologique* 1925, II, pp. 210-227.
- Lizet, Bernadette. *Le cheval dans la vie quotidienne*. Paris, Berger-Levrault, 1982.
- Lorcin, Marie-Thérèse. "Prières pour un cheval malade", in : *Le cheval dans le monde médiéval*, actes du colloque du CUERMA. Aix en Provence, 1992, pp. 323-336.
- Losonczy, A. M. "Le Chamane cheval et la sage-femme ferrée", *L'Ethnographie* vol. 82, n°98/99 (1986), pp. 51-70.
- Lu Liancheng. "Chariot and horse burials in ancient China", *Antiquity* vol. 67, n° 257, dec. 1993, pp. 824-838.
- Magnen, René. *Epona, déesse gauloise des chevaux, protectrice des cavaliers*. Bordeaux, Delmas, 1953.
- Majut, Rudolf. *Die hippologisch gebildeten Pflanzennamen im Deutschen und Englischen. Ein Beitrag zur vergleichenden Metaphorik*. Ed. par R. Frisch. Stuttgart, Hirzel, 1998.
- Malten, Ludolf. "Das Pferd im Totenglauben", *Jahrbuch des Kaiserlich deutschen Archäologischen Instituts*, XXIX (1914), pp. 179-255.

- Malten, Ludolf. "Bellerophontes", *Jahrbuch des deutschen Archäologischen Instituts*, XXXX (1925), pp. 121-160.
- Marples, Morris. *White horses and other hill figures*. 1949. Réimpr. Phoenix Mill (Gloucestershire), Sutton, 1991.
- Mayer, Anton. "Das mantische Pferd in lateinischen Texten des Mittelalters". In : *Liber Floridus. Mittelalterliche Studien. Festschrift für Paul Lehmann*, éd. B. Bischoff et S. Brechter. St. Ottilien, Eos Verlag der Erzabtei, 1950, pp. 131-151.
- Méniel, Patrice. "Les chevaux découpés du village d'Acy-Romance et l'hippophagie en Gaule septentrionale", *Anthropozoologica* 20 (1994), pp. 55-68.
- Menzel, Heinz. "Ein christliches Amulett mit Reiterdarstellung", *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 2 (1955), pp. 253-261, 1 planche.
- Metzner-Nebelsick, Carola, et Nebelsick, Louis D. "Frau und Pferd – ein Topos am Übergang von der Bronze- zur Eisenzeit Europas", *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 129 (1999) pp. 69-106.
- Milin, Gaël. *Le roi Marc aux oreilles de cheval*. Genève, Droz 1991.
- Müller, Gerhard. *Der Umritt. Seine Stellung im deutschen Brauchtum*. (Arbeiten aus dem Institut für Deutsche Volkskunde ; Volk, Volkstum, Volkskultur III), Stuttgart, Kohlhammer, 1941.
- Müller-Wille, Michael. "Pferdegrab und Pferdeopfer im frühen Mittelalter", *Berichten van de Rijksdienst voor het Oudheidkundig Bodemonderzoek*, 20-21 (1970-1971), pp. 119-248.
- Negelein, Julius von. "Das Pferd in der Volksmedizin", *Globus* 80 (1901), pp. 201-204.
- Negelein, Julius von. *Das Pferd im arischen Altertum* (Teutonia 2). Königsberg en Prusse, Gräfe und Unzer, 1903.
- Negelein, Julius von. "Das Pferd im Seelenglauben und Totenkult", *ZfVh* 11 (1901) pp. 406-420 [I] ; 12 (1902) pp. 14-25 [II] et 377-390 [III].
- Oexle, Judith. "Merowingerzeitliche Pferdebestattungen - Opfer oder Beigaben ?", *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1984), pp. 122-172.
- Ohly, Friedrich. "Die Pferde im "Parzival" Wolframs von Eschenbach", in : F. Ohly, *Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung*. Stuttgart et Leipzig, S. Hirzel, 1995, pp. 323-364.
- Ólafsson, Haraldur. "Indo-European Horse Sacrifice in the *Book of Settlements*", *Temenos* 31 (1995), pp. 127-143.
- Pastré, Jean-Marc. "Les montures de Parzival : quatre images de la carrière du héros de Wolfram von Eschenbach", in : *Le cheval dans le monde médiéval*, actes du colloque du CUERMA. Aix en Provence, 1992, pp. 387-399.

- Peschel-Rentsch, Dietmar. "Pferdemänner. Kleine Studie zum Selbstbewusstsein eines Ritters", in : *Pferdemänner. Sieben Essays über Sozialisation und ihre Wirkungen in mittelalterlicher Literatur* (Erlanger Studien 117), Erlangen - Iena, Palm & Enke, 1998, pp. 12-47.
- Petersen, Christian. *Hufeisen und Rosstrappen oder die Hufeisensteine in ihrer mythologischen Bedeutung*. Kiel, 1865.
- Pinon, Roger. "La chanson de Bayard déferé", *Arts et traditions populaires* 3 (1955), pp. 45-52.
- Poplin, François. "L'homme et l'animal dans le bûcher de Patrocle (*Iliade*, XXIII)", *Anthropozoologica* 21 (1995), pp. 253-265.
- Potratz, Hanns A. *Das Pferd in der Frühzeit*. Rostock, 1938.
- Pouille-Drieux, Yvonne. "L'hippiatrie dans l'Occident latin du XIII^e au XV^e siècle", in : *Médecine humaine et vétérinaire à la fin du Moyen Âge*, éd. Guy Beaujouan, Genève et Paris, Droz, 1966, pp. 9-167.
- Prato, Stanislas. "Le mythe solaire du cheval dans une formule enfantine de Livourne", *Revue des traditions populaires* 2 (1887), pp. 541-548.
- Prévot, Brigitte. "Le cheval malade : l'hippiatrie au XIII^e siècle", in : *Le cheval dans le monde médiéval*, actes du colloque du CUERMA, Aix en Provence, 1992, pp. 449-464.
- Prévot, Brigitte et Ribémont, Bernard. *Le cheval en France au Moyen Âge. Sa place dans le monde médiéval*. Orléans, Paradigme, 1994.
- Puhvel, Jaan. "Vedic *aśvamedha*- and Gaulish *IIPOMIIDVOS*", *Language* 31 (1955), pp. 353-354.
- Puhvel, Jaan. "Aspects of equine functionality", in : Jaan Puhvel, *Myth and law among the Indo-Europeans. Studies in indo-european comparative mythology*, Los Angeles, Univ. of California Press, 1970, pp. 159-172.
- Ribémont, Bernard. "Science et magie : la thérapie magique dans l'hippiatrie médiévale", in : *Zauberer und Hexen in der Kultur des Mittelalters*, éd. D. Buschinger et W. Spiewok (Greifswalder Beiträge zum Mittelalter 33). Greifswald, Reineke, 1994, pp. 175-190.
- Ribémont, Bernard. "Renart et le cheval", *Reinardus* 7 (1994), pp. 127-142.
- Rieck, Wilhelm. "Zur Pathologie der Pferdeseechen im Mittelalter", in : *Fachliteratur des Mittelalters. Festschrift für Gerhard Eis*. Ed. G. Keil et alii. Stuttgart, Metzler, 1968, pp. 277-292.
- Röhrich, Lutz. "Hund, Pferd, Kröte und Schlange als symbolische Leitgestalten in Volksglauben und Sage", *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 3 (1951), pp. 69-76.
- Rosenfeld, Hellmut. "Phol ende Wuodan [...] Baldermythe oder Fohlenzauber ?", *PBB* 95 (1973), pp. 1-12.
- Rostovtseff, Michel. "Dieux et chevaux. A propos de quelques bronzes d'Anatolie, de Syrie et d'Arménie", *Syria* 12 (1931), pp. 48-57.

- Rostovtseff, Michel. "Une tablette votive thraco-mithriaque du Louvre", *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 13, II (1933), pp. 385-415, pl. I-VI.
- Ruffo, Giordano (Jordanus Rufus). *La marechaucie des chevax*. Ed. par B. Prévot. Paris, Klincksieck, 1991.
- Sauvage, André. *Etude de thèmes animaliers dans la poésie latine. Le cheval - Les oiseaux*. Bruxelles (Collection Latomus, vol. 143), 1975.
- Sauzeau, Pierre et André. "Les chevaux colorés de l'Apocalypse" I : L'Apocalypse de Jean, Zacharie et les traditions de l'Iran ; II : Commentaires, iconographie et légendes de l'Antiquité au Moyen Âge", *Revue de l'histoire des religions*, 212 (1995), pp. 259-298 et 379-396.
- Schachermeyr, Fritz. *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*. Bern, Francke, 1950.
- Scheble, Quintus B. *Von Pferden, Preisen und Patronen. Der Kalte Markt in Ellwangen*, Ulm, Süddeutsche Verlagsgesellschaft, 1998.
- Schleiermacher, Mathilde. *Römische Reitergrabsteine. Die kaiserzeitlichen Reliefs des triumphierenden Reiters*. (Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft 338). Bonn, Bouvier, 1984.
- Schmitt, Jean-Claude. "'Jeunes' et danse des chevaux de bois. Le folklore méridional dans la littérature des 'exempla' (XIII^e-XIV^e siècles)", *Cahiers de Fanjaux* 11 (1976), pp. 127-158.
- Schoenfeld, E. D. *Das Pferd im Dienste des Isländers zur Sagazeit* (Diss.). Rostock, 1900.
- Schömer, Rosa. "St. Nikolaus und sein Schimmel", in : *Festschrift für Marie Andree-Eysn, Beiträge zur Volks- und Völkerkunde*, Munich, 1928, pp. 56-58.
- Schröder, E. "Belisars Ross", *Zfda* 35 (1891), pp. 237-244.
- Schröder, Edward. "Hengist und Horsa", *Zfda* 77 (1940) pp. 69-72.
- Schröder, Franz Rolf. "Ein altirischer Krönungsritus und das indogermanische Rossopfer", *Zeitschrift für Celtische Philologie* 16 (1927), pp. 310-312.
- Schröder, Franz Rolf. "Balder und der zweite Merseburger Spruch", *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 34 (1953), pp. 161-183.
- Somville, Pierre. "Le cheval et la mort", *Cahiers internationaux de symbolisme* 40/41 (1980), pp. 131-137.
- Spruytte, J. *Etudes expérimentales sur l'attelage. Contribution à l'histoire du cheval*. Paris, Crépin-Leblond, 1977.
- Steller, Walther. "Phol ende Wotan", *ZfVh* 40 (1930), pp. 61-71.
- Stengel, Paul. "Die Pferdeopfer der Griechen", *Philologus* 39 (1880), pp. 182-185.
- Sterckx, Claude. "Guerriers impies et chevaux ominaux dans l'hagiographie celte", *Ollodagos* III,3 (1992), pp. 185-192.

- Traeger, Jörg. *Der reitende Papst. Ein Beitrag zur Ikonographie des Papsttums*. Munich, Schnell & Steiner (Münchner kunsthistorische Abhandlungen 1), 1970.
- Traeger, Jörg. "Der Bamberger Reiter in neuer Sicht". *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 33 (1970), pp. 1-20.
- Turville-Petre, J. E. "Hengest and Horsa", *Saga Book of the Viking Society* XIV (1953-1957), pp. 273-290.
- Varagnac, André. "Note sur le folklore et les cultes du cheval", *Revue de folklore français et de folklore colonial*, VI, 1935, pp. 207-214.
- Varagnac, André. "Le marteau, le sabot et le cheval (à propos de saint Éloi)", *Revue de folklore français et de folklore colonial*, XII, 1941, pp. 19-30.
- Vaux Phalipau, M. de. *Les chevaux merveilleux dans l'histoire, la légende, les contes populaires*. Paris, J. Peyronnet & Cie, 1939.
- Vigneron, Paul. *Le cheval dans l'antiquité gréco-romaine (des guerres médiques aux grandes invasions). Contribution à l'étude des techniques*. Nancy, Annales de l'Est, 1968.
- Vries, Jan de. "Die beiden Hengeste", *ZfdPh* 72:2 (1951-53), pp. 125-143.
- Vuia, R. "The Roumanian Hobby-horse : the Calusari", *Journal of the English Folk Dance and Song Society* 11 (1935), pp. 97-111.
- Wagner, Marc-André. "La morsure du cheval dans le mythe et l'histoire", *Equus - Les Chevaux* 37, mai-juin-juillet 1999, pp. 18-23.
- Wagner, Marc-André. "Mythes et rites", in : *Eros & Hippos*, éd. par J.-L. Gouraud. Paris, Babel (*Internationale de l'imaginaire*, nouvelle série, n° 14), 2001, pp. 71-95.
- Wannenwetsch, Bernd. "Zwischen Schindmähre und Wildpferd. Luthers Reittier-Metapher ethisch betrachtet", *Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft* 65 (1994), Heft 1, pp. 22-34.
- Weber, Gerd Wolfgang. "Odins Wagen. Reflexe altnordischen Totenglaubens in literarischen und bildlichen Zeugnissen der Wikingerzeit", *Frühmittelalterliche Studien* 7 (1973), pp. 88-99.
- Werner, Joachim. "Childerichs Pferde", in : *Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme*. Ed. Par H. Beck, D. Ellmers et K. Schier (*Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, Ergänzungsband 5), Berlin, W. de Gruyter, 1992, pp. 145-161.
- Wiesner, Joseph. *Fahren und Reiten in Alteuropa und im Alten Orient* (Der Alte Orient 38). Leipzig, 1939.
- Wildman, S. G. *The Black Horsemen. English inns and King Arthur*. London, John Baker, 1971.
- Windekens, A.J. van. "Les termes chien et cheval en indo-européen", *Indogermanische Forschungen* 80 (1975), pp. 62-65.

- Wolfram, Richard. "Robin Hood und Hobby Horse", *Wiener Prähistorische Zeitschrift* 19 (1932) [Festschrift für R. Much], pp. 357-374.
- Wolfram, Richard. "Die Julumritte im germanischen Süden und Norden", *Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde* 11 (1937), pp. 6-28.
- Wolfram, Richard. *Die gekreuzten Pferdeköpfe als Giebelzeichen* (Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde an der Universität Wien 3). Vienne, Schendl, 1968.
- Wuttke, Adolf. *Der deutsche Volksaberglauben der Gegenwart*. 3^e éd. par Elard Hugo Meyer, Berlin, 1900.
- Yalouris, Nikolaos. "Athena als Herrin der Pferde", *Museum Helveticum* 7 (1950), pp. 19-101.

3. Autres ouvrages et articles.

- Althaus, Sylvia. *Die gotländischen Bildsteine : ein programm*. (GAG 588). Göppingen, Kümmerle, 1993.
- Andree, Richard. *Votive une Weihegaben des katholischen Volkes in Süddeutschland*, Braunschweig, 1904.
- Andreoli, E., et Lambert, B.-S. *Monographie de l'église cathédrale Saint-Siffrein de Carpentras* (Statistique monumentale de la Provence), Paris et Marseille, 1862.
- Arrhenius, Birgit. "Tür der Toten", *Frühmittelalterliche Studien* 4 (1970), pp. 384-394.
- Audioin-Rouzeau, Frédérique. "Bêtes médiévales et familiarité : animaux familiers de l'esprit, animaux familiers de la vie", *Anthropozoologica* 20 (1994), pp. 11-40.
- Baltrusaitis, Jurgis. *Le Moyen Âge fantastique*. Paris, Flammarion, 1981.
- Belmont, Nicole. *Paroles païennes. Mythe et folklore. Des frères Grimm à P. Saintyves*. Paris, Imago, 1986.
- Benoît, Fernand. "La victoire sur la mort et le symbolisme funéraire de l'Anguipède", *Latomus* 8 (1949), pp. 263-274.
- Berlio, Jacques (prés.). *Moines et religieux du Moyen Âge*. Paris, Seuil, 1994.
- Berlio, Jacques, et Polo de Beaulieu, Marie Anne (dir.). *Les exempla médiévaux : nouvelles perspectives*. Paris, Champion, 1998.
- Berlio, Jacques, et Polo de Beaulieu, Marie Anne (éd.). *L'animal exemplaire au Moyen Âge (V^e-XV^e siècles)*. Actes du colloque international d'Orléans, 1996. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1999.
- Birkhan, Helmut. *Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit. Der Aussagewert von Wörtern und Sachen für die frühesten keltischgermanischen Kulturbeziehungen* (Österreichische Akademie der Wissenschaften.

- Philosophisch-historische Klasse ; Sitzungsberichte 272). Wien, Böhlau, 1970.
- Blankenburg, Wera von. *Heilige und dämonische Tiere. Die Symbolsprache der deutschen Ornamentik im frühen Mittelalter*. Leipzig, Koehler & Amelang, 1943.
- Borges, Jorge Luis. *Le livre des êtres imaginaires*. Paris, Gallimard, 1987.
- Boyer, Régis. "Les valkyries et leurs noms", in : *Mythe et personnification. Travaux et mémoires. Actes du colloque du Grand Palais (Paris) 7-8 mai 1977* (Centre de recherches mythologiques de l'université de Paris X). Paris, Belles-Lettres, 1980, pp. 39-54.
- Boyer, Régis. *La vie religieuse en Islande (1116-1264)*. Paris, Fondation Singer-Polignac, 1979.
- Boyer, Régis. *Yggdrasill. La religion des anciens Scandinaves*. Paris, Payot, 1981.
- Boyer, Régis. *Le monde du double. La magie chez les anciens Scandinaves*. Paris, Berg International, 1986.
- Boyer, Régis. "Naissances astrales. Mythes cosmogoniques de la Scandinavie ancienne", *Mediaevistik* I (1988), pp. 9-22.
- Boyer, Régis. *La Grande Déesse du Nord, essai*. Paris, Berg International, 1995.
- Brentjes, Burchard. "Cervinae", *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* XCII (Festschrift F. Hancar), 1962, pp. 35-46.
- Bruet, Raymond. "La tombe de Childéric et la topographie funéraire de Tournai à la fin du V^e siècle", in : *Clovis, histoire et mémoire. Sous la direction de Michel Rouche, T. I : Clovis et son temps, l'événement*. Paris, PUPS, 1997, pp. 59-78.
- Bumke, Joachim. *Studien zum Ritterbegriff im 12. und 13. Jahrhundert*. 2e éd. : Heidelberg, C. Winter, 1977.
- Busch, R., Capelle T. et Laux F. *Opferplatz und Heiligtum. Kult der Vorzeit in Norddeutschland*. Neumünster, Wachholtz Verlag, 2000.
- Carruthers, Leo (textes réunis par). *La Ronde des saisons : les saisons dans la littérature et la société anglaises au Moyen Âge*. Paris, PUPS, 1998.
- Cassirer, Ernst. *La philosophie des formes symboliques 2. La pensée mythique*. Trad. Par J. Lacoste. Paris, Minuit, 1972.
- Charbonneau-Lassay, Louis. *La mystérieuse emblématique de Jésus-Christ. Le bestiaire du Christ*. Milan, Archè ; 2e éd. Paris, Desclée, de Brouwer et Cie, 1940.
- Le charivari*. Actes de la table ronde organisée à Paris (25-27 avril 1977) par l'EHESS et le CNRS, publiés par J. Le Goff et J.-C. Schmitt, Paris, Mouton, 1981.

- Clottes, Jean et Lewis-Williams, David. *Les chamanes de la préhistoire. Transe et magie dans les grottes ornées*. Paris, Seuil, 1996.
- Contamine, Philippe. *La guerre au Moyen Âge*. Paris, PUF (Nouvelle Clio), 1980.
- Conte, Francis. *Les Slaves. Aux origines des civilisations d'Europe centrale et orientale (VI^e-XIII^e siècles)*. Paris, Albin Michel (coll. « L'évolution de l'humanité »), 1996.
- Conte, Francis. *L'héritage païen de la Russie I : le paysan et son univers symbolique*. Paris, Albin Michel, 1997.
- Cumont, Franz. *Lux Perpetua*. Paris, Geuthner, 1949.
- Curtius, Ernst Robert. *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*. Trad. J. Bréjoux. Paris, Presses Pocket (coll. Agora), 1991.
- Cyrułnik, Boris (dir.). *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*. Paris, Gallimard (Quarto), 1998.
- Delort, Robert. *Les animaux ont une histoire*. Paris, Seuil, 1984.
- Demus, Otto. *Romanische Wandmalerei*. Munich, Hirmer, 1968.
- Detienne, Marcel et Vernant, Jean-Pierre. *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris, Gallimard (1^{ère} éd. 1979) ; 1983.
- Didi-Huberman, Georges. *Saint Georges et le Dragon : versions d'une légende*. Paris, A. Biro, 1994.
- Dierkens, Alain. "La mort, les funérailles et la tombe du roi Pépin le Bref (768)", *Médiévales* 31 (1996), pp. 37-51.
- Dontenville, Henri. *La mythologie française*. Paris, Payot (Bibliothèque historique), 1948.
- Dontenville, Henri. "Chasse sauvage, chasse Arthur", *Mythologie française* n° 152-154 (1988), pp. 78-79.
- Duby, Georges. *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Paris, Gallimard, 1978.
- Dumézil, Georges. *Mythes et dieux des Germains*. Paris, E. Leroux, 1939.
- Dumézil, Georges. *La Saga de Hadingus (Saxo Grammaticus I, V-VIII). Du mythe au roman*. Paris, PUF (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, section des sciences religieuses, vol. 66), 1953.
- Dumézil, Georges. *Rituels indo-européens à Rome*. Paris, Klincksieck, 1954.
- Dumézil, Georges. "Notes sur le bestiaire cosmique de l'Edda et du Rg Veda", in : *Mélanges de linguistiques et de philologie Fernand Mossé*, Paris, Didier, 1959, pp. 104-112.
- Dumézil, Georges. *La religion romaine archaïque*. Paris, Payot, 1974.
- Dumézil, Georges. *Fêtes romaines d'été et d'automne, suivi de dix questions romaines*. Paris, Gallimard, 1975.
- Dumézil, Georges. *Romans de Scythie et d'alentour*. Paris, Payot, 1978.

- Durand, Gilbert. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*. 10^e éd. Paris, Bordas-Dunod, 1984.
- Düwel, Klaus. "Germanische Opfer und Opferriten im Spiegel altgermanischer Kultworte." *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, philologisch-historische Klasse dritte Folge, 74 (1970), pp. 219-239.
- Eis, Gerhard. *Altdeutsche Zaubersprüche*. Berlin, W. de Gruyter, 1964.
- Eis, Gerhard. *Medizinische Fachprosa des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit* (Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur 48). Amsterdam, Rodopi, 1982.
- Eliade, Mircea. "Notes on the Calusari", *The Journal of the ancient near eastern society of Columbia University* 5 (1973), pp. 115-122.
- Eliade, Mircea. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris, Payot, 1968.
- Eliade, Mircea. *Forgerons et Alchimistes*. Nouv. éd. rev. et corr., Paris, Flammarion (Champs), 1977.
- Ellmers, Detlev. "Zur Ikonographie nordischer Goldbrakteaten", *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 17 (1970) [publié en 1972], pp. 201-284, Pl. 16 à 19.
- Ellmers, Detlev. "Fränkisches Königszeremoniell auch in Walhall.", *Beiträge zur Schleswiger Stadtgeschichte* 25 (1980), pp. 115-126.
- Filipic, Marie Noëlle. "Le mythe de l'Âge d'Or dans les entrées européennes de 1549 à 1599", in : *Actes du colloque international : Théâtre, Musique & Arts dans les Cours Européennes de la Renaissance & du Baroque*, Éditions de l'Université de Varsovie, 1997.
- Focke, Friedrich. *Ritte und Reigen*. (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 34). Stuttgart, Kohlhammer, 1941.
- Forrer, Robert. "Les chars culturels préhistoriques et leurs survivances aux époques historiques", *Préhistoire I* (1932), pp. 19-123, 2 planches.
- Fortier-Beaulieu, P. "Le charivari dans le Roman de Fauvel", *Revue de folklore français et de folklore colonial*, XII (1941), pp. 1-16.
- Francfort, H.-P., et al. "Les pétroglyphes de Tamgaly", *Bulletin of the Asia Institute*, new series, vol. 9 (1995), pp. 167-207.
- Girard, René. *La violence et le sacré*. Paris, Grasset, 1972.
- Gladigow, Burkhard. "Die Teilung des Opfers. Zur Interpretation von Opfern in vor- und frühgeschichtlichen Epochen", *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1984), pp. 19-43.
- Goethe, Johann Wolfgang v. *Faust et le second Faust*. Traduction de Gérard de Nerval. Paris, Garnier, 1969.
- Golther, Wolfgang. *Handbuch der germanischen Mythologie*. Edition révisée de 1908, réimpr. Stuttgart, Magnus, 1985.

- Gonda, Jan. *Die Religionen Indiens I: Veda und älterer Hinduismus*. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1960.
- Grabar, André. *L'empereur dans l'art byzantin. Recherches sur l'art officiel de l'empire d'Orient* (Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg, fasc. 75). Paris, Les Belles Lettres, 1936.
- Grimm, Jacob. *Deutsche Rechtsalterthümer*. 4^e éd. par A. Heusler et R. Hübner (2 vol.). Leipzig, 1899.
- Grönbech, W. *Kultur und Religion der Germanen*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, éd. O. Höfler, 1954, 11^e tirage (2 vol.) 1991.
- Grousset, René. *L'Empire des steppes* (1^e éd. 1939). Paris, Payot, 1965.
- Gubernatis, Angelo de. *Mythologie zoologique ou les légendes animales* (2 vol.). Paris, 1874.
- Haas, A. *Arkona im Jahre 1168*. [Extraits traduits et commentés du Livre XIV de la *Gesta Danorum* de Saxo Grammaticus]. 2e édition, Stettin [Szczecin], A. Schuster, 1925.
- Hagberg, Ulf Erik. "Religionsgeschichtliche Aspekte des Moorfundes vom Skedemosse auf Öland" *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, philologisch-historische Klasse dritte Folge, 74 (1970), pp. 167-170.
- Hahn, Eduard. "Das Pfluggespann", in : *Festschrift für Marie Andree-Eysn, Beiträge zur Volks- und Völkerkunde*, Munich, 1928, pp. 90-92.
- Halphen, Louis. *Les Barbares. Des grandes invasions aux conquêtes turques du XI^e siècle*. 5^e éd. Paris, PUF, 1997.
- Halphen, Louis. *Charlemagne et l'empire carolingien*. 3^e éd. Paris, A. Michel, 1995.
- Harf-Lancner, Laurence. "Une mélusine galloise : la dame du lac de Brecknock", in : *Mélanges Jeanne Lods*, T. I, Paris, Ecole Normale Supérieure de Jeunes Filles, 1978, pp. 323-338.
- Harf-Lancner, Laurence. *Les fées au Moyen Âge. Morgane et Mélusine. La naissance des fées*. Paris, Champion, 1984.
- Harmening, Dieter. *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*. Berlin, E. Schmidt, 1979.
- Hatt, Jean-Jacques. *Mythes et dieux de la Gaule. I. Les grandes divinités masculines*. Paris, Picard, 1989.
- Hauck, Karl. "Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, VII : Kontext Ikonographie. Die Methodische Entzifferung der formelhaften goldenen Amulettbilder aus der Völkerwanderungszeit" in : *Verbum et Signum. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung* (Mélanges F. Ohly), éd. par H. Fromm et alii, Munich, 1975, vol. 2, pp. 25-69.

- Hauck, Karl. "Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XIX. Gemeinschaftsstiftende Kulte der Seegermanen." *Frühmittelalterliche Studien* 14 (1980), pp. 463-617.
- Hauck, Karl. "Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XXX. Varianten des göttlichen Erscheinungsbildes im kultischen Vollzug erhellt mit einer ikonographischen Formenkunde des heidnischen Altares." *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1984), pp. 266-313.
- Hauck, Karl (éd.). "Opfer-Kolloquium" (actes du colloque de Münster en Westphalie, oct. 1983), *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1984).
- Hell, Bertrand. "Eléments du bestiaire populaire alsacien", *Revue des sciences sociales de la France de l'Est*, n°12/12bis (1983), pp. 199-210.
- Heyse, Elisabeth. *Herabanus Maurus' Enzyklopädie "De rerum naturis". Untersuchungen zu den Quellen und zur Methode der Kompilation* (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 4). Munich, Ardeo-Gesellschaft, 1969.
- Höfler, Max. *Deutsches Krankheitsnamenbuch*. Munich, 1899, rééd. Hildesheim, Georg Olms, 1970.
- Höfler, Otto. *Kultische Geheimbünde der Germanen I*. Francfort sur le Main. Moritz Diesterweg, 1934.
- Höfler, Otto. *Germanisches Sakralkönigtum I. Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe*. Tübingen, Max Niemeyer, 1952.
- Höfler, Otto. "Brakteaten als Geschichtsquelle. Zu Karl Haucks 'Goldbrakteaten aus Sievern'", *ZfdA* 101 (1972), pp. 161-186.
- Jankuhn, Herbert. "Archaeologische Beobachtungen zu Tier- und Menschenopfern bei den Germanen in der Römischen Kaiserzeit.", *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, philologisch-historische Klasse, 1967 (6), pp. 115-147.
- Jankuhn, Herbert (éd.). "Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa" (actes du colloque de Reinhausen, oct. 1968), *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, philologisch-historische Klasse dritte Folge, 74 (1970).
- Jente, Richard. *Die mythologischen Ausdrücke im altenglischen Wortschatz*. Amsterdam, Swets & Zeitlinger, 1975 [réimpression de *Anglistische Forschungen* 56 (1921)].
- Joisten, Alice, et Abry, Christian. *Etres fantastiques des Alpes*. Extraits de la collecte Charles Joisten, 1936-1981. Paris, Entente, 1995.
- Jones, Ernest. *On the nightmare* (The international psycho-analytical library n. 20). 2^e éd. Londres, Hogarth, 1949.
- Jouguet, P. (et alii). *Les premières civilisations*. Edition remaniée, Paris, PUF, 1950.

- Jung, C.G. *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie* (Gesammelte Werke 5). Olten, Walter, 2e éd. 1973.
- Kantorowicz, Ernst. *Les deux corps du roi*. Paris, Gallimard, 1989.
- Kauffmann, Friedrich. "Oöinn am Galgen", *PBB* 15 (1891), pp. 195-207.
- Keil, Gundolf. Article de compte-rendu de l'ouvrage *Liber de cura equorum. Bearbeitungen von Albertus Magnus und Jordanus Ruffus aus dem Deutschen Ritterorden (1408)*, édité et commenté par Ottomar Bederke, Hanovre, 1962, dans *Germanistik* 5 (1964), pp. 76-77.
- Keller, Ferdinand. "Benedictiones ad mensas Ekkehardi", *Mittheilungen der antiquarischen Gesellschaft in Zürich* III, 1846-47, pp. 99-121.
- Keller, Otto. *Die Antike Tierwelt*. T. I : Säugetiere. Leipzig, Engelmann, 1909.
- Klapper, Joseph. "Die schlesischen Geschichten von den schädigenden Toten", *Mittheilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde* 11 (1909), pp. 58-94.
- König, Marie E. P. *L'énigme des monnaies celtiques*. Texte d'une contribution au 9^e congrès du Cercle de Recherches et d'Etudes sur la Préhistoire, Horn (RFA), mai 1975 (édition de l'auteur). Saarbrücken (Güdingen), 1975.
- Kossinna, Gustav. *Germanische Kultur im 1. Jahrtausend nach Christus I*. (Mannus-Bibliothek 50). Leipzig, 1932.
- Kossinna, Gustav. *Die deutsche Vorgeschichte*. 7e éd. (Mannus-Bücherei 9). Leipzig, 1936.
- Kriß, Rudolf. "Wallfahrtswanderungen in Steiermark mit besonderer Berücksichtigung der Opfergaben", in : *Festschrift für Marie Andree-Eysn, Beiträge zur Volks- und Völkerkunde*, Munich, 1928, pp. 21-40.
- Kruta, Venceslas. *Les Celtes : histoire et dictionnaire. Des origines à la romanisation et au christianisme*. Paris, Robert Laffont (collection Bouquins), 2000.
- Labarrière, Jean-Louis. "Raison humaine et intelligence animale dans la philosophie grecque", *Terrain* 34 (mars 2000), pp. 107-122.
- Lacroix, Léon. *Etudes d'archéologie numismatique* (Université de Lyon II ; Publications de la bibliothèque Salomon Reinach III), Paris, Diffusion de Boccard, 1974.
- Ladenbauer-Orel, Hertha. "Die kultische Hirschbestattung von Lang-Enzersdorf bei Wien", *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 95 (1965), pp. 250-258.
- Laurieux, Bruno. "Manger l'impur. Animaux et interdits alimentaires durant le Haut Moyen Âge", in : Alain Couret et Frédéric Oge (éd.). *Homme, Animal, Société. Tome III : Histoire et animal, vol. I Des sociétés et des animaux*. Toulouse, 1989, pp. 73-87.
- Lecouteux, Claude. "Le « Merwunder » : contribution à l'étude d'un concept ambigu.", *Etudes Germaniques* 32 (1977), pp. 1-11.

- Lecouteux, Claude. *Les Monstres dans la littérature allemande du Moyen Âge. Contribution à l'étude du merveilleux médiéval*, 3 vol. (GAG 330). Göppingen, Kümmerle, 1982.
- Lecouteux, Claude. "Hagazussa-Striga-Hexe", *Etudes Germaniques* 38 (1983), pp. 161-178.
- Lecouteux, Claude. "Nicchus-Nix", *Euphorion* 78 (1984), pp. 280-288.
- Lecouteux, Claude. "Mara, Ephialtes, Incubus : le Cauchemar chez les Peuples germaniques", *Etudes Germaniques* 42 (1987), pp. 1-24.
- Lecouteux, Claude. "Le Double, le Cauchemar, la Sorcière", *Etudes Germaniques* 43 (1988), pp. 395-405.
- Lecouteux, Claude. *Les nains et les elfes au Moyen Âge*. Paris, Imago, 1988.
- Lecouteux, Claude et Marcq, Philippe. *Les esprits et les morts, croyances médiévales*. Paris, Champion, 1990.
- Lecouteux, Claude. *Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Âge. Histoire du double*. Paris, Imago, 1992.
- Lecouteux, Claude. *Au-delà du Merveilleux. Des croyances au Moyen Âge*. Paris, PUPS, 1995.
- Lecouteux, Claude. *Démons et génies du terroir au Moyen Âge*. Paris, Imago, 1995.
- Lecouteux, Claude. *Fantômes et revenants au Moyen Âge*. Paris, Imago, 1996.
- Lecouteux, Claude. *Mélusine et le chevalier au cygne*. 1^{ère} éd. Paris, 1982, rééd. Paris, Imago, 1997.
- Lecouteux, Claude. *Chasses fantastiques et cohortes de la nuit au Moyen Âge*. Paris, Imago, 1999.
- Lefftz, Joseph. "Das wütende Heer und der wilde Jäger im Elsass", in : *Elsässische Weihnacht. Ein Heimatbuch*. Ed. par J. Lefftz et A. Pfleger. Colmar, Alsatia, 1941, pp. 223-233.
- Le Goff, Jacques. *La civilisation de l'Occident médiéval*. Paris, Flammarion, 1982.
- Le Goff, Jacques. *L'imaginaire médiéval*. Paris, Gallimard (Bibliothèque des histoires), 1985.
- Löfstedt, Leena. "Une nouvelle lecture du Lai de l'Espine", *Neuphilologische Mitteilungen* CI (2000), pp. 253-259.
- Longère, Jean. *La prédication médiévale* (Etudes augustinienes. Série Moyen Âge et temps modernes 9). Paris, Institut des études augustinienes, 1983.
- Lot, Ferdinand. "Hengist, Hors, Vortigern : la conquête de la Grande Bretagne par les Saxons", in : *Mélanges Charles Bémont*. Paris, F. Alcan, 1913, pp. 1-19.
- Luzel, F. M. *Légendes chrétiennes de la Basse-Bretagne* (2 vol.), réimpr. Paris, 1967.

- Mac Culloch, Florence. *Medieval Latin and French Bestiaries*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1960.
- Maillefer, Jean-Marie. "Essai sur Völundr – Wieland. La religion scandinave a-t-elle connu un dieu forgeron ?", in : *Hugur (Mélanges offerts à Régis Boyer)*, éd. C. Lecouteux et O. Gouchet, Paris, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 1997.
- Maillefer, Jean-Marie. *Chevaliers et princes allemands en Suède et en Finlande à l'époque des Folkungar (1250-1363). Le premier établissement d'une noblesse allemande sur la rive septentrionale de la Baltique* (Kieler Werkstücke, Reihe D : Beiträge zur europäischen Geschichte des späten Mittelalters 10). Peter Lang, Francfort-sur-le-Main, 1999.
- Mandach, André de. "Midas et Marc : le mythe de deux souverains aux oreilles inavouables", in : *Tristan et Iseut, mythe européen et mondial*. Actes du colloque des 10, 11 et 12 janvier 1986, éd. D. Buschinger (GAG 474). Göppingen, Kümmerle, 1987, pp. 104-126.
- Mannhardt, Wilhelm. *Die Korndämonen*. Beitrag zur germanischen Sittenkunde. Berlin, 1868.
- Mannhardt, Wilhelm. *Wald- und Feldkulte I. Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme*. Berlin, Borntraeger, 1875.
- Mannhardt, Wilhelm. *Mythologische Forschungen*, Strasbourg, 1884.
- Martin, Hervé. *Mentalités médiévales, XI^e-XV^e siècle*. Paris, PUF, 2^e éd. 1998.
- Martineau, Anne. *Les nains dans la littérature arthurienne française du Moyen Âge*. Thèse de doctorat, Université de Paris IV Sorbonne, 1998.
- Mauss, Marcel et Hubert, Henri. "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *L'année sociologique* 2 (1899), pp. 29-138 (rééd. dans Mauss, Marcel. *Oeuvres I. Les fonctions sociales du sacré*. Paris, Minuit, 1968, pp. 193-307).
- Meisen, Karl. *Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande. Eine Kultgeographisch-volkskundliche Untersuchung*. Düsseldorf, 1931.
- Méniel, Patrice (dir.). *Animal et pratiques religieuses : les manifestations matérielles*. Actes du 2^e colloque international HASRI, Compiègne, 11-13 novembre 1988, *Anthropozoologica*, n° spécial 1989.
- Méniel, Patrice. *Les sacrifices d'animaux chez les Gaulois*. Paris, Errance, 1992.
- Meuli, Karl. "Griechische Opferbräuche", in : *Phyllobolia*, Festschrift Peter von der Mühl, Bâle, 1945, pp. 185-288.
- Micheli, Geneviève Louise. *L'enluminure du haut Moyen Âge et les influences irlandaises, histoire d'une influence*. Bruxelles, 1939.
- Miquel, Dom Pierre. *Dictionnaire symbolique des animaux. Zoologie mystique*. Paris, Le léopard d'or, 1992.
- Mohen, Jean-Pierre. *Les rites de l'au-delà*. Paris, Odile Jacob, 1995.

- Mohen, Jean-Pierre et Eluère, Christiane. *L'Europe de l'âge du bronze : le temps des héros*. Paris, Gallimard, 1999.
- La mort des grands. Médiévales* 31 (automne 1976).
- Mougin, Sylvie. "Neptune et satyre en gallo-roman", *Parlure* 12-13 (1997-1998), pp. 14-26.
- Moulinier, Laurence. *Le manuscrit perdu à Strasbourg. Enquête sur l'œuvre scientifique de Hildegarde*. Paris, Publications de la Sorbonne (Histoire ancienne et médiévale 35), 1995.
- Much, Rudolf. "Widsith. Beiträge zu einem Kommentar", *ZfdA* 62 (1925), pp. 113-150.
- Much, Rudolf. *Die Germania des Tacitus (erläutert von)*. Troisième édition par Wolfgang Lange, révisée avec la collaboration de Herbert Jankuhn. Heidelberg, C. Winter, 1967.
- Muchembled, Robert (dir.). *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*. Paris, A. Colin, 1994.
- Muchembled, Robert. *Une histoire du diable, XI^e-XX^e siècle*. Paris, Seuil, 2000.
- Müller-Wille, Michael. "Opferplätze der Wikingerzeit", *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1984), pp. 187-221.
- Muuss, R. *Die altgermanische Religion nach kirchlichen Nachrichten aus der Bekehrungszeit der Südgermanen* (Diss.). Bonn, 1914.
- Nilsson, Martin P. *Geschichte der Griechischen Religion I*, Munich, Beck, 1967.
- Nylen, Erik (& Lamm, Jan Peder). *Stones, Ships and Symbols. The picture stones of Gotland from the Viking age and before*. Stockholm, Gidlunds, 1988.
- Ohly, E. Friedrich. *Sage und Legende in der Kaiserchronik*, Münster en Westphalie, 1940.
- Ohly, Friedrich. "Der Tod des Verräters durch Zerreißung in der mittelalterlichen Literatur", in : F. Ohly, *Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung*. Stuttgart et Leipzig, S. Hirzel, 1995, pp. 423-435.
- L'Or des Avars*. Catalogue de l'exposition au Pavillon des arts. Paris, AFAA, 1986.
- Oscarsson, Ulla. *Överhogdalsbonaderna*. Östersund, Jämtlands läns museum, 1994.
- Oxenstierna, Eric. *Les Vikings, histoire et civilisation*. Paris, Payot, 1962.
- Pastoureau, Michel. *L'hermine et le sinople. Etudes d'héraldique médiévale*. Paris, Le léopard d'or, 1982.
- Pastoureau, Michel. *Figures de l'héraldique*. Paris, Gallimard (Découvertes), 1996.

- Pastoureau, Michel. "L'animal", in : *Le Moyen Âge en lumière. Manuscrits enluminés des bibliothèques de France*. Sous la dir. de Jacques Dalarun. Paris, Fayard, 2002, pp. 64-105.
- Perdrizet, Paul. *Cultes et mythes du Pangée* (Annales de l'Est, 24^e année, fasc. 1). Nancy - Paris, Berger-Levrault, 1910.
- Périn, Patrick et Feffer, Laure-Charlotte. *Les Francs* (2 vol.). Paris, A. Colin, 1987.
- Périn, Patrick. "Saint-Germain-des-Prés, première nécropole des rois de France", *Médiévales* 31 (1996), pp 29-36.
- Petzoldt, Leander. *Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister*. Munich, Beck, 1995.
- Philippson, E. "Phol, Polesleah und Poling", *HA* 150 (1926), pp. 228-231.
- Praneuf, Michel. *L'ours et les hommes dans les traditions européennes*. Paris, Imago, 1989.
- Puech, Henri Charles (dir). *Histoire des religions* I (Encyclopédie de la Pléiade). Paris, Gallimard, 1970.
- Ragotzky, Hedda. Article de compte-rendu sur trois ouvrages (J. Bumke, *Studien zum Ritterbegriff im 12. und 13. Jahrhundert*, 1977 ; J. Bumke, *Ministerialität und Ritterdichtung*, 1976 ; J. Fleckenstein (éd.), *Herrschaft und Stand. Untersuchungen zur Sozialgeschichte im 13. Jahrhundert*, 1977), *PBB* 101 (1979), pp. 439-449.
- Ränk, Gustav. *Der mystische Ruto in der samischen Mythologie*. Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1981.
- Raudvere, Catharina. *Föreställningar om maran i nordisk folktro* [Les représentations sur le cauche-mar dans les croyances populaires scandinaves]. Avec un résumé en anglais (pp. 303-307). Lund, 1993.
- Réau, Louis. *Iconographie de l'art chrétien, T. 1^{er} : Introduction générale*. Paris, PUF, 1955 ; *T. III : Iconographie des saints* 2. Paris, PUF, 1958.
- Renauld-Krantz, Henri. *Structures de la mythologie nordique*. Paris, Maisonneuve et Larose, 1972.
- Renner-Volbach, Dorothee. *Die durchbrochenen Zierscheiben der Merowingerzeit*. Mayence, Bonn, 1970.
- Renou, Louis et Filliozat, Jean. *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*. Paris, 1947-1953.
- Rohault de Fleury, Ch. *Mémoire sur les instruments de la passion de N.-S. J.-C.* Paris, 1870.
- Rolland, Eugène. *Faune populaire de la France*, tome 4 : Mammifères domestiques (1). Paris, Maisonneuve et Cie, 1881.
- Rosenfeld, Hellmut. "Die vandalischen Alkes 'Elchreiter', der ostgermanische Hirschkult und die Dioskuren", *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 28 (1940), pp. 245-258.

- Roux, Jean-Paul. *Faune et flore sacrées dans les sociétés altaïques*. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1966.
- Roux, Jean-Paul. "Esquisses socio-historiques sur le monde turc", *Version originale* n° 2 (1993), pp. 255-263.
- Rybakov, Boris. *Le paganisme des anciens Slaves*. Trad. L. Gruel-Apert, Paris, PUF, 1994.
- Saintyves, Pierre. *Les saints successeurs des dieux* (Essais de mythologie chrétienne). Paris, E. Nourry, 1907.
- Saintyves, Pierre. *En marge de la Légende dorée. Songes, miracles et survivances. Essai sur la formation de quelques thèmes hagiographiques*. Paris, E. Nourry, 1930.
- Salin, Edouard. *La civilisation mérovingienne* (4 vol.). Paris, Picard, 1949-1959.
- Scheibelreiter, Georg. *Tiernamen und Wappenwesen* (Veröffentlichungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung XXIV). Graz, Böhlau, 1976.
- Schiltz, Véronique. *Les Scythes et les nomades des steppes*. Paris, Gallimard (L'univers des formes), 1994.
- Schmidtke, Dietrich. *Geistliche Tierinterpretation in der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters (1100-1500)*. Dissertation (2 vol.). Berlin, 1968.
- Schmitt, Jean-Claude. *Prêcher d'exemples. Récits de prédicateurs du Moyen Âge*. Paris, Stock, 1985.
- Schönbach, Anton E. "Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt. II. Teil : Zeugnisse B. von Regensburg zur Volkskunde." *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* (Vienne) 142, VII (1900), pp. 1-156.
- Schröder, Franz Rolf. "Meroweich", *PBB* 96 (1974), pp. 241-245.
- Schütte, Gudmund. *Dänisches Heidentum* (Kultur und Sprache 2). Heidelberg, C. Winter, 1923.
- Sébillot, Paul. *Le Folk-lore de France* (1^e éd. 1904-1907). Rééd. Paris, Maisonneuve et Larose, 1968.
- Sepp (Pr. Dr.). *Die Religion der alten Deutschen und ihr Fortbestand in Volkssagen, Aufzügen und Festgebräuchen bis zur Gegenwart*. München, 1890.
- Sergent, Bernard. *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes*. Paris, Payot (Bibliothèque historique), 1995.
- Sergent, Bernard. *Homosexualité et initiation chez les peuples indo-européens*. Paris, Payot, 1996.
- Simonsen, Michèle. "La variabilité dans les légendes. Les récits danois sur les loups-garous", in : Marie-Louise Ténèze, *D'un conte ... à l'autre. La*

- variabilité dans la littérature orale. Paris, éd. du C.N.R.S., 1990, pp. 181-190.
- Simrock, Karl. *Handbuch der deutschen Mythologie mit Einschluss der nordischen*. 4^e éd. Bonn, 1874, rééd. Genève, Slatkine Reprints, 1979.
- Słupecki, Leszek Paweł. *Wyrocznie i wróżby pogańskich Skandynawów. Studium do dziejów idei przeznaczenia u ludów indoeuropejskich* [Oracles et divination dans le paganisme scandinave. Recherches sur l'idée de destinée chez les Indo-Européens]. Avec un résumé en anglais pp. 199-213. Varsovie, Institut d'archéologie et d'ethnologie de l'Académie Polonaise des Sciences, 1998.
- Sprockhoff, Ernst. "Nordische Bronzezeit und frühes Griechentum", *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 1 (1954), pp. 28-110.
- Sterckx, Claude. "Nûtons, Lûtons et dieux celtes", *Zeitschrift für Celtische Philologie* 46 (1994), pp. 39-79.
- Stern, Ludw.-Chr. "Le manuscrit irlandais de Leide", *Revue celtique* XIII (1892), pp. 1-31.
- Ström, Åke V. et Biezais, Haralds. *Germanische und Baltische Religion* (Die Religionen der Menschheit 19, 1) Stuttgart, Kohlhammer, 1975.
- Talbot-Rice, Tamara. *Les Scythes*. Paris, Arthaud, 1958.
- Le temps des chevaliers* (Les dossiers Historia, 12). Paris, Tallandier, 1999.
- Thomsen, Ada. "Der Trug des Prometheus." *Archiv für Religionswissenschaft* 12 (1909), pp. 460-490.
- Tylor, E. B. *Primitive Culture*, Londres, 1871.
- Les Vikings*. Catalogue de l'exposition au Grand Palais. Paris, AFAA, 1992.
- Voisenet, Jacques. *Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auteurs du haut Moyen Âge (V^e-XI^e s.)*. Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1994.
- Voisenet, Jacques. *Bêtes et hommes dans le monde médiéval : le bestiaire des clercs du V^e au XII^e siècle*. Turnhout, Brepols, 2000.
- Vries, Jan de. *Contributions to the study of Othin especially in his relation to agricultural practices in modern popular lore* (Folklore Fellows Communications 94). Helsingfors, 1931.
- Vries, Jan de. *Kelten und Germanen*. Berne, Francke (Bibliotheca Germanica 9), 1960.
- Vries, Jan de. *La religion des Celtes*. Paris, Payot, 1963.
- Vries, Jan de. "Sur certains glissements fonctionnels de divinités dans la religion germanique", *Latomus, revue d'études latines* XLV, 1960 (Hommages à Georges Dumézil), pp. 83-95.
- Wagner, Norbert. "Dioskuren, Jungmannschaften und Doppelkönigtum", *ZfdPh* 79 (1960), pp. 1-17 et 225-247.
- Walter, Philippe. *Mythologie chrétienne*. Paris, Entente, 1996.

- Walter, Philippe (dir). *Le mythe de la chasse sauvage dans l'Europe médiévale*. Paris, Champion, 1997.
- Walter, Philippe (éd.). *Mythologies du porc. Actes du colloque de Saint-Antoine l'Abbaye, Isère, 1998*. Grenoble, J. Millon, 1999.
- Wang, Andreas. *Der 'Miles christianus' im 16. und 17. Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition* (Mikrokosmos. Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung 1), Francfort sur le Main, P. Lang, 1975.
- Wasserschleben, F.W.H. *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*. Halle, 1851.
- Weinfeld, Moshe. "'Rider of the Clouds' and 'Gatherer of the Clouds'", *The Journal of the ancient near eastern society of Columbia University* 5 (1973), pp. 421-426.
- Weiser, Lily. "Zum Hexenritt auf dem Stabe", in : *Festschrift für Marie Andree-Eysn, Beiträge zur Volks- und Völkerkunde*, Munich, 1928, pp. 64-69.
- Werner, Karl Ferdinand. *Naissance de la noblesse. L'essor des élites politiques en Europe*. Paris, Fayard, 1998.
- White, Lynn. *Technologie médiévale et transformations sociales*. Paris, Mouton, 1969.
- Zink, Georges. *Le cycle de Dietrich*. Paris, Aubier, 1953.

4. Ouvrages de référence.

- Aarne, Antti (traduit et révisé par Thompson, Stith). *The types of the folktale. A classification and bibliography*. Folklore Fellows Communications N° 184 ; 2e révision, Helsinki, 1961.
- Aublet, Lt. Col. *Manuel d'hippologie*. Paris, Lavauzelle, 1975.
- Bach, Adolf. *Deutsche Namenkunde : I. Die deutschen Personennamen ; II. Die deutschen Ortsnamen ; III. Sachweiser und Register*. Heidelberg, C. Winter, 1952-1954.
- Bächtold-Stäubli, H. et Hoffmann-Krayer, E. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Berlin, W. de Gruyter, 1927-1942 (cité HWDA).
- Baudrillart, A. (dir). *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*. Paris, Letouzey et Ané, à partir de 1912.
- Benecke. Müller. Zarncke. *Mittelhochdeutsches Wörterbuch* (Leipzig 1854-1866). Réimpr. Stuttgart, S. Hirtzel, 1990.
- Berlioz, Jacques, et Polo de Beaulieu, Marie Anne (dir.). *Les Exempla médiévaux*. Introduction à la recherche, suivie des tables critiques de l'*Index exemplorum* de Frederic C. Tubach. Carcassonne, GARAE / HESIODE, 1992.

- Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* (cité BBKL) des éditions Bautz, version accessible sur Internet (<http://www.bautz.de/bbkl>).
- Bolte, Johannes, et Polivka, Georg. *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*. Deuxième édition, Leipzig (5 vol. 1912 - 1932). Réédition Hildesheim, Georg Olms (5 vol.), 1963.
- Bonnefoy, Yves (dir.). *Dictionnaire des mythologies* (2 vol.). Paris, Flammarion, 1999.
- Bonte, Pierre et Izard, Michel (dir.). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF, 1992.
- Bremond, Claude ; Le Goff, Jacques et Schmitt, Jean-Claude. *L'Exemplum*, Turnhout, Brepols (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 40), 1982.
- Bumke, Joachim. *Geschichte der deutschen Literatur im hohen Mittelalter*. Munich, DTV, 1990.
- Cabrol, F. et Leclerc, H. (dir.). *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (cité DACL). Paris, Letouzey et Ané, à partir de 1907.
- Chevalier, Jean et Gheerbrant, Alain. *Dictionnaire des symboles*. Paris, Robert Laffont, 1982.
- Daremberg, Charles et Saglio, Edmond (dir.). *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, Hachette, 1877-1919 (10 vol.). Réimpr. Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1969.
- Drobner, Hubertus R. *Les Pères de l'Église. Sept siècles de littérature chrétienne*. Paris, Desclée, 1999.
- Eliade, M. (dir.). *The encyclopedia of religion* (16 vol.). New York, Macmillan, 1987.
- Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*. Ed. R. W. Brednich, K. Ranke et alii. Berlin, W. de Gruyter, à partir de 1977.
- Förstemann, Ernst. *Altdeutsches Namenbuch*. Bonn, Hanstein, 1900 (*Personnennamen*) et 1913 (*Ortsnamen*). Réimpr. Hildesheim, G. Olms, 1966-1967 ; volume additionnel (*Personennamen*) par Henning Kaufmann. Hildesheim, G. Olms, 1968.
- Frazer, James George. *Le Rameau d'Or*. Traduction française, nouvelle édition (4 vol.), Paris, Robert Laffont, 1981-1984.
- Galbreath, D. L. *Manuel du blason*. Nelle éd. par Léon Jéquier. Lausanne, SPES, 1977.
- Grimal, Pierre. *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. Paris, PUF, 1996.
- Grimm, Jacob. *Deutsche Mythologie* (4e éd. par E. H. Meyer, 1875-1878 ; 3 vol.). Réimpr. Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1968 (cité DM).

- Grimm, Jacob und Wilhelm. *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig, Hirzel, 1854-1984 (cité DW).
- Guerreau-Jalabert, Anita. *Index des motifs narratifs dans les romans arthuriens français en vers (XII^e-XIII^e siècles)*. Genève, Droz, 1992.
- Guyotjeannin, Olivier, (Favier, J., dir.). *Archives de l'Occident, tome 1 : Le Moyen Âge, V^e – XV^e s.* Paris, Fayard, 1992.
- Guyotjeannin, Olivier. *Les sources de l'histoire médiévale*. Paris, LGF, 1998.
- Hoops, Johannes. *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. 1^e éd. (4 vol.) Strasbourg, Trübner, 1911-1919 ; nouvelle éd. Berlin, W. de Gruyter, à partir de 1973 (cité RGA).
- Klauser, Th. (éd.). *Reallexikon für Antike und Christentum*. Stuttgart, à partir de 1950.
- Kluge. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Révisé par E. Seebold. Berlin, W. de Gruyter, 1995 (cité EWDS).
- Lexer, Matthias. *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch* (Leipzig 1872-1878). Réimpr. Stuttgart, S. Hirzel, 1992.
- Lexikon des Mittelalters* (9 vol.). Stuttgart et Weimar, J. B. Metzler, 1999.
- Middle-English Dictionary*. Ed. Hans Kurath. Ann Arbor (Michigan) et Oxford University Press, à partir de 1954.
- Mourre, Michel. *Dictionnaire encyclopédique d'histoire* (4 vol.). Paris, Bordas, 1996.
- Northcote Toller, T. *An anglo-saxon dictionary*, Oxford University Press, 1898 + Supplement 1921 (reprint 1972).
- The Oxford English Dictionary* (20 vol.). Dir. J. A. Simpson et E. S. C. Weiner. 2e éd. 1989.
- Pauly (August Friedrich von) et Wissowa (Georg). *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1894-1976.
- Pfeifer, Wolfgang. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen* (2 vol.). Akademie der Wissenschaften der DDR. Berlin, Akademie-Verlag, 1989 (cité EWD).
- Pokorny, Julius. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. München, Francke, 1959 (cité IGEW).
- Reinach, Salomon. *Cultes, mythes et religions* (1^{ère} éd. en 5 vol. 1905-1923). Rééd. (extraits) Paris, Robert Laffont (Bouquins), 1996.
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (éd. Kurt Galling), 3e éd., Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1957-1965.
- Röhrich, Lutz. *Das grosse Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten* (3 vol.). Fribourg en Brisgau, Herder, 1991-1992.
- Roscher, Wilhelm Heinrich (dir.). *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, Teubner, 1884-1937.

- Ruh, Kurt. *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. Berlin, W. de Gruyter, à partir de 1978.
- Schade, Oskar. *Altdeutsches Wörterbuch*, Halle 1872-1882. Réimpr. Hildesheim, G. Olms, 1969 (cité ADW).
- Schrader, O. *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, éd. A. Nehring. Berlin, W. de Gruyter, 1917-1923 (cité RIA).
- Schneider, Hermann. *Germanische Heldensage I : Deutsche Heldensage*. Berlin, W. de Gruyter, 1962.
- Thompson, Stith. *Motif-Index of Folk-Literature*. A classification of narrative elements in Folktales, Ballades, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and local legends. Revised and enlarged edition, 6 vol. Bloomington, Indiana University Press, 1989.
- Tubach, Frederic C. *Index Exemplorum*. A Handbook of medieval religious tales. Folklore Fellows Communications N° 204 ; Helsinki, 1969.
- Vigouroux, F. *Dictionnaire de la Bible*. Paris, 1895-1912.
- Vogel, Cyrille ; Frantzen, Allen J. *Les "Libri paenitentiales"* (2 fasc.). Turnhout, Brepols (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 27), 1978 et 1985.
- Vries, Jan de. *Altgermanische Religionsgeschichte*. 2e éd., 2 vol. ; Berlin, W. de Gruyter, 1956-1957 (cité AGRG).
- Vries, Jan de. *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, 2e éd., Leiden, Brill, 1962.

INDEX DES AUTEURS ET DES ŒUVRES

N. B. : Les chiffres renvoient aux pages, que les auteurs ou œuvres soient cités dans le corps du texte ou en note.

A

- ADAM DE BRÈME, *Gesta hammaburgensis ecclesiae pontificum*, 40, 182s, 193, 342s, 436s, 474
Adambuch, 587
 ADAMNAN D'IONA, *Vita S. Columbae*, 544s
 ADENET LE ROI, *Cléomadès*, 16
 AGATHIAS, *Histoires*, 364
 Ágrip af Nóregskonunga sogum, 345, 404
 ALAIN DE LILLE, *Anticlaudianus*, 587
 ALBERT LE GRAND, *De animalibus*, 654s, 682s, 687, 689s
 ALBERT DE MÜNSTER, *Vita prima Liudgeri*, 493
 ALBRANT (Meister), *Roßarzneibuch*, 655, 659
 ALTEN (Georg), *Buch der Chroniken*, 75s, 588s
 AMMIEN MARCELLIN, *Rerum Gestarum*, 33, 179
Annales Augustiani, 159
 APPIEN, *Histoire romaine*, 350
 ARISTOTE, *Histoire des Animaux*, 25s, 37s, 299, 580, 586, 682s, 687
 ARRIEN, *Anabase*, 350
 ARTÉMIDORE, *Oneirocriticon*, 167s
Atharva Veda, 371, 415
 AUDOUIN, *Vita s. Eligii*, 532
 AUGUSTIN (saint), 455, 580, 622, 632
Avesta, 196, 275

B

- Baldrsdraumar*, 134s
 BALDUNG GRIEN (Hans), 28, 645s
 BASILE (saint), *Homélie sur le psaume 32*, 541
Beatha naomh Fionáin Locha Laoi (Vie de saint Finan), 543
 BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, 234
Beowulf, 126, 154, 234s, 278
 BERLIOZ, *La Damnation de Faust*, 731s
 BERNARD DE CLAIRVAUX, 635, *De Consideratione*, 491, *De laude novae militiae*, 628
 BÉROUL, *Tristan*, 238
 BERTHOLD DE RATISBONNE, 281, 620
Bible, 296s, 444-456, 520, 524, 570, 628
 BOGUET (Henri), *Discours execrable des sorciers*, 475
Branwen Uerch Lyr, 700
 BRUNETTO LATINI, *Li livres dou tresor*, 684
Bueve de Hantone, 261
 BURCHARD DE WORMS, *Corrector sive Medicus (Decretum, Liber XIX)*, 470s, 586s
 BÜRGER, *Lenore*, 83, 720
 BYLAND (anonyme du monastère de), 80s, 478s

C

- CALLISTHÈNE (Pseudo-), *Le Roman d'Alexandre*, 177s
 CANNEGIETER, 57, 261s
Canones Gregorii, 465
Canones Hibernenses, 466
Capitulatio de partibus Saxoniae, 480
 CASSIODORE, *Variae*, 310-314, *Expositio in Psalterium*, 574s
 CÉSAIRE D'ARLES, 436, 439, 516s, 585
 CÉSAIRE DE HEISTERBACH, *Dialogus Miraculorum*, 551s, 554, 556, 560, 604s, 610, 625s, 729
 CÉSAR, *La Guerre des Gaules*, 34, 347, 389s
Chanson de Roland, 706
Chanson des Quatre fils Aymon, 358
Le Cheval d'Ébène, 16
 CHIFLET (Jean-Jacques), 112s
Chirurgie des chevaux, 660
 CHRÉTIEN DE TROYES, *Érec et Énide*, 15
Chronique de Cologne, du moine GOTTFRIED, 73s
Chronique des temps passés (dite de NESTOR), 170s, 185
Chronique de Zimmern, 87s
 CICÉRON, *De divinatione*, 173
Clavis scripturae, 574s
Codex de Breslau, 677
Codex d'Egbert, 58
 COLUMELLE, 56, 299
Confessionale pseudo-Egberti, 465s
 CONRAD DE MEGENBERG, *Buch der Natur*, 281s, 476, 684
 CONRAD DE MURE, *De naturis animalium*, 585
 CORAN, 139

D

- Digenis Akritas* (cycle épique de), 84
 DION CASSIUS, *Histoire romaine*, 350, 487
 DION CHRYSOSTOME, *Discours*, 307s

- DUMÉZIL, 10, 44s, 100, 138s, 176, 204s, 317s, 360s, 366s, 379-384, 397, 399, 516
 DÜRER (Albrecht), 526, 645

E

- Das Eckenlied*, 729
 ECKHART (Meister), *Predigten*, 622s
Edictus Rothari, 662, 699
Edda poétique, 14 ; voir sous le titre des divers poèmes
Edda en prose, voir SNORRI STURLUSON
 EGGJA (inscription runique), 94s
Egilssaga einhanda ok Ásmundar, 107
Egilssaga Skallagrímssonar, 90, 107, 197, 277
Eiríks saga rauða, 145
Der Eisenhans, 715-717
 EKKEHARD IV DE SAINT-GALL, *Benedictiones ad mensas*, 471s
 ÉSOPE, *Fables*, 585, 611s
 ÉTIENNE DE BOURBON, *Tractatus de diversiis materiis praedicabilibus*, 513s, 550, 553, 604, 606s
Eyrbyggjasaga (Saga de Snorri le Goði), 51, 149, 462

F

- Ferenand getrū un Ferenand ungetrū*, 180, 715
 FESTUS, *De verborum significatione*, 288, 299, 315, 380s
Flateyrbók, 41, 158, 461
 FOLCUIN DE LOBBES, *Gesta abb. S. Bertini Sithienium*, 556s, *Vita Folquini episcopi Morinensis*, 557
 FOLZ (Hans), *Meisterlieder*, 621
 FRANCK (Sebastian), *Weltbuch*, 502s
 FRANÇOIS D'ASSISE (saint), 642
 FRÉDÉGAIRE, *Chronique*, 228, 705
 FUGGER (Marx = Markus), 38, 55, 685, 688-690
 FÜSSL, 678

Der fußpfad tzu der ewigen seligkeyt,
629

G

- GALIEN, 651, 673
Die Gänsemagd, 179, 706, 714s
Gautreks saga, 428
 GEILER VON KAYSERSBERG (Johann),
Die Emeis, 617, 619
Der Geistlich Streit, 633
 GERVAIS DE TILBURY, *Otia imperialia*,
 85, 258s, 280, 295s, 443, 477,
 701s, 730
Gesta Romanorum, *das ist der Roemer Tat*, 618s, 620
 GIORDANO RUFFO, *De medicina equorum*, 654
 GIRARD D'AMIENS, *Meliacin ou le cheval de Fust*, 16
 GIRAUD LE CAMBRIEN (ou G. DE BARRY), *Topographia Hibernica*, 395s
Grágás, 197
 GRÉGOIRE LE GRAND (saint), *Dialogues*, 70s, 494, 591-593, *Moralia in Job*, 574s, 584, *Lettres*, 485s, 489
 GRÉGOIRE DE TOURS, *Historia Francorum*, 438, 488
Grettissaga Ásmundarsonar, 107
 GRIMM (Jacob et Wilhelm), *Kinder- und Hausmärchen*, 179s, 413, 711, *Deutsche Sagen*, 711-713 et annexe F
Grímnismál, 301, 318, 323, 423
Grípisspá, 757
Grógaldur, 93s
 GRYSE (Nicolaus), *Spegel des Antichristlichen Pawestdoms...*, 50
Gudrúnarkviða II, 181
 GUILLAUME D'AUVERGNE, *De Universo*, 256s
 GUILLAUME DE MALMESBURY, *De gestis rerum Anglorum*, 75, 559, 604
 GUILLAUME DE VILLIERS, 660

H

- HARTLIEB (Johann), *Das Buch aller verbotenen Künste*, 152, 194, 734, trad. allemande du *Dialogus Miraculorum*, 625
 HARTMANN D'AUE, *Erec*, 15
Hávamál, 148s, 153s, 427, 430
 HEINRICH INSTITORIS, voir *Malleus Maleficarum*
 HEINRICH DER TEICHNER, *Gedichte*, 618
 HEINRICH VON VELDEKE, *Éneide*, 301s
Helgakviða Hjörvardssonar, 35, 48, 146s, 278
Helgakviða Hundingsbana II, 83, 720
Heliand, 247
 HÉLINAND DE FROIDMONT, *De cognitione sui*, 560, 563-565, 604, 736
Helreið Brynhildar, 119
 HENRI LE LETTON, *Chronicon Livonicum Vetus*, 186
 HÉRACLIDE, *Sur la constitution d'Athènes*, 705
 HERBORD, *Dialogus de Vita S. Ottonis episcopi Babenbergensis*, 188s
 HERMANN DE WARTBERGE, *Chronique de Livonie*, 117
Hervarar saga ok Heiðreks konungs, 346, 424s
 HÉRODOTE, *Histoires*, 104, 125, 175s, 287, 367, 373s, 487
 HERR (Michael), *Das Neue Tier- und Arzneibuch*, 685-688
 HERRADE DE HOHENBURG, *Hortus deliciarum*, 294
 HÉSIODE, *Théogonie*, 35, 408s, 530
 HILDEBERT DE LAVARDIN, *De Militia Christi*, 629
 HILDEGARDE DE BINGEN, *Physica*, 681s
 HINCMAR, *Vita S. Remigii*, 512
 HIPPOCRATE, 651s, 673

- Historia Eliensis*, 30, 586
 HOMÈRE, *Iliade*, 34, 37, 96, 101s,
 124s, 128, 166, 180s, 275, 298s,
 314, 452, *Odyssée*, 277, 287s
 HRABAN MAUR, 19^e homélie, 500s, *De*
rerum naturis (De Universo), 573-
 583, 613, 622
Hrafnkels Saga Freysgoda, 160s, 355,
 358, 442
Hrólfs saga Gautrekssonar, 244s
Hrolfs Saga Kraka og Bjarkarimur,
 700
 HUGUES DE FOUILLOY, 573
 HUGUES DE SAINT-VICTOR (Pseudo-),
De Bestiis et aliis rebus, 573, 684

I

- IBN FADLÂN, *Voyage chez les Bulgares de la Volga*, 106, 359
 IDUNG DE PRÜFENING, *Vita Ottonis episcopi Babenbergensis*, 187, 436
Indiculus superstitionum et paganismi, 183, 439
 ISIDORE DE SÉVILLE, *Étymologies*, 243,
 471, 573s, 582, 622, 684
Islendinga saga, 63

J

- JACOB SPRENGER, voir *Malleus Maleficarum*
 JACQUES DE VITRY, *Sermones...*, 552s,
 603s, 608s, 610, 615
 JACQUES DE VORAGINE, *Legenda aurea*, 551
 JEAN GOBI, *Scala coeli*, 515, 553s,
 561, 603s, 611, 613s
 JÉRÔME (saint), *Vie de saint Hilarion*,
 701
 Johann Hübner, 728
 NIDER (Johannes), *Formicarius*, 555
 JOINVILLE, *Vie de Saint Louis*, 116s
 JONAS DE BOBBIO, *Vita S. Columbani*,
 547s
 JORDANES, *Getica*, 125s, 246, 705

K

- Kaiserchronik (Chronique des Empe-reurs)*, 70
 Kalevala, 418
 KHIERHAMER (Jerg), 661s
Des Knaben Wunderhorn, 738-741
Knytlingsaga, 189
 KONRAD, *Rolandslied*, 474
Kormákssaga, 257
 KORNMANN (Heinrich), *De miraculis mortuorum*, 65
Kristnisaga, 463, 472s

L

- Lacnunga*, 666
Læceboc, 676, 680, 690
Lai d'Aristote, 28
Lai du Trot, 735
Lancelot en prose (fr.), 631
Lancelot (Prosa-), 15, 631
Landnámabók, 32, 78, 129, 172, 279,
 355, 442, 702, 709, 720
Lex Alamanorum, 699
Lex Baiuvariorum, 699
Lex Burgundorum, 699
Lex salica, 243, 699
Lex Visigothorum, 699
Liber Chronicarum, par Hartmann
 SCHEDEL, voir *Buch der Chroniken*,
 par Georg ALTEN
Liber de cura equorum, 655
Liber Miraculorum S. Jacobi, 550
Lohengrin, 66
Lokasenna, 32, 144, 416
Lucani commenta Bernensia (gloses
 de Berne à Lucain), 390
 LUDOVICUS GOTOFREDUS, *Archaeologia Cosmica*, 504s
 LUTHER, *De Servo arbitrio*, 597

M

- Mahabharata*, 372

Malleus Maleficarum, 150, 475
Mersebourg (Deuxième conjuration de), 414-419, 425s, 430, 522s, 656, 665-671, 707, 755
Mille et Une Nuits, voir *Le Cheval d'Ébène*
MÖRIKE (Eduard), *Der Feuerreiter*, 730
Mulomedicina Chironis, 654
Münchener Nachtsegen, 679

N

NENNIUS, *Historia Brittonum*, 233s
NESTOR, voir *Chronique des temps passés*
Nibelungenlied, 458
Niourgoun le Yakoute, 143s
Njáls saga (Saga de Njall le Brûlé), 51s, 146, 360, 473
Nóregs konunga tal, 407

O

ODDR SNORRASON, *Ólafssaga*, 155
Ólafs Saga Tryggvasonar, 158, 463
OLAUS MAGNUS, *Historia de Gentibus Septentrionalibus*, 47, 76, 123s, 200s, 354, 437s, 589s
ORDERIC VITAL, *Histoire de la Normandie*, 78, 559, 562
Ordinatio militis, 634
OROSE, *Histoires*, 347s
Örvar-Odds saga, 169s
OTTO DE FREISING, *Chronique*, 70s
OVIDE, *L'Art d'Aimer*, 27, *Fastes*, 383, *Les Métamorphoses*, 274, 288, 310

P

PALLADIUS, *Agricultura*, 56, 684
PAUL DIACRE, *Abrégé de Festus*, 381, *Historia Langobardorum*, 245s, 593s

PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, 31, 35, 101, 274s
PETER VON DUSBURG, *Chronique*, 248
Physiologus, 572s, 616
PIERRE LE VÉNÉRABLE, *De Miraculis*, 560
PLATON, *Phèdre*, 587s, *La République*, 97
PLINE L'ANCIEN, *Histoire Naturelle*, 55, 178, 299, 582, 655, 682-690, 696
PLUTARQUE, *Alexandre*, 177, *Camille*, 487, *Crassus*, 174, 350, *Questions Romaines*, 380
POLYBE, *Histoires*, 351, 379
PRUDENCE, *Psychomachia*, 588

R

Reykisdælasaga, 462
Rig Veda, 25, 31, 43, 53, 134, 274, 287, 299, 306s, 322, 367, 371s
Robert le diable, 717
RODOLPHE D'EMS, 230
ROES (inscription runique), 359
Roman de Fauvel, 590s
Roman de Thèbes, 261
RÖK (inscription runique), 72s
Roman d'Eneas, 15
RONSARD (*Hymne des Démons*), 77
Rossaventure, 702s

S

Sagan om Didrik af Bern, 163
SALVIEN DE MARSEILLE, *De Gubernatione Dei*, 586
Satapathabrâhmana, 306
SAXO GRAMMATICUS, *Gesta Danorum*, 26, 120, 138, 159, 190s, 199s, 282, 437, 441, 461, 721
Scrift-boc, 465
SCHEDEL (Hartmann), voir ALTEN (Georg)
SIDOINE APOLLINAIRE, *Epistolae*, 492
Sigrdrífumál, 158, 293

Sigurdarkvida hin skamma, 757

Skirniför, 136

SNORRI STURLUSON, 14, 440s, *Edda* :
Gylfaginning, 32, 48, 68, 89, 105s,
 134, 139, 147, 204, 278, 293s, 296,
 326, 411s, 416, 423, 726, *Edda* :
Skáldskaparmál, 32, 129, 164, 293,
 301, 416, *Heimskringla* : *Hákonar*
saga góða, 362, 402, 405s, *Heims-*
kringla : *Óláfs saga ins Helga*, 402,
 509, *Ynglingasaga*, 164, 204, 239,
 401, 488, 507, 676s

SOCRATE, *Histoire de l'Église*, 632

Sögubrot, 121s

SOLIN, 231, 618, 684

SOZOMÈNE, *Histoire de l'Église*, 632

Speculum laicorum, 604s, 607s

STURLA ÞÓRÐARSON, voir *Landná-*
mabók et *Kristnisaga*

Sturlungasaga, 63, 82, 211s

SUDERMANN (Daniel), *Funffzig Schö-*
ner außerlesener sinnreicher Figu-
ren, 630

SUÉTONE, *César*, 178s, 360

SULPICE-SÉVÈRE, *Dialogues*, 512, 592s
Svarfdælasaga, 33, 63

T

TACITE, *Annales*, 174s, 347-349, *La*
Germanie, 34, 40, 105, 158, 165s,
 181s, 190, 203s, 277, 291, 341,
 400, 437, 490, 547

TAULER, *Predigten*, 620

TEODORICO BORGOGNONI, *Mulomedi-*
cina, 655

TERTULLIEN, *De spectaculis*, 311

Thesaurus pauperum (Tegernsee),
 501s

THIETMAR DE MERSEBOURG, *Chroni-*
con, 183s, 342, 436

Thidrekssaga (*Saga de Théodoric de*
Vérone), 69s, 162s, 208, 242, 251s

THJODOLF DE HVIN, *Ynglingatal*, 155,
 164

THOMAS DE CANTIMPRÉ, *Liber de*
natura rerum, 654, 682, 684

TITE-LIVE, *Histoire romaine*, 347, 487
Trèves (*Charme pour les chevaux,*
de), 416s, 523s, 667

TRITTENHEIM (Johannes von), *Annales*
Hirsaugienses, 562

U

ULRIK (abbé), *Concordantia caritatis*,
 643

V

Vafþrúdnismál, 325s

VARRON, 299, 655

Vatnsdælasaga, 63, 160, 198s

VÉGÈCE, *Mulomedicina*, 654s

Víga-Glúmssaga (*Saga de Glúmr le*
Meurtrier), 51, 68

VILLARD DE HONNECOURT, *Carnet*,
 588

VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum*
Historiale, 550, 560, *Speculum*
Naturale, 682, 687-689

VIRGILE, *Énéide*, 38, 98, 125, 168s,
 563, *Géorgiques*, 161s, 274

Vie de saint Samson de Dol, 594

Vita Barbati, 49

Vita Basini, 594s

Vita sancti Finani, 544

Vita S. Galli vetutissima, 546

Vita Germani, 511, 593

Vita sancti Kebii, 544

Vita Meinwerici episcopi Paderbor-
nensis, 513

Vita Odradae, 595s

Vita Richarii sacerdotis Centulensis
primigenia, 613

Vitae Patrum, 560s, 604

Völsapáttir, 41s, 402s

Völsungasaga, 33, 137, 249-252, 705

Völuspá, 296, 318, 427

Vulgate, 572

W

WALAFRIED STRABON, *Vita Galli*, 546

WETTI, *Vita S. Galli*, 546s

Widsith, 243s

De wilde Mann, 715s

WOLFRAM D'ESCHENBACH, *Parzival*,
14, 548

Wunderer, 71

Der Württemberger, 735s

X

XÉNOPHON, *Cyropédie*, 286s, 367

INDEX DES THÈMES, DES LIEUX ET DES PERSONNAGES

N. B. : Les chiffres renvoient aux pages, que le thème soit abordé dans le corps du texte ou en note.

A

Abeille, 112, 598, 672
Absconditio, 70, 74, 139, 143
 ACHILLE, 37, 101s, 124, 128, 162, 180, 275, 298, 314
 ADHILS, roi suédois : 164s, 488, 507 ; roi danois, 700
 Adoubement, 633-635
Adventus, voir entrée
 Agneau, 455, 598, 602, 642, 644
 Agraires (rites), 44-52, 509s, 531, 707s
 AHURA MAZDA, 286s, 308, 487
 Air (élément aérien), 298-302, cf. aussi vol dans les airs
 ALCI, 33, 239, 319
 ALEXANDRE LE GRAND, 28, 176s, 230s, 350, 618s
 ALSVINNR, 158, 293s
 Ambrosie, 307, 310
 Âme osseuse, 102, 413, 430, 524
 ANAHITA, 275
 Ancêtres, voir mort, totémisme, Chasse sauvage, initiation
 Âne, 56, 194, 229, 238, 265, 384, 447, 452-454, 489s, 493, 549, 580, 612-614, 624, 655, 695s
 Anthropophagie, 177s, 705
 Aphrodisiaque, 37s, 689, 694
 APOLLON, 314s, 423
 Arbre, 155, 343, 346, 348, 363s, 378, 430, 495, 505, 507

Archéologie : 107-111 (offrandes funéraires), 332, 338s (sacrifices germaniques), 391-395 (sacrifices gaulois), voir aussi bractéates, hippophagie
 Armée furieuse, voir Chasse sauvage
 ARMINIUS, 348s
 Armoiries, 240-242, 760s
 ARVAKR, 158, 293s
Āśvamedha, 306, 367-372
 ĀSVIN, 31, 53, 287
 ASSUÉRUS, 488, 577, 620
 ATHÉNA, 596
 ATTLA, 125s
 AURORE, 287s
 Autel, 363s, 402, 422, 482, 485, 508, 637s
 AUXERRE, 640-642
 Avoine, 64, 510, 539, 692
Axis mundi, 40, 143, 155, 310, 317, 364, 375, 430, 554

B

BAI ÜLGÄN, 142, 376
Baidara, 377s
 Bain, 370, 396, 502, 660, cf. eau
 Balai, 149, 194, 741, cf. chevauchée
 BALDR, 105s, 134s, 147, 282, 414-419, 420, 426, 431, 522-525, 707, 726
 BALIOS, 180, 298
 BAMBERG, 638-640

Banquet funéraire, 333-335
 Banquet sacrificiel, 339, 342-346,
 364, 376, 394, 408s, 459, 497
 Bateau, 92, 105, 118s, 201, 276s, 292,
 302
 Bâton, 142s, 196s
 BAYART, 217, 358, 724
 BECKUM, 115
 BELLÉROPHON, 274, 530
 Bénédiction (des chevaux), 509-511,
 533, 538, 545
 BEOWULF, 126
 BERTRAND DU GUESCLIN, 122, 282
Bestehaupt, 331
 Bestiaires, 572s
 Bestialité, voir zoophilie
 Bige, 311, 380, 577, cf. char
 Blanc (cheval), 88, 158s, 168s, 180s,
 185, 190s, 242, 248, 275, 280, 282,
 286s, 308, 350, 353, 373, 375, 396,
 449, 454s, 487-493, 498, 532, 544s,
 577, 582, 584, 640-642, 663, 692,
 706, 714-717, 723, 725-727, 748
 Blé (esprit du), 50, 382, 495
Blót, 362, 401, 404, 462, voir sacri-
 fice
Blutritt, 498s
 Bœuf (et bovins), 59, 194, 265, 339s,
 364, 373, 381, 388, 391s, 408, 413,
 463, 477, 538, 554, 655, 684, 695s
bæxfeldtsyn, 360s
 Bois (cheval de), 211s, 513-518, voir
 aussi masque
 Boiteux, boiterie, 88, 214, 411, 426,
 701, 716
 BONIFACE (saint), 439, 461, 467-470
 BORÉE, 103, 298, 441
 Bouc, 59, 207, 222, 411s, 420, 645,
 681, 695, 741, 744
 Bractéates, 325, 359, 419-424
 Bride, bridon ou filet, 84, 109, 147,
 151-153, 190, 206, 290, 385s, 452,
 480, 491, 617s, 630, 669, 733s,
 741-743, voir aussi mors
 BRUNHAUT, 705

BRYNHILD, 119, 137, 162, 251s
 BUCÉPHALE, 176-178, 231, 558, 618
 Bûcher funéraire, 101s, 105, 119, 126
 Bura, 143
 AL-BURĀK, 139s

C

Călușari, 54
 CAMILLE, 487
 Carnaval, voir mascarade
 CARTHAGE, 169
 CASTOR et POLLUX, voir DIOSCURES
 Castration, 699, 708s
 Cauchemar, voir *mar*
 Cavalier (symbolisme du), 54, 579,
 631, voir aussi chevalier
 Cavalier danubien, 54
 Cavalier thrace, 54, 529s
 CELTES, 118, 384-398
 Centaure(s), 37, 231, 583, 636
 Cerf(s) et autres cervidé(s), 69, 99,
 105, 114, 222, 243, 318s, 403, 420,
 453, 459, 547, 597s, 602, 637, 676,
 684, 722
 CÉSAR, 178s, 387, 487, 578
 Chair (le cheval comme image de la
 chair, du corps, des sens), 576,
 629s, 633
 Chamanisme, 139-153, 155, 420s,
 427s
 Char, 53, 97s, 101, 119s, 128, 159,
 166, 168, 181s, 286s, 289s, 297,
 300, 310, 326, 369, 411, 445s,
 447s, 449s, 487, 556, 574-579, 587,
 620, 705, voir aussi bige et qua-
 drige
 Chariot, 119, 276s, 289s, 293s, 643
 CHARLEMAGNE, 242, 282, 358, 440,
 474, 480, 573, 726
 CHARLES MARTEL, 460, 482s
 Charmes, 527, 655-672, voir aussi
 conjurations et *Deuxième conjura-
 tion de Mersebourg* dans l'index
 des œuvres

- CHARON, 96, 483
 Chasse, 69, 87, 409, 494, 562, 734
 Chasse sauvage, 30, 76s, 213s, 539, 555, 563s, 723, 749
 Chevalier (et chevalerie), 14s, 85, 116, 121s, 208, 218s, 264, 477, 483, 494, 517, 526s, 531, 548, 551s, 555, 564s, 589s, 610s, 626-635, 703, 717, 729, 734s, 738s, 745s
 Chevalier chrétien (symbolisme), 626-635, 645, voir aussi cavalier
 Chevauchée : et sexualité, 27s, de la Saint-Étienne, 45, 207-211, 354, 495s, 501s, 708, des morts, 83-89, sur un bâton, 145-149, de sorciers (ou sorcières), 146-150, 646, voir procession, course, vol dans les airs, (cheval-)jupon
 Chevaucher, 156s
 Chien, 87, 98, 103, 107, 109, 114, 135, 137, 204, 245, 250, 295, 339, 342s, 394, 461, 474, 556s, 562, 602, 624, 668, 672, 695s, 708, 723
 CHILDÉRIC I^{er}, 111-114, 481
 CHIMÈRE, 530
 CHRIST, 155, 297, 416s, 454-456, 471, 488, 490, 498, 523s, 526, 528s, 533, 552s, 582, 584s, 619s, 640-642, 665, 667
 CIMBRES, 347, 384
 Cimetière, 108s, 121, 503, 514, voir offrande funéraire, tombe(s)
 Circumambulation, 164, 498s, 503, 505s, 508s, 522, 538, 663, 715
Circus Maximus, 288, 311s
 Clou, 656, 685, 691, 700s, 704
 CLOVIS, 111, 481, 488, 512, 536, 549
 Colombe, 515, 554, 598, 642, 644
 COMANS, 116s, 476
 Combats (de chevaux), 151s, 160, 292s
Comes stabuli et connétable, 122, 749s
 Conception du cheval par le vent, 298s, 620s
 Concubine du prêtre, 602, 607s, 701, 704, 743
 Confédérations religieuses, 341
 Conjuración, 80, 84, 151s, 165, 411s, 414-419, 478, 522-525, 646, 698, 702, 721s, 731, voir charmes
 CONSTANTIN LE GRAND, 482, 489, 529, 627, 632, 639
 CONSUS, 384
 Contes (*Märchen*), 711-718
 Corbeau (et corvidés), 91, 421, 424, 427, 469
 Corbillard, 103, 120s, 195
 Corgie, 264
 Course (de chevaux), 45, 49, 106, 128s, 209s, 288s, 310s, 354s, 359s, 495, 500, 503s, 522, 578, 584, 701-703, 708, voir aussi chevauchée
 Crâne (de cheval), 49, 56, 112, 121, 169s, 217, 340, 356, 378, 691, 698, 704, 707s, voir aussi tête
 CRASSUS, 174, 350
 Crémation, 102, 480
 Crinière, 48, 62, 125, 143s, 152, 169, 190s, 206, 239, 254, 256, 261s, 265s, 278, 291, 294, 325s, 331, 369, 420, 453, 462, 575, 646, 682, 744, voir FAXI
 Croisade, 517, 526, 552-554, 606s, 627s, 736
 Croix, 405, 467, 471, 482, 491, 499s, 503, 507, 528, 534, 546, 553, 593, 596, 607, 632, 637-642, 665, 731
 CRONOS, 37
 Crottin, 80, 150, 211, 539, 610, 620, 662, 680, 686s, 690, 693s, 723, 728s
 Croyance(s), 7
 Cygne, 67
 CYRUS, 286, 487
- D
- DARIUS, 175
 Damnation, 68s, 74s, 86s, 297s, 559-565, 721, 730, 734

Danse, 54, 84, 142, 147, 211s, 513-518, 744

Ded, 275

Défilé, voir procession

DÉMÉTER, 31, 35

Démons chevaucheurs, 674-680

Dépouille (sacrificielle), 357, 364, 377s, 394s, 429s

Deuil, 122, 127s

DEXILÉOS, 74, 529

Diable, diabolisation, 69, 74s, 153, 278, 298, 474s, 533, 558-565, 575, 597, 605s, 609s, 624, 645, 662, 677, 693, 698, 712, 719s, 724-727, 730, 733s, 738s, 741, 744, 748s, 750

DIETRICH, voir THÉODORIC

DIOMÈDE, roi de Thrace, 705

DIONYSOS, 417

DIOSCURES, 53, 58, 128, 239s, 300, 311, 314

DISPATER, 534

Divination, voir hippomancie

Don (de chevaux), 124, 511-513

Douze Nuits, 44, 87, 194, 506, 520, 539

Drac, 280

Dragon, 71, 525s, 592, 602, voir serpent

Droit (questions juridiques), 406s, 487-490, 699, voir aussi souveraineté

E

Eau, 182, 228, 259, 273-285, 502, 534s, 659s, 691, 702, 718s, voir fleuve, source

Écartèlement, 706

Éclair, 530

Écurie, 254s, 280, 385, 489, 532, 537, 690s, 749, voir aussi *comes stabuli*

Ehu-, 225, 247, 285

EIDFAXI, 355

Élevage, 161, 655

Elfe, 255-257, 657, 679

ÉLIE, 448, 578, 704

ÉLOI (saint), 532-535, 704

Empereur, 489s, 526, 639s, 641, voir CHARLEMAGNE, CONSTANTIN LE GRAND

Enfer, 70s, 515s, 561, 563, 607, 643, 734-736, 750

Enfers, 97, 119, 297, 560

Enterrer vivant, 121, 697

Entrée, 123, 491s

Entrückung, voir *absconditio*

ÉOLE, 299

Éperons, 78, 116, 215, 241, 480, 615, 628, 630, 634, 704

Epomeduos, 389

EPONA, 36, 49, 385, 534

Equirria, 315

ERICHTHONIOS, 298

ERLIK, 142, 376

Érotisme, 27s, 34, 371, voir aussi sexualité

Étalon, 34s, 41s, 50s, 109, 158s, 175s, 221, 235s, 243s, 250, 298, 302, 333, 342s, 355, 359s, 368, 398, 401s, 425, 452, 458, 576, 586, 595s, 683, 685, 689, 691s, 697, 708s, 720, 741s

ETASA, 287

ÉTIENNE (saint), 56, 208-211, 331, 354, 417, 520-525, 658, cf. chevaux-chées

Étouffement, 369, 375

Étranglement, 373, 375

Exemplum, exempla, 74s, 211s, 494, 513-518, 533, 552-554, 559-561, 566, 599-615, 736, 743

Expulsion dans la nature (rite), 360s

F

FALADA, 179, 714

Farcioun, 656

FAUST, 731s
 FAXI, 169s, 192, voir EIDFAXI, FREY-
 FAXI, GULLFAXI, HRIMFAXI, SKIN-
 FAXI
 Fécondation, voir conception
 Fécondité, 39s, 707s, 715s
 Fécondité (divinités de la), 417s, cf.
 BALDR, FREYR
 Fée(s), 257, 262
 FENRIR, 296, 427
 Fer à cheval, 50, 56, 172, 280, 535,
 608s, 640, 656, 664, 691s, 701,
 703s, 712, 723, 742, 747
 Ferrage, 216, 280, 532-535, 607, 712,
 728, 743s
 Feu, 65, 79, 82, 146, 295-298, 370,
 374, 448, 456, 514-516, 561s, 564,
 730s, 734-736, 748
 Filet, voir bride
 Fleuve (et rivière, cours d'eau), 103,
 174s, 179, 209, 251, 281, 284, 348,
 360, 364, 487, 592
 FLUGA, 129, 355
 Foie (de cheval), 345, 406
Folk-lore, 649
 Forgeron(s), 107, 209, 216, 532-535,
 537, 607s, 665, 728, 742
 Fouet, 142, 539s, 693, 743, 747
 Fourchette, 658s
 FRANÇOIS I^{er}, 122s
 FRÉDÉRIC BARBEROUSSE, 86
 FRÉDÉRIC II DE HOHENSTAUFEN, 654
 FREYA, 36, 49, 416, 423
 FREYFAXI, 160s, 249, 353, 358, 442
 FREYR, 14, 59, 136s, 158-161, 164s,
 198, 230, 399, 402-404, 416s, 423,
 470, 525, 542, 666
Fylgja, 63

G

GALLEHUS, 322
Gandr et *gandreið*, 145S
Gaul, 24
 Géant, 78, 88, 296, 729s, 736s

GEORGES (saint), 46, 525-532, 549,
 637-639
 GENGIS-KHAN, 104
 GODIVA (Lady), 48
Gody, 206s
 GOIBNU, 534
 Got(s), *gotnar*, 73, 95s, 126, 135, 246,
 435, 705
 GOTLAND (stèles funéraires), 90-93,
 291s, 356, 424, 427, 527, 636
 Graal, 548s
 GRANI, 137, 181, 225, 251s, 425, 557
Grant, 295s, 730
 Guerre(s), 86, 173s, 200s, 282s, 347-
 352, 371, 379-384, 390s, 400, 423,
 451, 453, 563, 582, 627s, 716s
 GULLFAXI, 129
 GULLTOPP, 294
 GURO RYSSEROVA, 82
Gurre, 26

H

HAAKON LE BON, 345s, 404-407
 HACKELBERND, 86s, 298, 727s
 HADÈS, 96, 456
 HADING, 138s, 437, 441
 HÄGGEBY, 52, 292, 355s, 359
Hamr, 205
 HARIL, 203s
 HEL, 65, 101, 119, 135
Helhestr, 64
 HÉLIOS, 97, 288
 Hémorragie, 657, 668-670, 680, 683,
 685
 HENGIST et HORSÀ, 233-238, 248
Hengst, 27, 235s
 Hennissement, 75, 142, 175s, 177,
 181, 194s, 207s, 274, 280, 285,
 369, 453, 477, 563, 575s, 586, 707
 HEROS, 54
 HERMODR, 89, 135s
 HESTIA, 308S
 Hiérogamie (*hieros gamos*), 30, 229,
 302s, 372, 398

Hippiatrie, 654-672

HIPPOCRÈNE, 274

Hippophagie : 161, chez les Celtes :
387-389, 397, chez les Germains :
109, 216, 405s, 457-479, voir aussi
interdits alimentaires

Hippomancie, 63, 166-196, 351, 439s,
543-550, 707, 721

Hippomane, 37s, 682

Hippopodes, 583

Hlaut, 351

Hobby-horse, 27, 213, 218s, 428

Homosexualité, 33, 145, 221

Hongre, 235, 368, voir castration

Hooden Horse, 213s

Hornhausen, 636-638

Hors(e), 236s

Hörselberg, 65

Hostie, 491, 503, 678, 747

HRIMFAXI, 48, 326

Humeurs, 651s

HUNS, 111, 125s, 194, 722, 757

I

IPOMIIDVOS, voir *Epomeduos*

Incube, 29, 677

INDRA, 371

Initiation, 138, 153-157, 203-222,
427-430, 507, 517

Interdits alimentaires, 446, 464s, 470s,
479, voir aussi hippophagie

ITALICUS, 701

J

JACQUES (saint), 550s

Jálkr, 425

Javelot, voir lance

Jeu du cheval, 44s, 206s, 212, 508,
708, voir (cheval-)jupon

JOHANN DE BRANDEBOURG, dit l'“ Al-
chimiste ”. 152, 626

Jól ou Jul, 44s, 160, 207, 257, 341,
354, 401, 406, 520, 525, 542

Judas, 575

Julhäst, 45

Jument, 31s, 109, 142, 145, 172,
175s, 198s, 212, 221, 244s, 276,
285, 355, 368, 377, 396s, 401s,
477, 676, 682s, 688, 692s, 705, voir
FLUGA, SKÁLM, *nið*, *Stute* et l'en-
trée suivante

Jument (métamorphose en), 30s, 586,
607s, 720, 741-745

Jupon (cheval-), 217-221, 513-518

K

KALKIN, 373

KIVIK, 128, 239, 290-292, 507

Kobold, 254s

Kumys, 378, 474

L

LÉRADR, 317s

Lait, 374, 378, 474, 683, 685s, 688,
692

LAMPOS, 288, 294

Lance (et javelot), 184-190, 379, 427,
525-528, 636s

Landvættir, 197s, 202, voir tutélaire
(esprit)

Légendes, voir mémoires (*Sagen*) et
vitae

LEMMINKÄINEN, 418

Lenore, 83s, 720

LÉONARD (saint), 535-538

Licorne, 596

Lion, 241, 456, 598, 602, 615, 624

Lots, voir sorts

LOUIS (saint), 494

Loup, 146, 205, 207, 222, 245, 250,
296, 427, 450, 559, 602, 624, 683

Loup-garou, 692s

Lune, 290s, 311-314

Lutins, 254-267
 Luxure, 79, 452, 564s, 576, 586s,
 607s, 629, 742, voir aussi sexualité
 LYCURGUE, roi de Thrace, 706
 Lyssa, 335

M

MACHA, 36, 285
 Machines (chevaux-), 16
 Maison, 57s, 201s, 247s, 337s, 341,
 378, 537, voir Kobold
 Magie, magiciens, 144-153, 157, 164,
 196s, 238, 422, 437, 478, 535, 586,
 608, 646, 654-672, 698-705, 715,
 721s, voir *nið*, sorcier(s)
 Magiques (chevaux-), 145s, 151-153,
 716s, 722, 733-741
 MAKOCHE, 321
 Maladies, voir médecine
Maleus, 653
Mar, 65, 664, 666, 674-680, 692s
 MARC (roi), 238
 MARC (saint), 598, 635
Marca, *mar(a)h*, 227, 244, 285, 675
 Maréchal-ferrant, 216, 532s, 655, 744,
 voir ferrage
 Maréchal et *Marescalc*, 122, 749s
 Mariage sacré, voir hiérogamie
 Mars, 315, 380s, 386, 391
 Mars (champ de), 315s, 379s
 Marteau, 405, 411, 533s
 MARUT, 299s, 322, 371
 Mascarade, voir masque
 Masque(s), 203-207, 319, 508, 513-
 516, 539
 Médecine animale, voir hippatrie
 Médecine humaine, 672s, 680-697
 MÉDUSE, 35
 Mémorats (*Sagen*), 711-751
 MENZANA, 288
 Mer, 276s, 301s, 312, 350, 575s
 Mère (déesse-), 35s, 67, 285, 397s
 Mérovingiens, 228-323

Mesnie Hellequin, 78, voir Chasse
 sauvage
 MIDAS, 229, 238
 MIDGARD, 427
Miles Christi, voir chevalier chrétien
 MINOTAURE, 228s
 Miracle, 510, 533, 549, 550-556, 591-
 596
 Mise à mort, du cheval : 356-362,
 369, 377, de l'homme : 252, 705s
 MITHRA, 286, 429
 MOKKURKÁLF, 32
 Monnaie(s), 386, 389
 Monstre, 427, voir serpent, saint
 GEORGES
 MÖRNIR, 41s
Morris dance, 213
 Mors, 116s, 177, 239, 252, 309, 319,
 326, 580, 584, 595, 628, 632, 704,
 voir aussi bride
 Morsure, 52, 177, 593, 595s, 607,
 686, 689, 705
 Mort, 61-131, 167s, 333s, 361, 645s,
 701, 704, 720s, voir aussi mise à
 mort
Mörth, 656
 Mouton, 339, 394
 Mule, mulet, 384, 447, 493, 580
 MUSPELL, 296
 MYRGINGAS, 243-246
 Mythe, 10, 100

N

Nain(s), 15, 238, 264
 NECKAR, 279, 284
 NEPTUNE, 228s, 259s, 274, 350, voir
 aussi POSEIDON
 Neuf (chiffre), 135, 153, 156, 188s,
 342s, 377, 527, 671
 NICOLAS (saint), 279, 539s, 724
Nið, 196-202
Niðstong, voir *nið*
Nix, 278s, 284, 719

Noir (cheval), 69s, 75s, 82, 142s,
188s, 248, 261, 280, 303, 449, 455,
552, 560s, 562, 564, 577, 606s,
663, 692, 698, 717, 725-727, 728,
731, 739, 741

Nuiton, 259s

O

October equus, 379-384

Octopode (cheval), 93, voir SLEIPNIR

ODIN, 14, 31, 67, 77s, 91s, 106, 129s,
134s, 138, 144s, 148s, 153s, 159,
190, 198, 204, 216, 234, 250s, 301,
362, 399, 401, 405, 424-430, 437,
521, 542, 554, 636, 727s, 747, voir
aussi WODAN

Œuf, 313-315, 338, 503, 707

OEJA, 221

Offrande, voir sacrifice, don

Offrande funéraire, 101-120, 330s,
479-484, 558

Offrandes votives, 537

Ogre, 68

OIBARÈS, 175

Oiseau(x), 98s, 162, 182, 356, 419s,
439, 557, 592, 602, 644, 702, 760,
voir corbeau, rapace

OLAF LE SAINT, 402

OLAF TRYGGVASON, 158, 487

OLEG, 170s

Ondin, 172

Onomastique, 224-228

Oracle, voir hippomancie

ORANGE (bataille d'), 347s, 390

Organothérapie, 680-697

Orgueil, 447, 579s, 588-591, 609,
612-614, 617, 628s

Oreilles, 158, 238, 280, 361, 420,
699, 703

Os, ossements, traitement dans le rite
sacrificiel : 102, 277, 373, 378,
393, 404, 408s, 414s, autres : 524,
605s, 658, 671, 691, cf. aussi âme
osseuse, archéologie, offrande funé-
raire, squelette

OSEBERG, 114, 119, 154, 344, 357

Os Goreidi, 82, 298

Ours, 204s, 207, 221s, 230, 409s, 494,
547, 559, 592

P

Palefrenier(s), 29, 175, 194s, 210,
254s, 285, 521s, 539, 645, 655,
661, 697, 700, 703, 716, 745s, voir
marescalc

Paléolithique, 140s, 410s

Panthère, 598

Pape(s), 70, 467-469, 485s, 487-494,
591s

Paradis, 552-554, 611, 643

Paralysie, 592s, 701, 704

Parilia, 46, 383

Parole (chevaux doués de), 179s, 195,
449, 714s

Part de chasse, 215, 475, 722

Partage rituel (de la dépouille sacrifi-
cielle), 339, 364, 407-414

PATROCLE, 101, 128, voir ACHILLE

PAUL (saint), 584, 588s, 628s

PAZYRIK, 319s

Peau / robe (du cheval), 56, 142 ;
traitement dans le rite sacrificiel :
339, 375, 377, 410, 429s

PÉGASE, 97, 274, 282, 530, 549

Pèlerinage, 517, 528, 550-552, 555

Pendaison, 153-155, 356s, 427

Pénis, voir phallus

Pénitence, 71s, 555, 587, 608, 610,
voir aussi purgatoire

Pénitentiels, 465-471, 586s

Pentecôte, 48, 501, 504, 517

Peuple (le cheval comme image du),
578, 631s

Pferd, 23s

PHAÉTON, 288, 310

Phallus, 26, 35, 39s, 93, 250, 365,
369, 397, 403, voir *Völsi*

P(h)ol, 414s, 425s

Pirczil, 656

Placenta, 56, 692s

Pleurs, 181, 545, 557, 585

Plica, 263

PODARGE, 298
 Porc, 59, 222, 230, 293, 339, 357,
 373, 388s, 394, 402, 412, 470, 559,
 644, 695, 708, 719
 Poulain, 32, 56, 159, 221, 244, 261,
 288, 295, 336, 401, 425, 671, 683,
 685, 692s, 696
 POSEIDON, 31, 35, 229, 274, 302, 308,
 314, 350, 426, 452, voir aussi NEP-
 TUNE
 Poteau, 143, 155, 363, 369, 375, 403,
 707, cf. aussi axis mundi
 Poteau d'infamie, voir *nið*
Potnia hippon, 16
 PRAJAPATI, 371
 Présage, voir hippomancie
 Procession, 164-166, 286, 290, 495-
 509, voir aussi entrée, course
 PROMÉTHÉE, 408s
 Prophétie, voir hippomancie
 Psychopompe, 90-100, 116, 320, 480,
 552-554, 560, 636, 720
 Purgatoire, 65, 606s, 734-736

Q

Quadrige, 95, 288, 308s, 311s, 487,
 577, 582s, 620, cf. char
 Queue, 82, 120, 144, 149, 159, 192,
 339, 369, 380s, 424, 456, 534, 690,
 699s, 705
Quinotaurus, 228s

R

Rapaces (oiseaux de proie), 318, 324,
 342, 419s, 427, 448, 450, 559, 602,
 644
 Rasoirs, 290
 Reliques, 485, 498, 533, 605s
 Renart, 713s
 Renne, voir cerf
 Repas, voir banquet
 Rêve, 31, 62, 166-168

Revenant(s), 64, 77, 80s, 85, 127,
 297, 555, 560, 720s, 730, 745s, voir
 mort
 RHIANNON, 36, 285
 RISLEV, 339, 356, 401, 412, 460
 RISPA, 69
Ríten, rítt, 156s, 673s
 Roi, voir royauté
Ross, 24s
 Royauté, 111s, 122s, 175s, 286, 344-
 347, 367-372, 382s, 389, 396-398,
 404-407, 447s, 456, 481, 494, 543,
 588, 641
 RUDIANOS (RUDIOBOS), 386
 RUDRA, 371
 Ruto, 336

S

Sabbat, 475, 720, 729, 731s, voir
 chevauchées, sorcières
 Sabot, 56, 68, 158, 178, 274, 282,
 293, 370, 374, 416, 446, 575, 645,
 658s, 664, 686, 689, 700s, 705,
 712, 723, 736
 Sacrifice, 42, 121, 164, 184, 186, 200,
 257, 274s, 286s, 288, 299, 306,
 329-431, 457s, 459s, 464, 467s,
 472, 476, 520
 Saignée, 331, 658, 681, voir sang,
 hémorragie
 Saints équestres, 518-542, 636s, voir
 sous leurs différents noms (cf. liste
 p. 542)
 Salomon, 447s
 Sang, 257, 342, 346, 351, 363, 370,
 377, 380s, 383, 402, 415, 428s,
 464, 474, 476, 498, 582, 652, 669,
 680s, 685s, 688, 690, 704, 714, 747
 Sanglier, 205, 230, 241, 420, 644, 760
 Satan, voir diable
 Sauvages (chevaux), 458s, 468s, 471,
 593, 596, 705
 SAVITAR, 306

SAXO GRAMMATICUS, 441
 Scapulomantie, 194
Scharlachrennen, 703
Schelch, 458s
Schimmel, 285s
Schimmelreiter, 45s, 66, 214, 727
 SCYTHES, 103s, 114, 125, 319, 373s,
 448, 451, 474
 SECKENDORF, 87s
Seidr, 33, 144s
 Semence (sperme), 302, 372, 694
 Serpent, 44, 99, 147, 170s, 318, 324,
 427, 446s, 527, 559, 592, 602, 624,
 636, 688s
 Sexualité, 23s, 79, 83, 106, 175s, 397,
 564, 609, 646, 720, 734, voir aussi
 phallus, érotisme
 SHAMASH, 297, 448
 SIEGFRIED (SIFRIT, SIGURDR), 137,
 181, 249-252, 757, voir GRANI,
Völsungar
 SIGURDR (Jarl), 405s
 SILFRINTOPP, 278, 726
 SJÖÄNDEN (bractéate de), 422
 SKÁLM, 172
 SKEDEMOSSE, 401
 SKINFAXI, 325s
 SKYPHIOS, 302
 SLEIPNIR, 31, 91s, 129, 135, 251, 301,
 424, 539, 725s
 SNORRI STURLUSON, 440s, voir aussi
 l'index des œuvres
 Société d'hommes, 214
 SOL, 293 (germ.), 316 (rom.)
 Soleil, 97, 286-295, 312-314, 372,
 386, 401s, 448, 451, 487, 521, 726
 Songe, voir rêve
 Sorcier(s), sorcière(s), 75s, 144-149,
 170s, 199, 201, 413, 437, 475,
 645s, 657, 672, 676s, 693, 698,
 741s
 Sorts, 184s, 191s
 SOSLAN, 136
 Source, cf. sourcier, eau
 Sourcier (cheval), 274, 282s, 549

Souveraineté, voir pape, empereur,
 royauté
 SPARTACUS, 350s
 Sperme, voir semence
 Squelette, 147, 348, 370, 411s, 720,
 voir os
 Steppes (art des), 323s
 Strangulation, voir étranglement
Strator, 488, 491
Stut(e), 162, 284, 301s
 STUTTGART, 284
 Superstition(s), 7
 Supplice, voir torture
 SURTR, 296
 Survivance(s), 7
 SURYA, 287
 SVADILFÆRI, 31s, 145, 301
 SVANTOVIT, 159, 190-192, 441
 SWAROŻYC, 184s
 Symbole, 570s

T

TAÏFALES, 33
 Tambour, 142s, 144, 377
 TAMGALY, 320
Taraxippos, 314
 Taureau, 53, 204, 207, 229s, 232,
 257, 286, 350, 357
 Temple, 363, 485
 Terre, 185, 302s, 381, 450, 506, 664,
 681, 689s, 704, 709
 Terre (déesse-), 35s, 44, 303, 311,
 321, 374, 398
 Terre Sainte, voir croisade, pèlerinage
 Tête de cheval, 40, 54, 55s, 97, 109,
 113, 141, 154, 179, 196s, 201, 206,
 213s, 217, 244, 247, 276, 306, 336,
 339, 344, 348s, 364, 380s, 392,
 294, 408s, 456, 598, 651, 707, 714,
 719, 721, 744, voir aussi crâne
 Tête (sans), 88, 734
 Tétramorphe, 598
 TEUTOBOURG (bataille), 348s
 TEUTATÈS, 391

TEUTONS, 347s, 384
 THÉODORIC, 68-74, 310, 729
 THIDREK, voir THÉODORIC
 THOR, 405, 411, 420, 534
Thulr, 154, 430
 Tombe(s), 108s, 319s, 546, 637, voir
 offrande funéraire
 Toponymes, 283s
 Torture (supplice), 75, 78s, 565
 Totémisme, 161, 222-253
 Tournoi, 539, 589s, 611, 628, 634,
 703, 717, 734
Trénið, voir *nið*
 Transport magique, voir vol dans les
 airs
 Tresse d'elfe, 263
 TRIGLAV, 187s, 436
Triomfi, voir entrée
 Triomphe, 122, 167s, 487, 620, 635,
 640s
 TROIE (cheval de), 379s
 TRUHDHOLM, 276, 289s, 294
Tún, 341, 354
Tunridha, 148
 TURCS, 142-144, 375-379
 Tutélaire (esprit), 63, 197s, 201, 296
 TYR (comme surnom d'ODIN), 421

U

ÜLGÄN, voir BAI ÜLGÄN
 UPPSALA, 165, 342, 417, 436s, 521

V

VALHALLA, 91, 636
 Valkyrie(s), 48, 67s, 91s, 250, 437s
 VARUNA, 372
 Vautour, 622
 Veau, 383, 413
 VENDEL, 204, 424, 489, 527
 Vers, 657s, 661s, 663, 666s, 669s
 VESTA, 383
 Viande, voir hippophagie et sacrifice
 Vierge, 594-596, 620s

Vitae, 493s, 511-513, 532-535, 543-
 548, 556s, voir aussi les *vitae* re-
 censées dans l'index des œuvres
 Vol (à cheval) dans les airs (et trans-
 port magique), 64, 75, 82, 97, 138,
 141, 143s, 149, 152, 301, 451, 475,
 550-556, 560, 731s, 737
Völva, 145
 Volcan, 70s, 297
Völsi, 41s, 250, 365, 402s, 709
Völsungar, 249-252

W

Walriderske, 29, 148
 WARNES, 243
 WAUL ou WAUT, 49s
 WAUR, 723
Wicg, *wigg*, *vigg*, 237
 WIDUKIND, 86, 242, 726
 WÖD, 82
 WODAN, 68, 87, 157, 234 (Voden),
 236s, 362, 414-431, 469, 525, 527,
 539, 636, 665s, 712, 725-727, voir
 aussi ODIN
 Wode, 49s

X

XANTHE, 103, 180, 298

Y

YGGDRASIL, 153s, 317s, 323, 425,
 554

Z

ZÉPHYR, 298, 441
 ZEUS, 408s, 452, 531
 Zoophilie, 244s, 396s, 586s
Zänrite, 148

22. Dessins associant le soleil et le cheval sur des rasoirs scandinaves de l'âge du bronze.
23. Quadrupèdes se faisant face sous une spirale solaire ; stèle de Havor (I) à Hablingbo, île de Gotland, Suède (vers 500).
24. Le char du soleil : miniature du *Hortus Deliciarum*, Alsace, XII^e siècle.
25. Cheval orné de bois de cerf ; médaillon d'Inderøy (musée de Trondheim).
26. Animaux fabuleux des bractéates du type D.
27. Deux dépôts sacrificiels danois : Vestervig (1), région de Thisted, début de notre ère ; Sorte Muld (2), île de Bornholm, V^e siècle (?).
28. Scène de mise à mort du cheval du sacrifice ; stèle de Hammars (I) à Lärbro, île de Gotland, Suède (VIII^e s.).
29. Scène de mise à mort rituelle d'un cheval ; détail de la stèle de Tängelgårda (I) à Lärbro, île de Gotland, Suède (VIII^e s.).
30. Médaillon en or (biface) de Hove, Sogn og Fjordane, Norvège occidentale.
31. Bractéate de Fünen.
- 32 et 33. Bractéate trouvée à Sjöanden (Bohuslän, Suède méridionale).
34. Heaume de Vendel ; détail côté gauche.
35. Ulrich Richental, *Chronik des Konzils von Konstanz* (début du XV^e s.).
36. Albrecht Dürer, *Saint Georges* ; Gravure sur cuivre, 1508.
37. Trois rouelles mérovingiennes au cavalier porteur de la lance.
38. La conversion de saint Paul ; version allemande du *Livre des chroniques* de Hartmann Schedel, Nuremberg, 1493.
39. Fauvel et Vaine Gloire : la nuit de noces.
40. Saint Marc l'Évangéliste.
41. *Miles christianus* ; gravure sur cuivre de Daniel Sudermann, 1628. *Funffzig Schöner äußerlesener sinnreicher Figuren / auch Gleichnussen...* Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel.
42. Le cavalier de Hornhausen.
43. Hypothèse de reconstitution de la barrière de l'autel de Hornhausen.
44. Le cavalier de Bamberg (XIII^e s.).
45. Le Christ à cheval de la cathédrale d'Auxerre (crypte romane, XI^e s.) : vue d'ensemble.
46. Le Christ d'Auxerre : détail.
47. *Le Chevalier, la Mort et le Diable* ; gravure sur cuivre d'Albrecht Dürer (1513).
48. Gravure sur bois de Hans Baldung Grien, 1544.
49. Charme *Ad equum errehet* (pour un cheval fourbu).
50. Charme *Ad uermem qui in caballo est* (contre le vers qui est dans un cheval).

TABLE DES MATIÈRES

Introduction générale	7
Objet et cadre de l'étude	7
État de la recherche	11
Méthode suivie et plan	14
 Première partie. Phénoménologie du cheval dans le paganisme germanique	19
Présentation	21
Chapitre I ^{er} . Le cheval et les forces vitales	23
A. Le cheval et la pulsion sexuelle	23
Étymologies : cheval et mouvement en avant	23
Expressions et proverbes	26
La chevauchée, symbole de l'acte sexuel	27
L'étalon et l'amant	31
La jument et l'ignominie de la sexualité passive	31
B. Le cheval et la fécondité	39
Cultes phalliques	39
Le <i>Völsapátttr</i>	41
Vestiges archéologiques	44
Le cheval comme démon de la fécondité dans les rites agraires	44
La portée cultuelle des combats de chevaux	51
C. Le cheval comme puissance apotropaïque	53
La vertu apotropaïque de la tête de cheval	55
La décoration de maisons avec des figurations de têtes de chevaux	57
Bilan provisoire	58
Chapitre II. Le cheval dans les croyances et les rites concernant la mort	61
A. Le cheval comme image polysémique de la mort	62
Le cheval comme apparition de la mort	62

Le cheval comme puissance qui donne la mort	64
Le cheval comme monture de la Mort	65
Le cheval comme monture des messagères de la Mort (les valkyries)	67
La mort de Théodoric l'Ostrogot : apothéose ou damnation ?	68
Le cheval diabolique de la damnation	74
Le cheval et le cavalier comme incarnation du mort	76
Le mort comme cheval ou hybride aux traits hippomorphes	80
le mort comme cavalier	83
B. Le cheval psychopompe et l'offrande funéraire du cheval	89
Le cheval psychopompe	90
Les chevaux des stèles de Gotland	90
Le cheval et la porte des morts	93
Le séjour des morts comme " <i>pays des chevaux</i> "	94
Hypothèses sur la genèse de l'idée du cheval psychopompe	96
Le cheval comme offrande funéraire	101
Les témoignages littéraires	101
Les témoignages archéologiques	107
L'influence probable des peuples des steppes	111
La double signification de l'offrande funéraire	111
Les échos du cheval psychopompe dans les pratiques et les superstitions	120
C. Le cheval vivant dans les rituels funèbres	121
Le rituel du triomphe funèbre équestre et les processions funéraires à cheval	121
Le cheval de deuil	127
Des courses de chevaux à l'occasion de funérailles ?	128
Conclusion sur le cheval et la mort	130
Chapitre III. Le cheval à la croisée des mondes	133
A. Le cheval comme moyen d'accès aux autres mondes . . .	134
Les témoignages de la mythologie et de l'épopée	134
Les traits chamaniques de la magie équine médiévale	139
Le cheval et l'initiation par la pendaison	153

B. Le cheval dans les pratiques religieuses et magiques	157
Les pratiques religieuses	157
Les chevaux sacrés	158
Les processions cultuelles à cheval	164
Le cheval comme présage et oracle : l'hippomancie	166
Les pratiques magiques : le <i>nið</i>	196
C. Le cheval comme lien entre les vivants et les morts	202
Le cheval et l'initiation dans les sociétés d'hommes	203
Absence de masques-chevaux dans l'antiquité germanique	203
Les mascarades et chevauchées rituelles du Moyen Âge comme rites initiatiques	205
Les chevaux-jupons	217
La double portée des mascarades	222
L'hypothèse du totémisme	222
Le cheval comme ancêtre mythique d'un individu, d'une famille ou d'un clan	224
Les Mérovingiens	228
Hengist et Horsa	233
La question des Dioscures germaniques	239
Les armoiries	240
Données historiques sur le cheval comme ancêtre mythique d'une tribu ou d'un peuple	243
Données légendaires : les <i>Völsungar</i>	249
Conclusion sur le totémisme	252
Le lien entre les lutins et les chevaux, une énigme à résoudre	254
Conclusion de la 1 ^{ère} Partie. Le cheval relève d'une sphère intermédiaire entre l'homme et les puissances	267
Deuxième partie. Interprétation. Le cheval et le cosmos	269
Introduction	271
Chapitre I ^{er} . Le cheval comme personnification des puissances élémentales	273
Le cheval et l'eau	273
Le cheval, le feu et la lumière	285
Le cheval et l'air	298
Le cheval et la terre	302
Bilan	303

Chapitre II. Le cheval comme incarnation du cycle cosmique	305
Caractère dynamique du symbolisme élémental du cheval ..	307
Absence d'une vision du cheval comme image du monde chez les Germains ?	317
L'équivalence symbolique entre les équidés et les cervidés	318
Le cheval comme incarnation du cycle cosmique	326
Chapitre III. Le sacrifice du cheval	329
Introduction : état de la recherche	329
Définition du sacrifice du cheval	333
Typologie des sacrifices du cheval	335
Le sacrifice archétypique	352
Sélection et mise à mort de l'animal sacrificiel	353
Le déroulement du sacrifice	362
Parallèles indo-européens	365
L' <i>Aśvamedha</i>	367
Le sacrifice du cheval chez les Scythes et chez les Turcs de l'Altaï	373
Le sacrifice du cheval dans la Rome antique	379
Le sacrifice du cheval chez les Celtes	384
Synthèse provisoire	398
Signification du sacrifice germanique du cheval	399
Rite de fertilité	400
Rite de renouvellement de la vie	407
Mystère initiatique	424
Conclusion. Le cheval au centre d'une religion de l'éternel retour	430
Troisième partie. Le cheval des Germains face à l'Église ...	433
Introduction. Problématique générale	435
Le cheval dans la Bible	444
Chapitre I ^{er} . L'évangélisation face à l'hippophagie et à l'offrande funéraire du cheval	457
A. L'éradication de l'hippophagie	457
Une pratique sacrificielle, mais aussi un mode d'alimentation ordinaire chez certains Germains	459

La position de l'Église : une hostilité aux motivations culturelles autant que religieuses, avec des tolérances locales	464
La cristallisation du conflit religieux autour de la viande de cheval à la fin du paganisme	472
La diabolisation de la viande de cheval	475
Bilan	476
B. L'abolition de l'offrande funéraire du cheval	479
Chapitre II. Les réinterprétations	485
A. Le nouvel éclairage de certains rites	486
Le cheval blanc du pape et les prélats à cheval	487
Les processions équestres religieuses en Allemagne	495
Les bénédictions de chevaux	509
Le don de chevaux aux églises	511
Chevaux-jupons et Pentecôte	513
B. L'appropriation et la reformulation de certaines croyances	518
Les saints équestres	518
Étienne	520
Georges	525
Éloi	532
Léonard	535
Nicolas	539
Des chevaux ominaux chrétiens	543
Des chevaux volants et psychopompes	550
Caractère syncrétique des récits hagiographiques	556
La diabolisation des chevaux	558
Bilan provisoire	565
Chapitre III. L'usage métaphorique du cheval dans le discours de l'Église	569
Introduction	569
Le cheval dans les bestiaires	572
Le symbolisme du cheval chez Hraban Maur	573
A. Le cheval dans la pensée chrétienne médiévale	583
Les significations simples : vertus et vices	584
Le cheval dans les récits de miracles	591
Bilan provisoire	597

B. Le cheval dans la prédication. Les <i>exempla</i>	599
Le cheval au sein du bestiaire des <i>exempla</i>	601
Le cheval exemplaire	604
Synthèse	614
C. Le cheval comme symbole religieux dans la littérature d'expression allemande	615
D. La place du cheval dans l'éthique du chevalier chrétien	626
L'allégorie du chevalier chrétien	627
Le cheval dans le rite de l'adoubement	633
E. Le cheval dans l'iconographie des églises Trois études de cas	635
Le cavalier de Hornhausen	636
Le cavalier de Bamberg	638
Le Christ à cheval de la cathédrale d'Auxerre	640
Conclusion de la III ^e Partie	642

Quatrième partie. Le cheval dans les traditions allemandes . 647

Introduction. Les traditions : <i>folk-lore</i> et survivances du domaine d'expression allemande. – Distinction à opérer entre les pratiques et les récits de faits mémorables (mémorats)	649
Chapitre I ^{er} . Le cheval dans les pratiques et les superstitions	651
A. La médecine animale et humaine	651
Introduction : caractères généraux de la médecine du Moyen Âge et des siècles suivants	651
1. La santé du cheval ; les charmes et conjurations pour chevaux : hippiatrie et magie	654
2. La santé de l'homme ; les démons chevaucheurs et les « remèdes de cheval »	672
Les maladies à forme équine	673
Le cheval dans la médecine humaine	680
B. Les autres pratiques et superstitions	698
Pratiques de magie conjuratoire ou maléfique	698
La solidarité de l'homme et du cheval dans l'ancien droit germanique et son héritage	699
La magie des courses	701

Le cheval et les instruments de mort	704
Le cheval comme gage de fertilité et comme génie apotropaïque	707
Résumé. Nette prédominance de la fonction III (fécondité) ..	708
Chapitre II. Le cheval dans les mémorats germaniques	711
Introduction	711
Trois contes de Grimm à substrat germanique ancien	714
A. Survivances et contaminations	718
Les survivances : le lien avec l'eau et la mort	718
le rôle prophétique du cheval	721
La réinterprétation chrétienne : la Chasse sauvage comme cortège d'âmes pécheresses	722
Les explications anecdotiques	723
B. Métamorphoses et thèmes nouveaux	724
Les métamorphoses : la diabolisation des chevaux	724
Le cheval du diable est-il celui de Wodan ?	725
Des cavaliers légendaires typologiquement proches de Wodan	727
L'ambivalence du crottin	728
Les thèmes nouveaux : le géant cavalier	729
le cheval de feu	730
la chevauchée sabbatique	731
C. Quelques thèmes particuliers	733
Les dangers des chevaux magiques	733
Les métamorphoses en jument	741
Le caractère ambivalent des hommes de cheval	745
Synthèse sur les mémorats	750
Conclusion de la IV ^e Partie. Les gestes quotidiens et les superstitions ont généralement mieux conservé des éléments de croyances archaïques (païennes) que les mémorats	751
Conclusion générale	753
Annexes	763
Annexe A : Hymne au cheval du sacrifice (<i>Rig Veda</i> I, 163)	765
Annexe B : Textes encyclopédiques médiévaux sur le cheval	769

45. LAURENT, Françoise – *Plaire et édifier. Les récits hagiographiques composés en Angleterre aux XII^e et XIII^e siècles*. 1998.
46. *Miscellanea Mediaevalia*. Mélanges offerts à Philippe Ménard. Études réunies par Jean Claude Faucon, Alain Labbé et Danielle Quérel. 1998.
47. *Les Exempla médiévaux, nouvelles perspectives*. Études réunies et présentées par Jacques Berlioz et Marie Anne Polo de Beaulieu. 1998.
48. LOGIÉ, Philippe – *L'Énéas, une traduction au risque de l'invention*. 1999.
49. *Mélausines continentales et insulaires*. Actes du colloque international des 27-28 mars 1997 à l'Université Paris XII et au Collège des Irlandais. Textes réunis par Jeanne-Marie Boivin et Proinslas MacCana. 1999.
50. *Mélanges Bédier*. Textes réunis par Alain Corbellari. 2001.
51. REVOL, Thierry – *Représentations du sacré dans les textes dramatiques des XI^e-XIII^e siècles en France*. 1999.
52. ROUBAUD-BÉNICHOU, Sylvia – *Le Roman de chevalerie en Espagne. Entre Arthur et Don Quichotte*. 2000.
53. CROIZY-NAQUET, Catherine – *Écrire l'histoire romaine au début du XIII^e siècle*. 1999.
54. BILLOTTE, Denis – *Le vocabulaire de la traduction par Jean de Meun de la Consolatio Philosophiæ de Boèce*. Tome I: Introduction. Lexique complet latin-français. Index des formes latines. Tome II: Lexique complet français-latin. Index des formes françaises. 2000.
55. PIERREVILLE, Corinne – *Gautier d'Arras. L'autre chrétien*. 2001.
56. RIDOUX, Charles – *Évolution des études médiévales en France de 1860 à 1914*. 2001.
57. POMEL, Fabienne – *Les voies de l'au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen Âge*. 2001.
58. SÉGUY, Mireille – *Les romans du Graal ou le signe imaginé*. 2001.
59. COMBES, Annie – *Les voies de l'aventure: réécriture et composition romanesque dans le Lancelot en prose*. 2001.
60. TOURY, Marie-Noëlle – *Mort et Fin' Amor dans la poésie d'oc et d'oïl aux XII^e et XIII^e siècles*. 2001.
61. RIBÉMONT, Bernard – *Les origines des encyclopédies médiévales. D'Isidore de Séville aux Carolingiens*. 2001.
62. LE NAN, Frédérique – *Le secret dans la littérature narrative arthurienne (1150-1250). «Du lexique au motif»*. 2002.
63. GINGRAS, Francis – *Érotisme et merveilles dans le récit français des XII^e et XIII^e siècles*. 2002.
64. MESSERLI, Sylviane – *Œdipe enténébré. Légendes d'Œdipe au XII^e siècle*. 2002.
65. PETIT, Aimé – *L'anachronisme dans les romans antiques du XII^e siècle. Le Roman de Thèbes, le Roman d'Énéas, le Roman de Troie, le Roman d'Alexandre*. 2002.
66. FERLAMPIN-ACHER, Christine – *Merveilles et topique merveilleuse dans les romans médiévaux*. 2003.
67. GAULLIER-BOUGASSAS, Catherine – *La tentation de l'Orient dans le roman médiéval. Sur l'imaginaire médiéval de l'Aure*. 2003.

68. MASSE, Marie-Sophie – *La description dans les récits d'antiquité allemands, fin du XII^e-début du XVIII^e siècle. Aux origines de l'adaptation et du roman.* 2004.
69. LOUISON, Lydie – *De Jean Renart à Jean Maillart. Les romans de style gothique.* 2004.
70. AMY DE LA BRETÈQUE, François – *L'Imaginaire médiéval dans le cinéma occidental.* 2004.
71. MARTIN, Jean-Pierre – *Orson de Beauvais et l'écriture épique à la fin du XII^e siècle : traditions et innovations.* 2005.
72. POULAIN-GAUTRET, Emmanuelle – *La tradition littéraire d'Ogier le Danois après le XIII^e siècle. Permanence et renouvellement du genre épique médiéval.* 2005.
73. WAGNER, Marc-André – *Le cheval dans les croyances germaniques. Paganisme, christianisme et traditions.* 2005.
74. MENEGALDO, Silvère – *Le jongleur dans la littérature narrative des XII^e et XIII^e siècles. Du personnage au masque.* 2005.

Quelle était la place du cheval dans le paganisme des Germains, et comment les croyances relatives à cet animal ont-elles évolué dans l'Occident chrétien et dans les traditions allemandes ?

Le cheval se distingue des autres animaux dans les rites et les mentalités germaniques : double de l'homme, mais aussi forme des puissances, il constitue un lien entre leurs deux mondes, ce qui le définit comme animal sacré. La diversité de ses rôles – il est notamment un génie de la fécondité, un démon de la mort, l'instrument de transes chamaniques et le masque de rituels initiatiques – renvoie à sa fonction fondamentale qui est d'incarner le cycle vital cosmique, que son sacrifice régulier vise à entretenir.

La christianisation a combattu ce rite (par l'interdiction de l'hippophagie) comme celui de l'offrande funéraire du cheval, parallèlement à l'élimination progressive de l'animal réel hors de la sphère religieuse (défilés, rogations à cheval). Le cheval symbolique des clercs est ambivalent : tandis qu'il est plutôt associé au péché dans leur prédication (*exempla*), sa valorisation est le plus souvent positive dans leurs bestiaires mystiques.

Si les pratiques post-médiévales conservent la croyance aux vertus apotropaïques et bénéfiques du cheval (importance de l'organothérapie notamment), les mémorats (*Sagen*) en retiennent en revanche une image sombre et négative.

Sur la très longue période, c'est l'association du cheval avec la troisième fonction indo-européenne qui domine dans l'espace germanique.

Marc-André Wagner, germaniste et cavalier, consacre ses recherches au statut religieux du cheval. Ce livre est l'adaptation de sa thèse de doctorat soutenue à la Sorbonne (Paris-IV) au printemps 2003.

ISBN 2-7453-1216-2



9 782745 312167